Philosophie Terminale L

Plan du cours

Introduction à la philosophie, 2

I - La définition courante de la philosophie, 2

II - La naissance de la réflexion, 2

III - Naissance de la philosophie, 5

L'existence et le temps, 14

I - Qui suis-je? Que suis-je? Existence et contingence, 14

Le sujet et le langage, 24

I - Le parti d'y voir clair, 24

II - Conscience et perception, 30

Commentaire des Opuscules sur l'histoire de Kant, 55

I - Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, 55

La culture, 59

I - La question de la technique, 59

II - L'art contre la technique, 63

III - La religion, 68

IV - La question de la vérité, 70

V - Vérité et liberté : la question de l'action, 80

La connaissance historique, 97

I - Le territoire de l'historien, 97

II - La connaissance historique dans l'histoire, 98

III - La connaissance historique et la connaissance scientifique, 100

IV - Conclusion: le but de l'histoire, 101

La science face au vivant, 103

I - L'étude du vivant et la question de la finalité, 104

II - Hasard et évolution, 106

III - Conclusion: biologie et technologie, 108

Annexe, 110

Introduction à la philosophie

Plan du chapitre

Introduction à la philosophie, 2

I - La définition courante de la philosophie, 2

II - La naissance de la réflexion, 2

III - Naissance de la philosophie, 5

- 1 Les sophistes, 9
- 2 Les physiciens, 10

I - La définition courante de la philosophie

Avoir une philosophie, c'est avoir une conception, une représentation du monde et de l'existence. Cette philosophie est toujours donnée au travers de **maximes**. Celles-ci renvoient à l'idée de règles de vie fondées, de principes ordonnés fondés sur l'expérience et sur une réflexion *a posteriori* d'évènements. Elles permettent de donner des conseils. On peut penser ainsi que les vieux sont les plus philosophes alors. Toutes les philosophies diffèrent, ça dépend des expériences.

Ce n'est évidemment pas la réelle définition de la philosophie. Martin Heidegger (1889-1976) remarque dans le langage courant notre utilisation du petit mot « on » :

Qui sommes-nous? La plupart du temps, nous sommes « on ». Nous vivons comme « on » vit.

Heidegger

Il voit là un **symptôme**, un signe, un caractère impersonnel de notre existence. Nous nous croyons **uniques**, mais nous obéissons à la « dictature du on ». Dans *Être et temps* (1927), il décrit des règles d'existence, qui sont les mêmes pour tous. L'objet impose une façon d'être : j'ouvre la porte comme on ouvre la porte. Tous les on disent en masse la même chose : je suis unique. On est comme les autres quand on dit ne pas l'être : nous sommes on quand nous cherchons à ne plus l'être.

Si on écoute les maximes du philosophe, cela se résume à « il faut vivre comme on vit ». Ce n'est pas très original. Ces règles morales sont liées à l'éducation : on mange sa soupe. L'enfant veut être comme on est. On passe la plupart du temps de notre vie de façon impersonnelle sans s'en rendre compte.

C'est le monde de l'**opinion** : opiner signifie dire oui. L'erreur est de croire que son avis est le sien, alors que c'est on qui parle. Nous sommes **préoccupés** : on a plein de choses prévues. On vit sa vie en suivant certains impératifs. On **préjuge**, on ne juge pas vraiment ; on a un avis sur tout, on sait toujours tout, bref, on **bavarde**. On parle de tout, et on a toujours quelque chose à dire.

On vit une vie qui ignore l'originalité, tout secret perd son originalité. Dès qu'on le raconte, il s'évanouit. Au collège, on se rebelle comme on doit se rebeller. Les grandes imprécations de goût apparaissent à la jeunesse. Le vrai original, ne vivant pas comme on vit, sera décrié par on. Les impératifs **uniformisent** la vie, le on peut s'adapter. Nous avons oublié notre façon de vivre, tant nous sommes absorbés par ces impératifs sans y faire attention.

On est obligé de passer par une **inattention** générale : apprendre la musique, à conduire, etc... On a besoin de repères pour agir, le monde est un ensemble de repères qui orientent, c'est un cadre, un ordre. Je vis ma vie sans y penser, je suis au monde sans y prendre garde. Au sens propre, la philosophie est à l'opposé de ça : elle est une forme de réponse à un événement.

II - La naissance de la réflexion

Comment sortir de on?

L'évènement est ce qui fait rupture. La vie courante ne peut plus courir normalement, il y a une interruption. Pourquoi ? Parce qu'il y a effondrement d'un repère. L'évènement n'est pas forcément imprévisible (comme un enfant), mais il ajoute un repère en en détruisant d'autres, il invite à repenser notre rapport quotidien au monde. S'il n'y a pas d'obstacle, alors il n'y a pas de nouvel événement. Lors d'une perte de repères, on réalise ce qu'était le monde avant, quels étaient nos anciens repères. Ensuite, on se pose une question. Quels repères doivent être les miens à présent ? Quel est le sens de la vie ? On prend conscience de ce qu'était la vie avant. La naissance n'est pas gaie, elle doit donner naissance à la mort. Cela va à l'encontre du on. La question apparaît alors : que vais-je faire ?

La philosophie porte sur ces questions qui touchent aux repères mêmes de l'existence. Philosopher, c'est essayer de répondre rigoureusement aux questions qui se lèvent quand on vit un événement. Ce n'est pas détenir la réponse, mais se mettre en quête de celle-ci. C'est alors remettre en question le on et ses règles non fondées. À quoi sert la philosophie puisque ça sert à rien ? Parce que c'est comme ça, parce que l'homme se questionne, et que ces questions touchent les repères essentiels du monde et donc des conséquences. Plus nous sommes attentifs et rigoureux, plus nous faisons de la philosophie. Qu'est-ce que le monde dans lequel je vis ? La philosophie essaie de répondre aux questions fondamentales de l'existence. Les questions se posent d'ellesmêmes : qu'est-ce que l'homme ? La philosophie est grave, étrange, difficile, passionnante...

Un événement est ce qui fait date. Il marque en trois temps :

- Le présent, c'est-à-dire la confrontation à l'obstacle, la rupture des repères, l'évènement
- Le passé (vision rétrospective), la prise de conscience de ce qui était là avant
- Le futur, en posant les questions sur ce que doivent être les nouveaux repères : la quête de sens

Quelques exemples d'évènements : la maladie, la mort d'un proche, la joie, la beauté, l'émerveillement, l'ennui... L'évènement donne à l'esprit un profond étonnement. Pas de philosophie sans étonnement ! Étonnement de notre propre présence au monde : pourquoi y a-t-il quelque chose et pas rien ? C'est la **métaphysique** : quel est le fondement de l'être ?

Quand nous nous ennuyons, ce qui résonne au fond de nous est une question.

Heidegger

Pour le on, l'ennui est peut-être pire que la mort : on cherche à meubler sa vie pour éviter l'ennui à tout prix. Autre exemple : Jean-Paul Sartre (1905-1980) dans *L'être et le néant* (1943), évoque le sentiment du **vertige** : angoisse du vide, peur de la chute, ne plus se sentir soi-même et ne voir que le vide... Le vertige s'annonce par une peur et une conscience de la fragilité de notre corps. La cause est : rien ne m'empêche de sauter. L'angoisse est donc l'appréhension d'un **néant** qui est en mon **être** : un « rien ». Je ne suis rien : ça donne le vertige (et ça pose surtout la **question de la liberté**). La **peur** est la conscience d'un objet déterminé et de la fragilité face à un danger : j'ai peur des araignées. Dans l'**angoisse**, l'angoissé ne peut dire de quoi il est angoissé : l'objet est non déterminé, c'est l'appréhension d'un néant. Le vertige est donc un événement. Il fait rupture en ce sens que la liberté paraît inévitable, impossible de ne pas être libre ; il y a prise de conscience d'avant ; l'angoisse forme l'obstacle ; et il mène à une interrogation sur le fondement de notre être par une révélation.

Je suis condamné à être libre.

Sartre

Nous passons notre temps à nous ôter notre liberté. On n'est pas libre tel jour, nous cherchons des excuses, car

Nous sommes de mauvaise foi.

Sartre

Selon Maurice Merleau-Ponty (1908-1961):

La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui veille à ce que ne soit pas oubliée la source de tout savoir.

Merleau-Ponty

La philosophie est donc une attitude de l'intellect. Ce n'est pas une course au bavardage, mais une question sur la source de ce que l'on dit. **Réfléchir**, c'est penser sa pensée, sur le mode de l'interrogation : quelle est la source de mon savoir ? Ce travail a une dimension critique. On dit ça, et on exerce aussitôt sa vigilance : quelle est la source de ce dire ?

Avec Les demoiselles d'Avignon (1907), Picasso amorce le début de la révolution cubiste, c'est énorme et célèbre. Quand ses amis la voient, ils sont choqués : c'est un événement. Ils ne peuvent plus voir la

peinture comme avant, qu'ils aiment la toile ou non. Chez les grecs, c'est le théâtre qui marche très bien. Sophocle (?~406) est l'auteur de la tragédie Œdipe Roi (dans la tragédie, tout est déjà joué, c'est le destin qui commande). Le théâtre n'est pas un plaisir, mais une méditation sur la situation de l'Homme sur Terre dans des situations contradictoires qui détruisent le héros, le seul à ne pas savoir qu'il est perdu. La tragédie est la représentation d'un événement qui ouvre une question. Œdipe cherche à savoir pourquoi Thèbes est maudite, les oracles vont lui dire qu'il est lui-même une injure aux dieux (auteur d'inceste et de parricide). Cette histoire est une mise en figure de notre condition. Ce théâtre se commente lui-même en même temps qu'il se joue. Le chœur dit : vous êtes mortel, votre vie n'est rien, la quête du bonheur pour l'homme est impossible, la preuve en est le malheur d'Œdipe. Le tragédien appelle le spectateur à une réflexion : c'est un événement. Dans Le Cid de Corneille, c'est une méditation sur la tragédie et une façon de la quitter. Rodrigue aime Chimène, mais leurs deux pères sont des vieillards qui se disputent. Le père de Chimène va gravement insulter celui de Rodrigue. Celui-ci demande à Rodrigue de le venger. C'est tragique – contradictoire – quand il apprend que c'est le père de Chimène qu'il doit tuer. Dans les deux cas, il est perdu, la situation est inextricable. Il pense évidemment à la mort, au suicide. Mais il trouve comme solution de tuer le père, car dans les deux cas il perd Chimène, alors il défend son honneur. Rodrigue se tire d'embarras au final, mais dans la tragédie grecque, on ne peut se tirer d'affaire.

Cette découverte d'une **contradiction essentielle** crée un événement qui nous révèle le caractère incertain et précaire de notre condition. L'art met en figure, sur scène, par le chant, etc, ce que nous éprouvons lorsque nous vivons de véritables évènements.

Le $\mu\nu\theta\sigma\sigma$ (mythe) en Grec représente la parole qui dit le vrai de tout temps. Aujourd'hui le mythe est une histoire imaginaire sans importance. Donc le mythe a une valeur positive. La morale d'Œdipe est que l'existence de l'homme est finie, l'humanité est limitée et elle va souffrir. Nous sommes absorbés par nos tâches, nous sommes préoccupés, car nous avons un besoin d'agir et ne pouvons passer notre temps à réfléchir.

Les questions mêmes de la curiosité ou celles de la science sont animées intérieurement par l'interrogation fondamentale qui apparaît à nu dans la philosophie. « De moment à un autre, un homme redresse la tête, renifle, écoute, considère, reconnaît sa position : il pense, il soupire, et, tirant sa montre de la poche logée contre sa côte, regarde l'heure. *Où suis-je* ? et, *Quelle heure est-il* ? telle est de nous au monde la question inépuisable... »¹ La montre et la carte n'y donne qu'un semblant de réponse : elles nous indiquent comment ce que nous sommes en train de vivre se situe par rapport au cours des astres ou à celui d'une journée humaine, ou par rapport à des lieux qui ont un nom. Mais, ces évènements-repères et ces lieux-dits, où sont-ils eux-mêmes ? Ils nous renvoient à d'autres, et la réponse ne nous satisfait que parce que nous n'y faisons pas attention, parce que nous nous croyons « chez nous ». Elle renaîtrait, et serait en effet inépuisable, presque insensée, si nous voulions situer à leur tour nos niveaux, mesurer nos étalons, si nous demandions : mais le monde même, où est-il ? Et pourquoi suis-je moi ? Quel âge ai-je vraiment ? Suis-je vraiment seul à être moi ? N'ai-je pas quelque part un double, un jumeau ? Ces questions que se pose le malade dans un moment d'accalmie, ou simplement ce regard à sa montre, comme s'il importait beaucoup que le supplice ait lieu sous telle inclinaison du soleil, à telle heure de la vie du monde, elles mettent à nu, au moment où la vie est menacée, le profond mouvement par lequel nous nous sommes installés dans le monde et qui se recommence encore un peu de temps.

Les anciens lisaient dans le ciel l'heure de la bataille à livrer. Nous ne croyons plus qu'elle soit écrite quelque part. Mais nous croyons et croirons toujours que ce qui se passe ici et maintenant fait un avec le simultané ; ce qui se passe ne serait pas pour nous tout à fait réel si nous ne savions à quelle heure. (...)

Toute question, même celle de la simple connaissance, fait partie de la question centrale qui est nous-mêmes.

Merleau-Ponty, Le Visible et l'Invisible, 1964²

Claudel a choisi les deux questions qui touchent aux fondements de la vie : la spatiotemporalité. Quand il redresse la tête, c'est un événement car il était bestial. Il renifle : il est vivant. Avant, il était préoccupé, absorbé par quelque chose. En reniflant, le corps se sent lui-même, il sent l'extérieur. Il écoute (l'ouïe est le seul sens qu'on ne peut empêcher) : il saisit la relation avec des objets. Il considère : enfin, il pense. Les bêtes ne pensent pas. Conséquence de la pensée : il soupire. Le soupir est toujours l'expression d'une pensée, l'aveu d'une certaine impuissance à penser. Conséquence de l'impuissance : il tire sa montre. La thèse de Merleau-Ponty :

Toutes les questions portent en elles une inquiétude sur le temps et l'espace.

Merleau-Ponty

La plupart du temps, nous n'entendons pas la question philosophique. Quand on nous demande l'heure, c'est en fait une interrogation très complexe. Merleau-Ponty dit que mettre au jour ce sens insoupçonné, c'est de la philosophie. Nous ne trouvons de réponses que parce que nous n'y prenons pas garde, et elles sont toujours relatives, partielles, liées à des conditions elles-mêmes relatives... La réponse fondamentale, non limitative, est absolue : nous ne savons pas vraiment nous situer dans le temps. Quand suis-je né ?

¹ Paul Claudel, Art Poétique, 1907.

² Cf Le soulier de satin de Claudel.

L'anniversaire est très approximatif.

Exemple de la douleur qui réveille en pleine nuit : aussitôt, on cherche l'heure. On retrouve ses repères, on s'inscrit dans le temps et on retrouve le monde. Les malades sont sortis du monde. Quand la personne ne regarde plus la montre, c'est qu'elle est bientôt finie. On cherche à reprendre confiance, à se rassurer. Si nous oublions l'heure, nous quittons le monde. On ne peut pas penser la réalité sans la situer avec nos repères, où et quand. Quelle heure est-il ? Nous-mêmes, car nous sommes une question.

Autre aspect : la langue. Dans le voyage, même le plus touristique, on cherche à comprendre le monde. La question qui suis-je amène à la question qu'est-ce que je suis.

Dans Critique de la raison pure (1781), Immanuel Kant (1724-1804) se pose trois grandes questions.

- « Que puis-je savoir ? » L'épistémologie, l'étude de la connaissance
- « Que dois-je faire ? » Qu'est-ce que je dois ? Qu'est-ce que je ne dois pas ? Question de la conscience morale
- « Que m'est-il permis d'espérer ? » À quoi bon ? M'est-il permis d'espérer que toutes mes actions justes me donnent une vie meilleure ? Espace de la religion et de la métaphysique
- ◆ Bref, qu'est-ce que l'homme ? Pas dans un sens scientifique, mais quelle est la raison de la présence de cet être au monde ?

Rapport de la foi et la raison : quelque soit la religion, l'homme se soumet à une révélation. Est-il capable de comprendre cette révélation ? La religion répond à la troisième question par un Salut. Le croyant peut affirmer sa foi mais ne peut l'expliquer. Dieu doit-il toujours être raisonnable ? On ne peut prouver son existence avec rationalité.

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.

Descartes, Discours de la méthode

Même les sauvages d'Amérique ont la raison. La **raison** est la faculté de distinguer le vrai du faux. Depuis l'aube de l'humanité, il y a de la philosophie.

III - Naissance de la philosophie

Socrate (-470-399) a vraiment existé, bien qu'il n'ait pas laissé de textes écrits. On le connaît par des témoignages. Platon (-427-347) voulait d'abord être un tragédien, mais il rencontre Socrate, et après il brûle ses écrits pour se destiner à la philosophie. Socrate interpellait et questionnait vivement les gens. Platon éprouve le besoin d'écrire des dialogues, principalement représentant Socrate interpellant les gens. Au départ il voulait juste faire un témoignage, et de plus en plus Socrate va devenir le porte-parole de Platon.

NICIAS — C'est que tu me parais ignorer que tout homme qui est en contact avec Socrate [par la conversation, comme par la parenté] et s'approche de lui pour causer, quel que soit d'ailleurs le sujet qu'il ait mis sur le tapis, se voit infailliblement amené par le tour que prend la conversation à lui faire des confidences sur lui-même, sur son genre de vie actuel et sur sa vie passée, et, [188] une fois qu'il en est arrivé là, il peut être sûr que Socrate ne le lâchera pas qu'il n'ait bien et dûment passé au crible tout ce qu'il lui aura dit. Pour moi, je suis habitué à ses façons et je vois qu'avec lui il faut absolument en passer par là, et je n'en serai pas quitte, moi non plus, j'en suis sûr. J'aime en effet à m'approcher de lui, Lysimaque, et je ne trouve pas du tout mauvais qu'on appelle notre attention sur le mal que nous avons pu faire ou que nous faisons encore. J'estime, au contraire, qu'on devient forcément plus prévoyant pour l'avenir, si l'on ne se dérobe pas à cette épreuve et si l'on veut et juge utile, suivant le mot de Solon, d'apprendre tant qu'on est en vie, au lieu de croire que la raison vient d'elle-même avec l'âge. (...) Je le répète donc : je ne vois, pour ma part, aucun inconvénient à ce que Socrate conduise notre entretien comme il lui plaira. Mais il faut voir ce qu'en pense Lachès.

LACHÈS — (...) Pour Socrate, je ne connais pas ses discours ; mais j'ai déjà, comme je vous l'ai dit, éprouvé sa valeur par ses actions, et, là, je l'ai trouvé digne de tenir de beaux discours avec une sincérité entière. (...) [189] En cela, moi aussi, je suis le précepte de Solon, en le modifiant sur un point : je veux bien apprendre une foule de choses dans ma vieillesse, mais de la bouche d'un honnête homme seulement. Il faut qu'on m'accorde ce point, l'honnêteté du maître (...). Je t'invite donc, Socrate, à m'enseigner et à m'examiner ; de ton côté, tu apprendras ce que je sais. (...)

SOCRATE — Or, ne sommes-nous pas, Lachès, en présence d'un cas pareil, puisque ces deux-ci nous ont appelés à délibérer sur le moyen de rendre leurs fils meilleurs en mettant la vertu dans leurs âmes ?

LACHÈS — En effet.

- Dès lors, ne faut-il pas que nous possédions d'abord la notion de ce qu'est la vertu ? Car si nous n'avions aucune idée de ce que la vertu peut être, comment pourrions-nous donner un conseil à qui que ce soit sur la meilleure manière de l'acquérir ?
 - Cela nous serait impossible, à mon avis, Socrate.
 - Nous disions donc, Lachès, que nous savons ce que c'est que la vertu?

- Oui, nous l'affirmons.
- Mais si nous connaissons une chose, nous pouvons assurément dire ce qu'elle est ?
- Sans doute.
- Ne nous attachons pas tout de suite, mon très bon, à la vertu en général ; ce serait peut-être une tâche excessive. Bornons-nous d'abord à une de ses parties et voyons si nous en avons une connaissance suffisante. Cet examen sera naturellement plus facile pour nous.
 - Faisons comme tu le désires, Socrate.
- Maintenant quelle partie de la vertu choisirons-nous ? Évidemment celle où paraît se rapporter l'apprentissage des armes. D'après l'opinion générale, c'est le courage, n'est-ce pas ?
 - Oui, c'est bien l'opinion générale.
 - Essayons donc d'abord, Lachès, de définir le courage. (...) Qu'est-ce que le courage ?
- Par Zeus, Socrate, ce n'est pas difficile à dire. Quand un homme est déterminé à faire tête à l'ennemi en gardant son rang, sans prendre la fuite, sois sûr que c'est une homme courageux.
- C'est bien dit, Lachès : mais peut-être est-ce moi qui, en m'expliquant peu clairement, suis cause que tu m'as répondu autre chose que ce que je pensais te demander. (...) [191] Sans doute c'est un brave que celui dont tu parles, qui, ferme à son poste, combat l'ennemi.(...) Mais que dire de celui qui combat l'ennemi en fuyant, au lieu de rester à son poste ?
 - Comment, en fuvant?
- Comme les Scythes, par exemple, qui, dit-on, combattent tout aussi bien en fuyant qu'en chargeant. De même Homère, voulant louer les chevaux d'Énée, (...) et à Énée lui-même il a donné précisément cet éloge qu'il était habile à fuir, et dit qu'il savait prévoir la fuite.
- Et avec raison, Socrate ; car il parlait de chars, comme toi, tu parles des cavaliers scythes. La cavalerie des Scythes combat en effet de cette manière, mais la grosse infanterie des Grecs, comme je le dis.
- (...) je n'avais pas bien posé la question. Ce que je voulais apprendre de toi, c'était ce qu'est le courage, non seulement chez les fantassins, mais encore chez les cavaliers et tous les combattants, en général, et non seulement chez les combattants mais encore chez les hommes exposés aux dangers de la mer et chez tous ceux qui sont courageux contre la maladie et contre la pauvreté et contre les périls de la politique ; et j'y ajoute non seulement ceux qui sont braves contre la douleur ou la crainte, mais encore ceux qui résistent fermement aux passions et aux plaisirs, soit qu'ils tiennent bon, soit qu'ils se retournent ; car il y a bien aussi, Lachès, des gens courageux parmi tous ceux-là ? (...) Ma question portait sur la nature du courage et de la lâcheté. Commençons par le courage et essaye de nouveau d'expliquer ce qu'il a d'identique dans tous ces cas. Ne saisis-tu pas encore ce que je veux dire ?
 - Pas très bien
- [192] Je vais m'expliquer autrement. Si, par exemple, je te demandais ce que c'est que la vitesse, laquelle se rencontre dans la course, dans le jeu de la cithare, dans la parole, dans l'étude et dans beaucoup d'autres choses, et qui trouve son emploi dans presque toute action qui vaut la peine qu'on en parle, dans l'exercice de nos mains, de nos jambes, de notre bouche, de notre voix, de notre intelligence... n'entends-tu pas cela comme moi ?
 - Si.
- Si donc on me demandait : Qu'entends-tu, Socrate, par ce que tu appelles vitesse appliquée à tous les cas ? je lui répondrais : j'appelle vitesse la faculté qui exécute beaucoup de choses en peu de temps, qu'il s'agisse de la voix, de la course et de tout le reste.
 - Ta réponse serait juste.
- Maintenant, Lachès, essaie à ton tour de définir le courage. Dis-nous quelle est cette faculté, toujours la même dans le plaisir et dans le chagrin et dans tous les cas où nous venons de dire qu'elle se trouvait, et que nous appelons le courage.
 - Il me semble que c'est une sorte de fermeté d'âme, s'il faut en déterminer la nature dans tous les cas.
- (...) Maintenant voici ce je que pense, moi je ne crois pas que toute fermeté te paraisse courageuse, et voici sur quoi je le conjecture, c'est que je suis à peu près certain, Lachès, que tu ranges le courage parmi les très belles choses.
 - Parmi les plus belles, n'en doute pas.
 - Mais n'est-ce pas la fermeté accompagnée d'intelligence qui est belle et bonne ?
 - Certainement.
 - Et si elle est jointe à la folie ? n'est-elle pas au contraire nuisible et malfaisante ?
 - S1.
 - Alors appelleras-tu belle une pareille chose, une chose qui est nuisible et malfaisante?
 - Ce ne serait pas juste, Socrate.
- Tu ne reconnaîtras donc pas le courage dans cette espèce de fermeté, puisqu'elle n'est pas belle et que le courage est beau ?
 - Tu as raison.
 - Ce serait donc la fermeté intelligente qui, d'après toi, serait le courage ?
 - Il me semble.
- Voyons maintenant en quoi elle est intelligente. (...) [193] Voici à la guerre un homme qui tient ferme, bien résolu à combattre par suite d'un calcul intelligent, car il sait qu'il sera soutenu par d'autres, que les troupes de l'ennemi seront moins nombreuses et moins bonnes que celles de son parti et qu'il aura l'avantage de la position. Cet homme dont la fermeté s'accompagne d'une telle intelligence et de telles préparations, le trouves-tu plus courageux que celui qui dans le camp ennemi est résolu à soutenir fermement son attaque ?
 - C'est l'homme du camp ennemi, Socrate, qui me paraît le plus courageux.

- Cependant sa fermeté est moins intelligente que celle de l'autre.
- C'est vrai.
- Dès lors aussi, celui qui, dans un combat équestre, tient ferme parce qu'il connaît l'équitation, tu le déclareras moins courageux que celui qui tient ferme sans la connaître.
 - Tel est mon avis.
- Et s'il s'agit de descendre dans un puits et de plonger, tous ceux qui, sans y être exercés, consentent à courir fermement un tel risque ou tout autre pareil, tu les déclareras plus courageux que ceux qui le courent parce qu'ils en ont la pratique ?
 - Peut-on dire autre chose, Socrate?
 - Non, si l'on en juge ainsi.
 - C'est bien ainsi que j'en juge.
- Et pourtant, Lachès, la fermeté que ces gens-là montrent à se risquer est moins intelligente que celle de ceux qui se risquent avec art.
 - Évidemment.
- Mais n'avons-nous pas vu précédemment que l'audace et la fermeté dénuées d'intelligence étaient laides et nuisibles ?
 - Si.
 - Et nous étions convenus que le courage était une belle chose.
 - Nous en étions convenus en effet.
 - Or maintenant nous disons au contraire que cette chose laide, la fermeté inintelligente, est le courage.
 - C'est vrai.
 - Est-ce là bien raisonner, à ton avis ?
 - Non, par Zeus, Socrate, ce n'est pas bien. (...)
 - Que faire? Trouves-tu que nous soyons en belle posture?
 - Pas le moins du monde (...).

Platon, *Lachès* (vers -395), trad. Émile Chambry

Socrate est ironique. Il demande à quelqu'un s'il sait quelque chose. La personne répond oui, et s'ensuit un examen durant lequel elle doit définir car elle prétend savoir. Il se dit sage-femme d'esprit car il fait accoucher les idées et regarde si ça tient ou pas. L'art d'accoucher, c'est la **maïeutique**. Socrate doit être prudent dans le conduite du dialogue, mais aussi très ferme. « Je me suis sans doute trompé » est une phrase ironique où il affirme sa supériorité : il ne s'est pas trompé et l'autre n'a rien compris.

Socrate est un événement. À l'Académie, il enseigne son système. Il était populaire, mais aura un procès vers 70 ans : il est accusé d'impiété (c'est courant pour les philosophes) et de dégrader la jeunesse. Il décide de se défendre lui-même. Dans *L'apologie de Socrate*, Platon reprend presque exactement ce qu'il dit. Tout le monde s'émeut lorsqu'on le condamne à mort. On essaie d'organiser une évasion, ça arrange tout le monde. Il refuse de s'évader car il a toujours été d'accord avec les lois d'Athènes. C'est dans *Le Criton* que Platon relate les derniers instants de la vie de Socrate, Criton étant le nom du garde censé l'aider à partir. Dans *Le Phédon*, Platon raconte son exécution, on tuait en forçant à boire la ciguë. Il se demande qu'est-ce que la mort. Ses amis pleurent, et il ne comprend pas pourquoi ils pleurent. Il meurt en disant que nous avons tous une dette.

C'est une question constante sur la connaissance. La recherche du vrai amène à la recherche du juste. L'accomplissement de la recherche caractérise ce qu'on appelle la σοφια (la sagesse). Socrate dit toujours qu'il n'est pas sage car il n'a pas le savoir mais il aime la sagesse. La φιλοσοφια, c'est l'amour de la sagesse.

[20d] Socrate - « Je le reconnais, Athéniens, je possède une science ; et c'est ce qui m'a valu [ma] réputation [de savant]. Quelle sorte de science ? celle qui est, je crois, la science propre à l'homme. (...)

[20e] Maintenant, n'allez pas murmurer, Athéniens, si je vous parais présomptueux. Ce que je vais alléguer n'est pas de moi. Je m'en référerai à quelqu'un qu'on peut croire sur parole. Le témoin qui attestera ma science, si j'en ai une, et ce qu'elle est, c'est le dieu qui est à Delphes. Vous connaissez certainement Chéréphon. [21a] Lui et moi, nous étions amis d'enfance, et il était aussi des amis du peuple ; il prit part avec vous à l'exil que vous savez et il revint ici avec vous. Vous n'ignorez pas quel était son caractère, combien passionné pour tout ce qu'il entreprenait. Or, un jour qu'il était allé à Delphes, il osa poser au dieu la question que voici – de grâce, juges, ne vous récriez pas en l'entendant – il demanda donc s'il y avait quelqu'un de plus savant que moi. Or la Pythie lui répondit que nul n'était plus savait. (...)

Apprenez à présent pourquoi je vous en parle. [21b] C'est que j'ai à vous expliquer d'où m'est venue cette fausse réputation. Lorsque je connus cet oracle, je me dis à moi-même : « Voyons, que signifie la parole du dieu ? Quel sens y est caché ? J'ai conscience, moi, que je ne suis savant ni peu ni beaucoup. Que veut-il donc dire, quand il affirme que je suis le plus savant ? Il ne parle pourtant pas contre la vérité, cela ne lui est pas possible. » Longtemps je demeurai sans y rien comprendre. Enfin, bien à contre-cœur, je me décidai à vérifier la chose de la façon suivante.

J'allai trouver un des hommes qui passaient pour savants [21c], certain que je pourrai là, ou nulle part, contrôler l'oracle et ensuite lui dire nettement : « Voilà quelqu'un qui est plus savant que moi, et toi, tu m'as proclamé plus savant. » J'examinai donc à fond mon homme ; - inutile de le nommer ; c'était un de nos hommes d'État ; - or, à l'épreuve, en causant avec lui, voici l'impression que j'ai eue, Athéniens. Il me parut que ce personnage semblait savant à

beaucoup de gens et surtout à lui-même, mais qu'il ne l'était aucunement. Et alors, j'essayais de lui [21d] démontrer qu'en se croyant savant il ne l'était pas. Le résultat fut que je m'attirai son inimitié, et aussi celle de plusieurs des assistants. Je me retirai, en me disant : « À tout prendre, je suis plus savant que lui. En effet, il se peut que ni l'un ni l'autre de nous ne sache rien de bon ; seulement, lui croit qu'il sait, bien qu'il ne sache pas ; tandis que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus rien savoir. Il me semble, en somme, que je suis un peu plus savant que lui, en ceci du moins que je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas. » Après cela, j'en allai trouver un [21e] second, un de ceux qui passaient pour encore plus savants. Et mon impression fut la même. Du coup, je m'attirai aussi l'inimitié de celui-ci et de plusieurs autres.

Je continuai néanmoins, tout en comprenant, non sans regret ni inquiétude, que je me faisais des ennemis ; mais je me croyais obligé de mettre au-dessus de tout le service du dieu. Il me fallait donc aller, toujours en quête du sens de l'oracle, vers tous ceux [22a] qui passaient pour posséder quelque savoir. Or, par le chien, Athéniens, - car je vous dois la vérité, - voici à peu près ce qui m'advint. Les plus renommés me parurent, à peu d'exceptions près, les plus en défaut, en les examinant selon la pensée du dieu ; tandis que d'autres, qui passaient pour inférieurs, me semblèrent plus sains d'esprit. Cette tournée d'enquête, je suis tenu de vous la raconter, car ce fut vraiment un cycle de travaux que j'accomplissais pour vérifier l'oracle. [22b] Après les hommes d'État, j'allai trouver les poètes, auteurs de tragédies, faiseurs de dithyrambes et autres, me disant que, cette fois, je prendrais sur le fait l'infériorité de mon savoir. Emportant donc avec moi ceux de leurs poèmes qu'ils me paraissaient avoir le plus travaillés, je leur demandais de me les expliquer ; c'était en même temps un moyen de m'instruire auprès d'eux. (...) Eh bien, tous ceux qui étaient là présents, ou peu s'en faut, auraient parlé mieux que ces auteurs mêmes sur leurs propres œuvres. En peu de temps donc, voici ce que je fus amené à penser des poètes aussi : leurs créations étaient dues, non à leur savoir, [22c] mais à un don naturel, à une inspiration divine analogue à celle des prophètes et des devins. Ceux-là également disent beaucoup de belles choses, mais ils n'ont pas la science de ce qu'ils disent. Tel est aussi, je m'en suis convaincu, le cas des poètes. Et, en même temps, je m'apercus qu'ils croyaient, en raison de leur talent, être les plus savants des hommes en beaucoup d'autres choses, sans l'être le moins du monde. Je les quittai alors, pensant que j'avais sur eux le même avantage que sur les hommes d'État.

Pour finir, je me rendis auprès des artisans. Car j'avais conscience que je ne savais à peu près rien et j'étais sûr de trouver en [22d] eux des hommes qui savaient beaucoup de belles choses. Sur ce point, je ne fus pas trompé : ils savaient en effet des choses que je ne savais pas, et, en cela, ils étaient plus savants que moi. Seulement, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes. Parce qu'ils pratiquaient excellemment leur métier, chacun d'eux croyait tout connaître, jusqu'aux choses les plus difficiles, [22e] et cette illusion masquait leur savoir réel. De telle sorte que, pour justifier l'oracle, j'en venais à me demander si je n'aimais pas mieux être tel que j'étais, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance, que d'avoir, comme eux, l'ignorance avec le savoir. Et je répondais à l'oracle ainsi qu'à moi-même qu'il valait pour mieux être tel que j'étais.

Telle fut, Athéniens, l'enquête qui m'a fait tant d'ennemis, [23a] des ennemis très passionnés, très malfaisants, qui ont propagé tant de calomnies et m'ont fait ce renom de savant. Car, chaque fois que je convainc quelqu'un d'ignorance, les assistants s'imaginent que je sais tout ce qu'il ignore. En réalité, juges, c'est probablement le dieu qui le sait, et, par cet oracle, il a voulu déclarer que la science humaine est peu de chose ou même qu'elle n'est rien. (...) [23b] Cette enquête, je la continue, aujourd'hui encore, à travers la ville, j'interroge, selon la pensée du dieu, quiconque, citoyen ou étranger, me paraît savant. Et quand il me semble qu'il ne l'est pas, c'est pour donner raison au dieu que je mets en lumière son ignorance. Tout mon temps se passe à cela (...).

Platon, Apologie de Socrate, vers -390, trad. Émile Chambry

Le procès est public : tout le monde y assiste. C'est le seul discours de Socrate dont on dispose. Les grecs avaient une bonne mémoire, ce qui fait que le discours rapporté est presque le même. Son but est d'expliquer les raisons de l'hostilité dans ses accusations :

- Il est impie, il ne croit pas dans les dieux d'Athènes, sa foi n'est pas la bonne.
- Il répand de faux savoirs sur certains dieux, il est menaçant car il sait des choses qu'il ne dit pas et qui sont interdites.
- Il a une mauvaise influence, il corrompt la jeunesse.

Il se défend contre ces trois chefs d'accusation en même temps. Ce texte évalue le savoir de l'homme, la valeur et la nature de la philosophie. La Pythie de Delphes est l'oracle d'Apollon (l'oracle est la personne qui rapporte la parole divine). On lui pose des questions, et elle sort des paroles mystérieuses. Il prend pour témoin le dieu de Delphes (alors qu'il est à Athènes : c'est de la provocation !). Selon l'oracle delphique, « nul n'est plus savant que Socrate ». Premièrement, le dieu dit la vérité. Secondement, cela provoque son étonnement. C'est un événement qui rend impossible une certaine conscience de Socrate sur lui-même : il est savant à présent, point barre. Il cherche à interpréter le sens caché, le sens premier n'était pas le vrai, c'est une énigme.

Il fait face à une contradiction, un problème. D'une part, je ne suis pas savant. D'autre part, je suis le plus savant. Les deux phrases sont vraies : cela crée la dynamique d'un questionnement. Il cherche à savoir en quoi il est le plus savant. Il mène son enquête en trois temps, toujours en cherchant un homme savant qu'il ne trouve pas, d'abord chez les politiques, puis chez les artistes, enfin chez les artisans. Le premier, il l'humilie en public en lui démontrant que la prétention au savoir est toujours une prétention au pouvoir : c'est très politique.

Il montre à tous que l'homme politique ne sait pas ce qu'il croit savoir. Il lui fait perdre du pouvoir. Il expose ensuite sa doctrine : il sait qu'il ne sait pas tandis que les autres n'ont pas conscience de leur ignorance. En cela, il a un savoir de plus que les autres : il est le plus savant. Le savoir n'est plus de posséder la connaissance. Le point de départ du savoir est la conscience, la **lucidité** et non pas la mémoire, les données. Celui qui connaît clairement quel est son savoir et ses limites est savant. Les autres ignorent qu'ils ignorent, ils sont donc certains de savoir, ils sont aveugles.

Socrate enseigne aux autres qu'ils ne savent pas. La lucidité est la claire conscience de la mesure de son savoir : c'est l'interprétation de la parole de l'oracle, il a au moins cette qualité. La philosophie est le désir de la sagesse, ce qui place le philosophe en situation d'ignorance : il tend vers le savoir, il ne le détient pas. Le philosophe veut être sage, il n'est pas sage.

Selon lui, les poètes sont pareils. Ils n'apprennent pas la poésie : l'inspiration est divine, naturelle. Cependant, ils ignorent aussi leur ignorance. Ce n'est qu'aux artisans qu'il reconnaît une connaissance supérieure. L'illusion dissimule toutefois la véritable compétence. Par leur ignorance, ils perdent leur savoir réel. Leur situation est pire : leur ignorance est mêlée avec leur savoir, il y a donc une confusion. Socrate dit qu'il est meilleur qu'eux car il arrive à distinguer. Conclusion : les hommes ne savent rien.

Sur le temple de Delphes, il y avait une parole du dieu : « Connais-toi toi-même. ». Il s'adresse aux mortels : prenez conscience de votre mortalité. Dans le message à Socrate, c'est une ironie douloureuse : l'homme est fini, il ne sait rien. La science « propre à l'homme » est infiniment inférieure à celle des dieux. L'interprétation, c'est découvrir l'importance d'un énoncé.

- Socrate est le plus savant.
- Redéfinition du savoir dans la distinction entre ignorance et connaissance, grâce à la lucidité.
- La connaissance humaine en général est nulle.

Quelques remarques historiques. Il existe deux courants de pensée fondamentaux dont Socrate cherche à se distinguer.

1 - Les sophistes

C'est un ensemble de professeurs qui vont avoir un très grand succès, dans le contexte de la démocratie.

En -508 arrive au pouvoir le tyran **Clisthène**. À l'époque, le tyran désigne celui qui détient le pouvoir. Clisthène est un bon tyran. Il a tenté de nombreuses réformes politiques qui vont grandement marquer la ville. Pour lui, il n'y a pas de forme politique stable, il y a toujours des conflits. Il veut travailler de l'intérieur le gouvernement. Le résultat est extraordinaire. Il fonde des institutions qui rassemblent le peuple. Sa méthode :

- Il fonde des **tribus** pour que des personnes de chaque endroit différent (quartier d'Athènes, ville intérieure, port, etc) soient soucieuses des autres. Les tribus sont égales et doivent appartenir à un **dème** (une ville ou un village). Il fonde donc un rangement administratif de la population.
- Ça fait environ 30 000 citoyens. Un citoyen est un homme, né d'un père citoyen, âgé de 18 ans, et inscrit. Cela exclut les métèques (étranger résidant dans la ville) et les esclaves.
- Il crée des instances où le pouvoir va se constituer :
 - L'ηλιη (le **Tribunal**), lieu où l'on rend la justice, qui a notamment jugé Socrate. C'est un tribunal populaire de 6 000 membres d'au moins 30 ans. Ils sont 600 par tribu. Lors des procès, des personnes sont tirées au sort pour faire environ 200 juges. Ils font des procès sur tout et n'importe quoi.
 - La βουλη (le **Conseil**) où s'élaborent la décision politique. Ses membres sont tirés au sort pour un an, 50 par tribu. L'année est divisée en 10 parties, et ce sont certains qui exercent le gouvernement pendant une partie, et ça tourne. Les **prytanes** sont les responsables de l'organisation du Conseil pour ce dixième d'année. Les décisions sont prises au vote : il s'agit d'une démocratie participative et non représentative. Il doit parfois se poser des questions douloureuses telles que celle de l'**ostracisme** (l'exil forcé). Dans ce cas, on fait appel à...
 - L'εκκλεσια (l'Assemblée) qui rassemble tous les citoyens. Ils débattent ensemble et votent avec des jetons. Il y avait un quorum (nombre minimum de personnes) de 6 000 citoyens.
 Périclès, le grand stratège (chef de guerre) athénien, a eu une autorité politique très forte, mais pas de véritable poste. Dans Histoire de la guerre du Péloponnèse, Thucydide rapporte le discours de Périclès qui fait l'éloge de la démocratie athénienne, les grecs se mettant à

aimer les discours.

Les sophistes arrivent pour enseigner le discours et apprendre à argumenter. Le souci des nouveaux est de ne pas perdre la face et de savoir se tenir. Les sophistes sont des grecs mais pas nécessairement des athéniens. Ces professeurs se baladent, ils n'ont pas d'école fixe. On peut prendre l'exemple de **Protagoras** (-485-411) et de ses antilogies, qui consistent à retourner les arguments pour en arguments contre. Ces sophistes sont nécessaires, mais leur habileté est inquiétante. Socrate passe sa vie à les combattre. Il n'enseignait rien et ne se faisait pas payer : pour lui, être salarié est ne pas être libre de parole.

2 - Les physiciens

La démocratie est le pouvoir aux dèmes. Socrate est en écart avec son époque car il s'oppose aux sophistes, mais en même temps, il est bien de son temps, car il argumente bien. La rhétorique enseigne le beauparler, les sophistes l'argumentation. Socrate est en **dissension** avec les deux. Il fonde un lycée de savants. Ceux-ci prétendent connaître l'origine de la nature : ce qui est sous l'intervention de l'homme. Les grecs cherchaient les causes de la nature dans les **éléments**.

Thalès (-624-544), rapporté par Diogène Laërce, enseigne que tout est à penser à partir de l'eau. Pensée contestée par ceux qui disent que c'est le feu, l'air, etc. **Pythagore** (-570-490) pense que tout est fait de nombre, que les **nombres** sont réels. Il a un énorme succès. Une autre star, **Anaxagore** (-500-428), pense que la base de toute chose est le noüs, tout est fait par l'**esprit**. Socrate était un fan d'Anaxagore car il remplace le pourquoi par le comment et il ne parle pas de la cause. Socrate est encore différent : il cherche la raison. Anaxagore détient le savoir de la cause prochaine, mais pas la question du principe, du pourquoi.

SOCRATE — Eh bien après cela, dis-je, compare notre nature, considérée sous le rapport de l'éducation et du manque d'éducation, à la situation suivante. Voici des hommes dans une habitation souterraine en forme de grotte, qui a son entrée en longueur, ouvrant à la lumière du jour l'ensemble de la grotte ; ils y sont depuis leur enfance, les jambes et la nuque pris dans des liens qui les obligent à rester sur place et à ne regarder que vers l'avant, incapables qu'ils sont, à cause du lien, de tourner la tête ; leur parvient la lumière d'un feu qui brûle en haut et au loin, derrière eux ; et entre le feu et les hommes enchaînés, une route dans la hauteur, le long de laquelle voici qu'un muret a été élevé, de la même façon que les démonstrateurs de marionnettes disposent de cloisons qui les séparent des gens ; c'est par-dessus qu'ils montrent leurs merveilles.

GLAUCON — Je vois, dit-il.

- Vois aussi, le long de ce muret, des hommes qui portent des objets fabriqués de toute sorte qui dépassent du muret, des statues d'hommes et d'autres êtres vivants, façonnées en pierre, en bois, et en toutes matières ; parmi ces porteurs, comme il est normal, les uns parlent, et les autres se taisent.
 - C'est une image étrange que tu décris là, dit-il, et d'étranges prisonniers.
- Semblables à nous, dis-je. Pour commencer, en effet, crois-tu que de tels hommes auraient pu voir quoi que ce soit d'autre, d'eux-mêmes et les uns des autres, que les ombres qui, sous l'effet du feu, se projettent sur la paroi de la grotte en face d'eux ?
- Comment auraient-ils fait, dit-il, puisqu'ils ont été contraints, tout au long de leur vie, de garder la tête immobile ?
 - Et en ce qui concerne les objets transportés ? n'est-ce pas la même chose ?
 - Bien sûr que si.
- Alors, s'ils étaient à même de parler les uns avec les autres, ne crois-tu pas qu'ils considéreraient ce qu'ils verraient comme ce qui est réellement ?
 - Si, nécessairement.
- Et que se passerait-il si la prison comportait aussi un écho venant de la paroi d'en face ? Chaque fois que l'un de ceux qui passent émettrait un son, crois-tu qu'ils penseraient que ce qui l'émet est autre chose que l'ombre qui passe ?
 - Non, par Zeus, je ne le crois pas, dit-il.
- Dès lors, dis-je, de tels hommes considéreraient que le vrai n'est absolument rien d'autre que l'ensemble des ombres des objets fabriqués.
 - Très nécessairement, dit-il.
- Examine alors, dis-je, ce qui se passerait si on les détachait de leurs liens et si on les guérissait de leur égarement, au cas où de façon naturelle les choses se passeraient à peu près comme suit. Chaque fois que l'un d'eux serait détaché, et serait contraint de se lever immédiatement, de retourner la tête, de marcher, et de regarder la lumière, à chacun de ces gestes il souffrirait, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer les choses dont tout à l'heure il voyait les ombres ; que crois-tu qu'il répondrait, si on lui disait que tout à l'heure il ne voyait que des sottises, tandis qu'à présent qu'il se trouve un peu plus près de ce qui est réellement, et qu'il est tourné vers ce qui est plus réel, il voit plus correctement ? Surtout si, en lui montrant chacune des choses qui passent, on lui demandait ce qu'elle est, en le contraignant à répondre ? Ne crois-tu pas qu'il serait perdu, et qu'il considérerait que ce qu'il voyait tout à l'heure était plus vrai que ce qu'on lui montre à présent ?
 - Bien plus vrai, dit-il.
 - Et de plus, si on le contraignait aussi à tourner les yeux vers la lumière elle-même, n'aurait-il pas mal aux yeux, et

ne la fuirait-il pas pour se retourner vers les choses qu'il est capable de distinguer, en considérant ces dernières comme réellement plus nettes que celles qu'on lui montre ?

- Si, c'est cela, dit-il.
- Et si on l'arrachait de là par la force, dis-je, en le faisant monter par la pente rocailleuse et raide, et si on ne le lâchait pas avant de l'avoir tiré dehors jusqu'à la lumière du soleil, n'en souffrirait-il pas, et ne s'indignerait-il pas d'être traîné de la sorte ? et lorsqu'il arriverait à la lumière, les yeux inondés de l'éclat du jour, serait-il capable de voir ne fûtce qu'une seule des choses qu'à présent on lui dirait être vraies ?
 - Non, il ne le serait pas, dit-il, en tout cas pas tout de suite.
- Oui, je crois qu'il aurait besoin d'accoutumance pour voir les choses de là-haut. Pour commencer ce seraient les ombres qu'il distinguerait plus facilement, et après cela, sur les eaux, les images des hommes et celles "des autres réalités qui s'y reflètent, et plus tard encore ces réalités elles-mêmes. À la suite de quoi il serait capable de contempler plus facilement, de nuit, les objets qui sont dans le ciel, et le ciel lui-même, en tournant les yeux vers la lumière des astres et de la lune, que de regarder, de jour, le soleil et la lumière du soleil.
 - Forcément.
- Alors je crois que c'est seulement pour finir qu'il se montrerait capable de distinguer le soleil, non pas ses apparitions sur les eaux ou en un lieu qui n'est pas le sien, mais lui-même en lui-même, dans la région qui lui est propre, et de le contempler tel qu'il est.
 - Nécessairement, dit-il.
- Et après cela, dès lors, il conclurait, grâce à un raisonnement au sujet du soleil, que c'est lui qui procure les saisons et les années, et qui régit tout ce qui est dans le lieu du visible, et qui aussi, d'une certaine façon, c est cause de tout ce qu'ils voyaient là-bas.
 - Il est clair, dit-il, que c'est à cela qu'il en viendrait ensuite.
- Mais dis-moi : ne crois-tu pas que, se souvenant de sa première résidence, et de la "sagesse" de là-bas, et de ses codétenus d'alors, il s'estimerait heureux du changement, tandis qu'eux il les plaindrait ?
 - Si, certainement.
- Les honneurs et les louanges qu'ils pouvaient alors recevoir les uns des autres, et les privilèges réservés à celui qui distinguait de la façon la plus aiguë les choses qui passaient, et se rappelait le mieux lesquelles passaient habituellement avant les autres, lesquelles après, et lesquelles ensemble, et qui sur cette base devinait de la façon la plus efficace laquelle allait venir, te semble-t-il qu'il aurait du désir pour ces avantages-là, et qu'il jalouserait ceux qui, chez ces gens-là, sont honorés et exercent le pouvoir ? ou bien qu'il éprouverait ce dont parle Homère, et préférerait de loin, "étant aide-laboureur, être aux gages d'un autre homme, un sans-terre..." et subir tout au monde plutôt que se fonder ainsi sur les apparences, et vivre de cette façon-là ?
 - Je le crois pour ma part, dit-il : il accepterait de tout subir, plutôt que de vivre de cette façon-là.
- Alors représente-toi aussi ceci, dis-je, si un tel homme redescendait s'asseoir à la même place, n'aurait-il pas les yeux emplis d'obscurité, pour être venu subitement du plein soleil ?
 - Si, certainement, dit-il.
- Alors s'il lui fallait à nouveau émettre des jugements sur les ombres de là-bas, dans une compétition avec ces hommes-là qui n'ont pas cessé d'être prisonniers, au moment où lui est aveuglé, avant que ses yeux ne se soient remis, et alors que le temps nécessaire pour l'accoutumance serait loin d'être négligeable, ne prêterait-il pas à rire, et ne ferait-il pas dire de lui : pour être monté là-haut, le voici qui revient avec les yeux abîmés ? et : ce n'est même pas la peine d'essayer d'aller là-haut ? Quant à celui qui entreprendrait de les détacher et de les mener en-haut, s'ils pouvaient d'une façon ou d'une autre s'emparer de lui et le tuer, ne le tueraient-ils pas ?
 - Si, certainement, dit-il.
- Eh bien c'est cette image, dis-je, mon ami Glaucon, qu'il faut appliquer intégralement à ce dont nous parlions auparavant : en assimilant la région qui apparaît grâce à la vue au séjour dans la prison, et la lumière du feu en elle à la puissance du soleil, et en rapportant la montée vers le haut et la contemplation des choses d'en-haut à la montée de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne seras pas loin de ce que je vise, en tout cas, puisque c'est cela que tu désires entendre. Un dieu seul sait peut-être si cette visée se trouve correspondre à la vérité. Voilà donc comment m'apparaissent les choses : dans le connaissable, ce qui est au terme, c'est l'idée du bien, et on a du mal à la voir, mais une fois qu'on l'a vue on doit conclure que c'est elle, à coup sûr, qui est pour toutes choses la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau, elle qui dans le visible a donné naissance à la lumière et à celui qui en est le maître, elle qui dans l'intelligible, étant maîtresse elle-même, procure vérité et intelligence ; et que c'est elle que doit voir celui qui veut agir de manière sensée, soit dans sa vie personnelle, soit dans la vie publique.
 - Je le crois avec toi moi aussi, dit-il, en tout cas pour autant que j'en suis capable.
- Alors va, dis-je, crois avec moi aussi ce qui suit : ne t'étonne pas que ceux qui sont allés là-bas ne consentent pas à s'occuper des affaires des hommes, mais que ce dont leurs âmes ont envie, ce soit d'être sans cesse là-haut. On pouvait bien s'attendre qu'il en soit ainsi, si là aussi les choses se modèlent sur l'image décrite auparavant.
 - On pouvait certes s'y attendre, dit-il.
- Mais voyons : crois-tu qu'il y ait à s'étonner, dis-je, si quelqu'un qui est passé des contemplations divines aux malheurs humains se montre dépourvu d'aisance et paraît bien risible, lorsque encore aveuglé, et avant d'avoir pu suffisamment s'habituer à l'obscurité autour de lui, il est contraint d'entrer en compétition devant les tribunaux, ou dans quelque autre lieu, au sujet des ombres de ce qui est juste, ou des figurines dont ce sont les ombres, et de disputer sur la façon dont ces choses sont conçues par ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même ?
 - Cela n'est nullement étonnant, dit-il.
 - Un homme, en tout cas un homme pourvu de bon sens, dis-je, se souviendrait que c'est de deux façons et à partir

de deux causes que les troubles des yeux se produisent : lorsqu'ils passent de la lumière à l'obscurité, ou de l'obscurité à la lumière. Et, considérant que la même chose se produit aussi pour l'âme, chaque fois qu'il en verrait une troublée et incapable de distinguer quelque objet, il ne rirait pas de façon inconsidérée, mais examinerait si, venue d'une vie plus lumineuse, c'est par manque d'accoutumance qu'elle est dans le noir, ou si, passant d'une plus grande ignorance à un état plus lumineux, elle a été frappée d'éblouissement par ce qui est plus brillant ; dès lors il estimerait la première heureuse d'éprouver cela et de vivre ainsi, et plaindrait la seconde ; et au cas où il voudrait rire de cette dernière, son rire serait moins ridicule que s'il visait l'âme qui vient d'en haut, de la lumière.

— Ce que tu dis là est très approprié, dit-il.

Platon, La République, Livre VII (vers -385), trad. Émile Chambry

C'est Platon qui parle sous le nom de Socrate. Il pose la question de l'**éducation**, la π αιδεια, la formation du jeune grec. Cette caverne représente la culture, le travail, c'est-à-dire le processus durant lequel je me transforme, j'adviens à mon humanité, ma conscience.

Les prisonniers ont toujours vu des ombres. Ils croient savoir, puisqu'ils n'ont pas conscience qu'ils ne voient que des ombres, bref, ils ignorent qu'ils ignorent. La différence entre l'image de Platon et Matrix : dans Matrix, il y a un complot de gens derrière le muret qui projettent les ombres, dans Platon, on s'en fiche. On veut savoir si les prisonniers sont dans le réel ou non. Dans la première partie du texte, c'est une description de la situation. Dans la deuxième partie, il décrit une tentative de sortie. Il y a une dimension désagréable lorsqu'on le sort de l'ombre : c'est une contrainte. Il souffre, c'est violent, il voit tellement de lumière qu'il ne voit rien, et quand on lui explique tout, il ne comprend absolument rien. Quand il reste près du feu, il veut revenir à sa place. Le second temps de la libération, c'est quand il sort dehors, et la lumière du soleil est bien trop violente. Pourtant c'est une réussite, il est enfin capable de comprendre ce qui se passait dans la caverne. Il y a un progrès dans son rapprochement de la lumière, par degrés. Il comprend d'abord les ombres, ensuite les reflets sur les eaux, puis enfin les objets eux-mêmes. Mais ce n'est pas tout, le regard va se poser sur la question du principe de la vision et du visible. Il regarde d'abord le ciel, qui est une ombre, mais aussi ensuite la lumière de la lune, pour arriver à celle du soleil. Cela nous rapproche du principe du visible. Dans un raisonnement par analogie, il déduit que le soleil régit tout : il n'est alors plus aveugle. Il change ensuite de point de repère. Politiquement, il est en écart avec les autres prisonniers. Platon dit que celui qui possède un savoir d'ombre ne vaut rien. Celui qui est sorti et qui redescend dans la caverne pour reprendre sa place sera aveugle. Il va être ridicule et sembler idiot aux yeux des autres. Il parle aussi de celui qui l'a libéré. S'il en libère plusieurs, ils feraient leur possible pour le tuer et se défendre. C'est un hommage à Socrate : celui qui cherche à arracher les gens de leur place, à leur faire voir le réel, mais aussi l'aspect ridicule de Socrate qui n'était pas doué. Il ne détient pas le savoir : il montre le savoir aux autres. Le ridicule peut cacher un très grand savoir.

Selon Platon, si on veut comprendre le **sensible** (les ombres, ce que nos sens reconnaissent), il faut s'en détourner et chercher ce qui est purement de l'esprit : l'**intelligible**. Pour lui une idée est une réalité. L'**idéalisme** n'est pas une séparation de la réalité, car c'est seulement quand on est près de l'idée qu'on est près du réel. L'idée est ce qui est identique sous toutes les formes. Son espoir est de définir le réel en idée. Le réel, c'est ce qui est permanent, l'idée en soi. La θεορια, c'est la **contemplation**. Le soleil, c'est l'idée : ça ne se touche pas, ça se contemple. **Connaître**, c'est se détourner de l'ombre et atteindre l'idée. **Savoir**, c'est trouver le permanent. Exemple de physique : le centre de gravité d'un objet est réel, mais il ne se voit pas. Le physicien est dans l'abstrait, dans l'intelligible. Celui le plus proche du réel fait d'abord l'expérience dans sa tête avant.

L'exemple du lit. Le lit dans lequel on se couche, il est réel car on le voit, on le touche, il est sensible. Mais on ne sait pas par quel principe il est. L'artisan qui l'a fait a dû réfléchir avant de le faire : il a consulté l'idée du lit, son **modèle**. Chaque lit est une copie de l'idée de lit. Mon lit n'a d'être que parce qu'il participe de l'idée de lit. Par exemple, l'image d'un lit produite par le peintre est une copie de la copie. Pour savoir ce qu'est un lit, il faut le définir par la pensée. Pour un platonicien, un objet existe dans l'idée. L'artisan qui n'a pas l'idée du lit fait un lit bancal. Le réel et le **vrai** sont ce qui s'accorde avec ce qui doit être : c'est l'**authentique**. Un lit bancal n'est pas authentique, l'idée n'a pas été assez travaillée. On ne trouve l'idée que dans l'intelligible, dans l'esprit. La philosophie, c'est chercher l'idée.

Dans la dernière partie, il y a deux personnes présentées : une ridicule car infiniment plus savante que le commun, l'autre qui découvre semble aussi idiot alors qu'on devrait le féliciter de comprendre. Ce texte de l'allégorie de la caverne est un un texte fondateur.

En conclusion, le réel est ce qui se donne toujours résistant à l'esprit. Un éléphant rose est irréel : ce qui est incohérent est irréel. La raison et le réel sont inséparables. Ce qui est **abstrait** se définit comme ce qui est séparé, on fait abstraction du support (abstraire le rouge, c'est parler de la couleur rouge tout court). Ce qui est **concret**, c'est précis, c'est ce rouge-là, avec ces caractéristiques, à ce moment-là, sous tel éclairage, sous cet angle...

Ce qu'il y a d'effectif dans le monde, c'est l'idée.

Platon

Le réel, est-ce la raison ou la déraison ? Car sur Terre, il existe bien de la folie. Avec la parole du dieu de Delphes, Socrate s'approche de la sagesse. Avec sa mission d'interroger les gens, il a déjà compris la parole. Pour devenir sage, il faut déjà l'être! Pour interpréter un sens caché, il faut déjà le connaître. Quand son ami lui rapporte la parole de la Pythie, il s'étonne car il perçoit déjà son sens. Selon Kant, apprendre la philosophie, c'est impossible, alors on doit apprendre à philosopher. La philosophie n'est pas définitivement close. Philosopher, c'est chercher l'idée que l'on construit, et veiller à la source toute chose. Il donne trois maximes du sens commun, à prendre comme conseils.

- « Penser par soi-même », la pensée autonome, mascotte des Lumières
- « Penser en étant en accord avec soi », la pensée cohérente
- « Penser en se mettant à la place de tout autre », la pensée élargie et objective

L'existence et <u>le temps</u>

Qui suis-je ? Quelle est mon identité ? Le sujet n'existe pas sans autrui. Ne pas être nécessaire, c'est être contingent. Ce qui est nécessaire, c'est ce qui ne peut être autrement. Découvrir que je suis, c'est découvrir qu'on est contingent. On se rend compte qu'on aurait pu ne pas être...

Plan du chapitre

L'existence et le temps, 14

- I Qui suis-je? Que suis-je? Existence et contingence, 14
 - 1 L'existence, 14
 - 2 Le temps, 15
 - a L'irréversibilité, 15
 - b Le devenir, 16
 - c L'être du temps, 17
 - d La mort et l'existence, 18
 - 3 Sens et existence, 20
 - a L'absurde, 20
 - b Pari et existence, 21
 - c Bilan : bonheur et épreuve de la temporalité, 23

I - Qui suis-je ? Que suis-je ? Existence et contingence

1 - L'existence

Dehors. Tout est dehors : les arbres sur le quai, les deux maisons du pont, qui rosissent la nuit, le galop figé d'Henri IV au-dessus de ma tête : tout ce qui pèse. Au dedans, rien, pas même une fumée, il n'y a pas de dedans, il n'y a rien. Moi: rien. « Je suis libre », se dit-il, la bouche sèche.

Au milieu du Pont-Neuf, il s'arrêta, il se mit à rire : « cette liberté, je l'ai cherchée bien loin ; elle était si proche que je ne pouvais pas la voir, que je ne peux pas la toucher, elle n'était que moi. Je suis ma liberté. » Il avait espéré qu'un jour il serait comblé de joie, percé de part en part par la foudre. Mais il n'y avait ni foudre ni joie : seulement ce dénuement, ce vide saisi de vertige devant lui-même, cette angoisse que sa propre transparence empêchait à tout jamais de se voir. Il étendit ses mains et les promena lentement sur la pierre de la balustrade, elle était rugueuse, crevassée, une éponge pétrifiée, chaude encore du soleil de l'après-midi. Elle était là : une plénitude. Il aurait voulu s'accrocher à cette pierre, se fondre à elle, se remplir de son opacité, de son repos. Mais elle ne pouvait lui être d'aucun secours : elle était dehors, pour toujours. Il y avait ses mains, pourtant, sur la balustrade blanche : quand il les regardait, elles semblaient de bronze. Mais, justement parce qu'il pouvait les regarder, elles n'étaient plus à lui, c'étaient les mains d'un autre, dehors, comme les arbres, comme les reflets qui tremblaient dans la Seine, des mains coupées. Il ferma les yeux et elles redevinrent siennes : il n'y eut plus contre la pierre chaude qu'un petit goût acide et familier, un petit goût de fourmi très négligeable. « Mes mains : l'inappréciable distance qui me révèle les choses et m'en sépare pour toujours. Je ne suis rien, je n'ai rien. Aussi inséparable du monde que la lumière et pourtant exilé, comme la lumière, glissant à la surface des pierres et de l'eau, sans que rien, jamais ne m'accroche ou ne m'ensable. Dehors. Dehors. Hors du monde, hors du passé, hors de moi-même : la liberté c'est l'exil et je suis condamné à être libre. »

Il fit quelques pas, s'arrêta de nouveau, s'assit sur la balustrade et regarda couler l'eau. « Et qu'est-ce que je vais faire de toute cette liberté ? Qu'est-ce que je vais faire de moi ? »

Sartre, Le Sursis, 1945, tome II des Chemins de la liberté

C'est un texte construit sur la distinction **dehors** / **dedans**. Or, il y a une remise en cause, car le dedans est du rien. Il n'y a que du dehors. Il y a aussi l'opposition **vide** / **plein**. La pierre, elle, a un dedans, qui est plein. Il y a un rien qui est un rapport au dehors. La pierre contient un dedans inaccessible. Je suis présent au monde, je suis le rapport à un dehors, je suis un **néant**. Je suis libre, rien ne définit que j'aurais touché un jour la

pierre de la balustrade. Je ne suis qu'un objet dehors. Quand on nous pose une question comme « Êtes-vous plutôt paresseux ou travailleur ? », pour répondre, on mène une enquête sur soi comme s'il s'agissait d'un objet extérieur sans accès privilégié.

On suppose une conscience en soi, on a un rapport à un objet qui est un dehors. Je suis un être qui n'est pas un objet, pour lequel il y a des objets, je suis un **être transi de néant**, une conscience. Nous sommes présents au monde par l'intermédiaire de quelque chose : c'est le corps, ou plutôt le **corps propre**. Le fait d'être au monde par un corps ne signifie pas que nous ne sommes qu'un corps. On pense l'intérieur des choses aussi. Si on met l'être du côté de l'objet, il perd sa liberté.

La **conscience** serait la faculté de se rapporter au monde comme à un objet. On se tourne vers des objets extérieurs. L'arbre est là, dehors, mais ce n'est pas moi ; mais je me rapporte à lui quand je le pose là, à côté de moi. Le héros est étonné tout seul : pas besoin d'élément extérieur pour déclencher ça. Le moi n'est rien car on est libre. Un cadavre, un objet est plein donc pas libre.

On ne naît pas femme, on le devient.

De Beauvoir

Selon Simone de Beauvoir (1908-1986), dans *Le Deuxième Sexe* (1949), il faut apprendre à être femme au-dessus de la simple considération du corps. C'est la raison pour laquelle nous ne sommes pas des choses, car il y a un **apprentissage** à être ce que nous sommes. Du point de vue du corps, rien ne détermine ce que nous serons : homosexuel ? Hétérosexuel ? Aimerons-nous notre sexe ? C'est la liberté. La tranquillité disparaît lors de l'éveil de la conscience. On calque la laideur et la beauté du corps à ce que l'on nous dit de lui. J'ai à avoir ce corps, car je suis libre, même s'il ne me plaît pas.

Tant qu'il y a de la vie, il y a de la liberté (pour l'homme). Même en cas de grosse maladie, d'emprisonnement, il y a la liberté. Cette liberté est un poids, c'est un rien qui pèse lourd. Nous n'avons pas choisi d'être libre. On peut chercher des excuses, car on ne peut **assumer** la liberté. L'alcoolisme est un révélateur du rejet de certains hommes de la liberté. Nous avons à être car nous ne sommes pas comme la balustrade est la balustrade. Exister, étymologiquement, signifie se tenir au dehors. Alors, est-ce que la chose est ? - Oui, c'est l'en-soi. - Et l'être humain ? - Il existe, ce qui veut dire qu'il a à être, donc oui, c'est le pour-soi. Un stylo n'existe pas, il est. L'animal a un peu de conscience.

C'est l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Quand on naît, on est jeté dans l'existence. L'essence, c'est ce que la chose est nécessairement, ce qu'elle ne peut pas ne pas être. Prendre conscience de quelque chose nous en éloigne : si on me dit « Tu dois être heureux dis donc », on prend conscience du bonheur et on ne l'est plus, car on a à être heureux de nouveau. Projeté en avant, la liberté c'est l'exil. Socrate a une mission, car l'être qui existe se donne lui-même une mission, alors que l'objet n'a qu'une fonction.

2 - <u>Le temps</u>

α – L'irréversibilité

L'irréversibilité constitue (...) le caractère le plus essentiel du temps, le plus émouvant, et celui qui donne à notre vie tant de gravité et ce fond tragique dont la découverte fait naître en nous une angoisse que l'on considère comme révélatrice de l'existence elle-même, dès que le temps lui-même est élevé jusqu'à l'absolu. Car le propre du temps, c'est de nous devenir sensible moins par le don nouveau que chaque instant nous apporte que par la privation de ce que nous pensions posséder et que chaque instant nous retire : l'avenir lui-même est un indéterminé dont la seule pensée, même quand elle éveille notre espérance, trouble notre sécurité. (...)

Le terme seul d'irréversibilité montre assez clairement, par son *caractère négatif*, que le temps nous découvre une impossibilité et contredit un désir qui est au fond de nous-même: car ce qui s'est confondu un moment avec notre existence n'est plus rien, et pourtant nous ne pouvons faire qu'il n'ait point été: de toute manière il échappe à nos prises. (...) Or c'est justement cette substitution incessante à un objet qui pouvait être perçu d'un objet qui ne peut plus être que remémoré qui constitue pour nous l'irréversibilité du temps. C'est elle qui provoque *la plainte de tous les poètes*, qui fait retentir l'accent funèbre du « Jamais plus », et qui donne aux choses qu'on ne verra jamais deux fois cette extrême acuité de volupté et de douleur, où l'absolu de l'être et l'absolu du néant semblent se rapprocher jusqu'à se confondre. *L'irréversibilité témoigne donc d'une vie qui vaut une fois pour toutes*, qui ne peut jamais être recommencée et qui est telle qu'en avançant toujours, elle rejette sans cesse hors de nous-même, dans une zone désormais inaccessible, cela même qui n'a fait que passer et à quoi nous pensions être attaché pour toujours.

Lavelle, Du temps et de l'éternité, 1945

Louis Lavelle (1883-1951) souligne dans cet extrait l'inquiétude du temps qui est en nous. Un regard sombre est porté dessus : ce n'est plus un don mais une perte. On ne peut se tenir avec stabilité : ce qu'on tient on ne le tient plus peu après. Exister, c'est se tenir dans le temps, mais comme c'est impossible (c'est là le

L'existence et le temps

sens de l'objection de Lavelle), alors c'est devenir dans le temps, c'est-à-dire un arrachement. Nous ne pouvons rester à l'instant. Dans l'amour passionné, les amants se crispent sur l'éternité, ne veulent rien changer, alors que c'est impossible : ça finira mal ! Ils veulent rester dans la tranquillité, et se bâtissent un rempart. L'amant se cherche en l'autre, il répète « moi aussi ». Ils cherchent à rester dans l'éternité, mais le temps c'est la réalité. Aimer passionnément ce n'est qu'aimer soi-même.

C'est un arrachement continu : le temps est compté, il n'est jamais fini. On est de plus en plus conscient qu'on est mortel, c'est une **double angoisse**. Condamné à être dans le temps, et dans un laps de temps. De là l'angoisse de l'avenir. La tonalité tragique vient d'une contradiction : nous sommes et nous ne sommes pas. Ce désir ne pourra jamais être satisfait, on ne pourra jamais sortir du temps, celui-ci nous retire ce que nous avons. Ce désir est un manque.

β – Le devenir

Tout devient. Héraclite (il avait vers 40 ans aux alentours de -500), avant Socrate et Platon, était un physicien grec. Il a écrit des traités totalement perdus mais très lus à l'époque dont on n'a aujourd'hui que des fragments. Il aimait les **paradoxes** et les petites énigmes.

Le temps est un enfant qui joue en déplaçant des pions : la royauté d'un enfant.

Héraclite

Le temps est manifestement la durée d'une vie. Nous jouons contre le temps, contre un enfant **innocent**. La royauté signifie qu'il gagne à tous les coups. Il y a l'idée de finitude, d'innocence, de règle du jeu : la **loi du devenir**. Il travaille la métaphore de l'eau qui coule :

On ne peut rentrer deux fois dans le même fleuve.

Héraclite

Non seulement l'eau aura coulé, mais moi aussi je serai devenu. À chaque instant je deviens :

Nous entrons et n'entrons pas dans le même fleuve. Nous sommes et ne sommes pas.

Héraclite

Ça n'est déjà plus moi au moment où j'entre. Chaque chose est et n'est pas elle-même : c'est la loi du paradoxe qui dispose que les contraires sont indissociables. Cette chose semble être la même mais comme tout est emporté par le temps (par le réel), ça devient et ça change. Tout est contraire à soi. C'est une doctrine qui entraîne dans une position délicate à l'égard de la connaissance. Si tout devient et qu'on ne le voit pas, que savons-nous ?

Michel de Montaigne (1533-1592) illustre le devenir. Il est plein de contradictions : il est intellectuel et sa devise est « Que sais-je ? ». Il développe un **scepticisme** à partir de la lecture d'Héraclite : nous ne pouvons rien savoir qui vaille quelque chose. Dans ses *Essais* (1572-1588), XII, il écrit :

Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement et toute chose mortelle, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi, il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle. Nous n'avons aucune communication à l'être, car toute humaine nature est entre le naître et le mourir, ne bâillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une certaine et débile opinion. Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que comme celui qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera, ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner.

Montaigne

Il n'y a rien de stable, tout est contradictoire. Notre pensée ni nous-mêmes ne pouvons être possédés. Héraclite a conscience de la disparition de ce qui est. Il est certain que c'est contre cette interprétation que se pose Platon, pour qui il y a une permanence sous toutes les formes avec l'ειδοσ. Avec Héraclite, tout passe, tout n'est qu'apparence. Les uns pensent le **devenir**, les autres la **permanence**.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) a une pensée très héraclitéenne parce qu'il insiste sur les contraires.

Nous ne sommes pas assez subtils pour apercevoir l'écoulement probablement absolu du devenir.

Nietzsche

Il écrit dans Ainsi parlait Zarathoustra (1885):

La douleur est joie, la malédiction est bénédiction, la nuit est soleil aussi. Allez-vous-en, ou apprenez qu'un sage est aussi un fou. Avez-vous jamais dit oui à une joie ? Ô mes amis, vous avez alors dit oui en même temps

à toute douleur. Toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureusement liées.

Nietzsche

Il a l'idée d'un éternel retour. Au lieu de tout devient, il trouve plus judicieux de dire tout revient. C'est une pensée assez terrifiante :

Avez-vous jamais souhaité qu'une même chose arrive deux fois ? Avez-vous jamais dit : tu me plais, bonheur, clin d'œil, instant ? Alors vous avez souhaité le retour de toute chose, toute revenant de nouveau, éternelles, enchaînées, enchevêtrées, amoureusement liées ; c'est ainsi que vous avez aimé le monde.

Nietzsche

Il y a dans le bonheur retrouvé un **souhait**. Ce n'est pas un désir que rien ne change, mais que tout revienne. L'homme a cette folie de souhaiter que tout revienne car ça en vaudrait le coup. Si tout revient, tout revient au même, la douleur devient la joie, et vice-versa. Il n'y a plus de progrès, on perd ce qui est unique. L'irréversibilité est un panneau attention qui indique que ça n'arrive qu'une fois. Selon Nietzsche, tout ce qui arrive une fois arrive éternellement. La question qui se pose alors est : est-ce que ça en vaut le coup?

Le moment de joie est en fait un moment très grave : il pèse sur la vie d'après. On ne vend pas du bonheur, mais du **plaisir**, de la consommation. Il n'y a que des **instants** de bonheur.

χ – L'être du temps

Qu'est-ce que le **temps** ? Aristote (-384-322), disciple de Platon qui a rompu avec lui, a été traduit par les penseurs arabes, et transmis ensuite au monde occidental. Au XVe siècle, c'est le penseur officiel, il a jouit d'un règne intellectuel pendant des siècles.

À la suite de tout ce qui vient d'être dit, il convient d'étudier le temps. En premier lieu, il sera bon de présenter les doutes que cette question soulève, et de la traiter (...) pour savoir si le temps doit être rangé parmi les choses qui sont ou celles qui ne sont pas ; puis, ensuite, nous rechercherons quelle en est la nature.

Voici quelques raisons qu'on pourrait alléguer pour prouver que le temps n'existe pas du tout, ou que s'il existe c'est d'une façon à peine sensible et très obscure. Ainsi, l'une des deux parties du temps a été et n'est plus; l'autre partie doit être et n'est pas encore (...) ; or, ce qui est composé d'éléments qui ne sont pas, semble ne jamais pouvoir participer à la substance

Ajoutez que, pour tout objet divisible, il faut de toute nécessité, puisqu'il est divisible, que, quand cet objet existe, quelques-unes de ses parties ou même toutes ses parties existent aussi. Or, pour le temps, bien qu'il soit divisible, certaines parties ont été, d'autres seront, mais aucune n'est réellement. (...)

Mais comme le temps semble être avant tout, un mouvement et un changement d'une certaine espèce, c'est là ce qu'il faut étudier. Le mouvement et le changement de chaque chose est ou exclusivement dans la chose qui change, ou bien dans le lieu où se trouve la chose qui change et se meut. Mais le temps est égal et par tout et pour tout, sans exception. Ajoutons que tout changement, tout mouvement est ou plus rapide ou plus lent; mais le temps n'est ni l'un ni l'autre. Le lent et le rapide se déterminent par le temps écoulé; rapide, c'est ce qui fait un grand mouvement en peu de temps; lent, c'est ce qui fait un faible mouvement en beaucoup de temps. Mais le temps ne se mesure et ne se détermine pas par le temps, ni en quantité ni en qualité. Ceci suffit pour faire voir clairement que le temps n'est pas un mouvement.

Nous convenons cependant que le temps ne peut exister sans changement ; car nous-mêmes, lorsque nous n'éprouvons aucun changement dans notre pensée, ou que le changement qui s'y passe nous échappe, nous croyons qu'il n'y a point eu de temps d'écoulé. Pas plus qu'il n'y en a pour ces hommes dont on dit fabuleusement qu'ils dorment à Sardos auprès des Héros, et qu'ils n'ont à leur réveil aucun sentiment du temps, parce qu'ils réunissent l'instant qui a précédé à. l'instant qui suit, et n'en font qu'un par la suppression de tous les instants intermédiaires, qu'ils n'ont pas perçus. (...)

Puisque nous recherchons l'essence du temps, il nous faut, à partir de ce qui précède, comprendre en quoi le temps est quelque chose du mouvement. (...) C'est lorsque nous concevons des extrêmes différents de leur moyen terme, et que l'être distingue deux instants, l'avant et l'après, que nous désignons cela comme du temps. [Ainsi] lorsque nous avons les sensations distinctes de l'avant et de l'après, alors nous parlons du temps ; car voici ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'avant et l'après.

Mais si l'âme par hasard venait à cesser d'être, y aurait-il encore ou n'y aurait-il plus de temps? C'est là une question qu'on peut se faire ; car lorsque l'être qui doit compter ne peut plus être, il est impossible également qu'il y ait encore quelque chose de nombrable ; et par suite évidemment, il n'y a plus davantage de nombre ; car le nombre n'est que ce qui a été compté ou ce qui peut l'être. Mais s'il n'y a au monde que l'âme, et dans l'âme l'entendement, qui ait la faculté naturelle de compter, il est dés lors impossible que le temps soit, si l'âme n'est pas; et par suite, le temps n'est plus dans cette hypothèse que ce qu'il est simplement en soi, si toutefois il se peut que le mouvement ait lieu sans l'âme. Mais l'antérieur et le postérieur sont dans le mouvement, et le temps n'est an fond que l'un et l'autre, en tant qu'ils sont nombrables.

L'existence et le temps

§1 : En un sens, le temps semble **ne pas exister**. Le passé n'est plus, le futur n'est pas encore. Ces deux parts du temps ne sont pas : elles sont non-être, car ce qui est composé de néant ne peut rien être. Le temps est **divisible**, mais ses divisions n'existent pas. Pour lui, le présent n'est pas une partie du temps. La **substance** est ce qui se tient dessous, ce qui soutient, le fondement de la chose, ce qui maintient son unité. Si je pense, il y a quelque chose qui soutient la pensée : c'est la substance. Selon Aristote, il n'y a rien à soutenir car il n'y a rien !

- §2 : Le **mouvement dans l'espace**, c'est un déplacement. Le temps se meut-il de la sorte ? Changet-il ? Le temps est le même partout. Quand je vais plus vite que quelqu'un d'autre, je passe, mais le temps n'est pas passé. C'est moi qui vais plus vite ou plus lentement, ce n'est pas le temps. Cf la définition qu'il donne. Le temps est le même chez chacun, on est dans la même temporalité, il **ne change pas**.
- §3 : Le temps est quelque chose du changement mais ne change pas. S'il n'y a pas de changement, il n'y a pas de temps. Exemple du sommeil : on ne peut compter combien de temps on a dormi (sauf à la barbe peut-être). L'instant est un point, une limite. On ne peut le saisir. Le moment est une durée, entre deux instants. On peut le vivre, même s'il est très court. L'instant est conçu, jamais vécu. Quand on en a pas conscience, c'est comme lors du sommeil. Le moment le plus infime a une durée.
- §4 : Le temps est le produit d'un **décompte**. Ce que je compte entre un avant et un après, c'est du temps. S'il n'y a pas de différence avant / après, il n'y a pas de temps. On ne peut être simultanément en A et en B. Le temps est un ordre de **succession**.
- §5 : Le **nombrant** est l'âme qui compte. Le **nombrable** est ce qui peut être compté. Y a-t-il une temporalité si personne ne sait compter ? Aristote répond que non. Si on met du temps, c'est parce qu'on s'imagine **spectateur**. L'homme est dans le temps, il passe dedans, il peut distinguer l'avant et l'après, mais s'il n'y a pas l'âme qui compte, s'il ne distingue pas, il n'y a pas de temps.

Il s'interroge alors sur le fondement de la manifestation du monde : la **phénoménalité**. Je suis obligé à être dans une temporalité, puisque je vis de changements. Le temps ne passe pas, il est une dimension d'être. Il sert à faire comprendre à l'homme qu'il est dans un monde. S'**étonner**, c'est aussi se découvrir dans le temps. On s'installe dans la temporalité, mais on n'y fait pas attention. La vie quotidienne vit sans faire attention au présent. Le temps c'est l'âme qu'il trouve tant qu'elle s'éveille au monde. Le temps ne serait pas sans l'homme, rappelons-le. Nous sommes des êtres de **durée**, et pourtant, ce qui dure, nous n'arrivons pas à le concevoir la plupart du temps. C'est dans le temps que nous sommes, mais nous ne le possédons pas et il nous est compté.

δ – La mort et l'existence

Cet éveil au monde a une **limite**. On ne peut pas parler de la conscience du temps comme étant sans borne. On a conscience de notre finitude : on est déjà mourant. Or dans la vie courante, on court sans s'en rendre compte car on a pas le temps : on **refuse la mort**. On se dit qu'on y pensera plus tard, comme si personne ne mourrait. Cette certitude de la mort se perd dans le bavardage.

Heidegger constate que nous ne cessons de fuir devant la mort. Il y voit un **désagrément social** pour ceux qui vivent encore : notre monde ne peut accepter la mort. Notre société veut qu'on reste **jeune**. Nous savons que nous mourons, mais nous ne savons pas ce que c'est.

Nous savons que nous mourons, mais nous ne savons pas ce que ça veut dire, nous ne le saurons jamais. La mort est l'horizon de la pensée.

Conches

Le monde est à la dynamique de l'horizon. Quand on cherche à l'atteindre, il s'éloigne, mais il est toujours là. La mort que décrit Sigmund Freud (1856-1939) est la terreur de l'abandon. Il y a un désir absolu d'échapper à la mort.

Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés pour se rendre heureux de n'y point penser.

Pascal

Blaise Pascal (1623-1662) pense qu'essayer de ne pas y penser est déraisonnable, c'est s'éloigner de la réalité. Ne pas y penser, c'est se perdre, c'est se sortir de l'existence, c'est se **suicider**. Épicure (-341-270) est frappé quand il voit qu'on se rassure face à la mort. Il va passer son temps à expliquer que :

La mort n'est rien par rapport à nous : car ce qui est dissous ne sent pas, et ce qui ne sent pas n'est rien par rapport à nous.

Épicure

Il voulait d'abord penser la mort une fois. Quelqu'un qui est mort n'a plus de sensation. Il veut qu'on arrête de se soucier de l'après, et surtout qu'on cesser de se dissimuler la vie.

Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois, et il faut n'être plus pour l'éternité. Toi pourtant qui n'es pas de demain, tu ajournes la joie : la vie périt par le délai et chacun de nous meurt affairé. Épicure

C'est l'**expérience de la chair** : l'expérience du constant balancement du plaisir et du déplaisir. Il entame une philosophie du bonheur par rapport à la mort.

Voix de la chair, ne pas avoir faim-froid-soif ; celui qui dispose de cela, et a l'espoir d'en disposer à l'avenir peut lutter même avec Zeus pour le bonheur.

Épicure

Vis-tu en accord avec ton incarnation ? Il faut comprendre pourquoi tu es malheureux quand tu l'es, éloigner la souffrance. Si on court d'autres plaisirs, il n'y a pas de repos, donc pas d'équilibre, donc pas de bonheur. Il distingue trois **sortes de désir** :

- Les besoins vitaux (faim-froid-soif), le désir que la souffrance cesse
- Les besoins naturels mais non nécessaires (comme le sexe)
- Les besoins non naturels et non nécessaires (le désir d'être une star, d'être riche...)

Ce dernier désir est terrible et rend malheureux. Bien sûr, il peut être jouissant d'être célèbre, mais cette vie mène souvent au désastre (les journaux people en apportent la preuve régulièrement). L'épicurisme est une **sagesse**.

Le présent, songe à le bien disposer d'un esprit serein, tout le reste est emporté par un fleuve. Pendant que nous parlons, le temps jaloux a fui, cueille donc l'aujourd'hui sans te fier à demain.

Horace³

On trouve une idée différente dans *Le hussard sur le toit*, de Jean Giono, où des fermes qui ont le choléra – et se savent condamnés – se livrent à la débauche. Dans le *Phédon*, où Platon rapporte l'exécution de Socrate, il y a un débat sur l'immoralité. La philosophie, c'est se sortir de la sensation, se **détacher du corps**. Pourquoi s'inquiéter en philosophant puisque la philosophie est un exercice de mort?

Philosopher, c'est apprendre à mourir.

Montaigne

Pierre Hadot (1922-), dans *Qu'est-ce que la philosophie antique* ? (1995), présente à un moment le **stoïcisme**. C'est un mouvement parallèle à l'épicurisme. Dans ce dernier on cherche le repos, l'état le meilleur, l'absence de trouble (l'αταραξια). On est toujours dans l'inquiétude, et Épicure veut qu'on cherche à satisfaire le désir naturel. Les autres formes de plaisir, ce sont elles qui font naître l'inquiétude, et aussi la crainte de la mort. Accumuler les jouissances n'est pas épicurien. On court après les plaisirs, mais on ne connaît pas la différence entre le plaisir et le bonheur. Le plaisir c'est quand le **désir est comblé**, et le bonheur c'est quand on **ne cherche pas le désir**, c'est la paix de l'âme, l'ataraxie.

Mais après tout, si la mort n'est rien, n'est-ce pas justement beaucoup plus inquiétant? Quand on sait ce qui va se passer, on a peur (on se prépare à aller à la guerre : on a peur). Mais si la mort, ce n'est **rien**, c'est **angoissant**. Il critique la peur de l'après-mort, mais si ce n'est rien, il va m'arriver rien, c'est ce qui génère l'inquiétude. Selon Vladimir Jankélévitch (1903-1985), il est stupide de vouloir se préparer à mourir, car on ne sait pas à quoi on se prépare. La mort est étrange : personne ne peut **mourir à ma place**, elle est la même pour tous mais unique. Heidegger analyse la mort.

« Finir », cela ne signifie pas nécessairement « s'achever ». La question devient plus pressante : d'une façon générale, en quel sens la mort doit-elle être conçue comme fin de la réalité humaine ?

« Finir » dire tout d'abord *cesser*, et cela suivant un sens qui comporte certaines différences ontologiques. La pluie cesse. Elle n'a plus la réalité d'une chose donnée. Le chemin cesse. Mais cette fin ne signifie pas que le chemin s'évanouisse ; la cessation le détermine précisément comme le chemin que voici présentement donné. « Finir » en tant que cesser peut donc signifier : passer à l'état d'une chose irréelle ou bien au contraire avoir uniquement, grâce à cette fin, la réalité d'une chose donnée. En ce dernier sens, « finir » peut encore, soit déterminer une chose donnée, mais *qui n'est pas prête* – par exemple la route qui encore en construction s'interrompt – soit constituer pour une chose donnée le « fait d'être prête » ; avec le dernier coup de pinceau, par exemple, le tableau est prêt. (...)

De même encore, « finir » au sens de « s'évanouir » peut se modifier selon le mode d'être de l'existant. La pluie est finie, c'est-à-dire évanouie. Le pain est fini, c'est-à-dire consommé ; ce n'est plus un ustensile dont on puisse disposer.

L'existence et le temps 20

Ce n'est par aucune de ces manières de finir que l'on peut adéquatement caractériser la mort en tant que fin de la réalité-humaine. Si l'on comprenait le fait de mourir en tant « qu'être à la fin », au sens de l'une quelconque des manières de finir examinées plus haut, on poserait alors la réalité-humaine comme simple réalité de chose donnée ou comme réalité-ustensile. Dans la mort, la réalité-humaine n'est pas achevée, ni simplement évanouie, ni moins encore définitivement apprêtée ou complètement disponible comme un ustensile.

Ou plutôt, de même qu'aussi longtemps qu'elle est, la réalité-humaine *est* en permanence son « pas encore », de même également elle *est*, dès toujours, sa fin. Cette fin que l'on désigne par la mort ne signifie pas, pour la réalité-humaine, être-à-la-fin, « être finie » ; elle désigne un *être pour la fin*, qui est l'être de cet existant. La mort est une manière d'être que la réalité-humaine assume dès qu'elle est : « Dès qu'un humain vient à la vie, il est déjà assez vieux pour mourir ».

Heidegger, L'être et le temps

Il y a quelque chose de donné : la pluie. Quand elle s'arrête, se finit, elle cesse. Pour le chemin, la fin a le sens de l'achèvement, il finit là-bas, quelques mètres plus loin. On peut finir avant d'être achevé, la route est finie là, mais dans le sens où elle est interrompue (il y a un trou), mais en même temps, dans deux mois, les travaux seront terminés, et la route sera achevée, finie. Le tableau, une fois achevé, est prêt. La pluie cesse, mais le pain est consommé : c'est un agent extérieur qui le finit. Il dit que si l'homme finissait d'une manière comme celles énumérées ici, il serait un **objet**. Il y a donc une **présence des gens morts** par le corps.

Être pour la fin : une expression étonnante. Nous sommes des êtres qui nous nous éveillons à la vie, conscients que la présence est finie. On est éveillé au monde sur le fond d'une ignorance extraordinaire. C'est penser à l'être humain dans sa situation d'être au monde, nécessairement soumis au **devenir**. Tout cela dans un temps défini, déjà fini. Je ne suis pas une chose : je suis mortel. Je ne pourrai pas être parfait, car je ne serai jamais un être accompli. Nous sommes dans le temps, donc nous savons que c'est déjà fini.

3 - Sens et existence

α – L'absurde

Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil, et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. « Commence », ceci est important. La lassitude est la fin des actes d'une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif. (...) En soi, la lassitude a quelque chose d'écœurant. Ici je dois conclure qu'elle est bonne. Car tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle. (...) Le simple « souci » est à l'origine de tout.

De même et pour tous les jours d'une vie sans éclat, le temps nous porte. Mais un moment vient toujours où il faut le porter. Nous vivons sur l'avenir : « demain », « plus tard », « quand tu auras une situation », « avec l'âge tu comprendras ». Ces inconséquences sont admirables, car enfin il s'agit de mourir. Un jour vient pourtant et l'homme constate ou dit qu'il a trente ans. Il affirme ainsi sa jeunesse. Mais du même coup, il se situe par rapport au temps et, à cette horreur qui le saisit, il y reconnaît son pire ennemi. Demain, il souhaitait demain, quand tout lui-même aurait dû s'y refuser. Cette révolte de la chair, c'est l'absurde.

Un degré plus bas et voici l'étrangeté : s'apercevoir que le monde est « épais », entrevoir à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier. Au fond de toute beauté gît quelque chose d'inhumain et ces collines, la douceur du ciel, ces dessins d'arbres, voici qu'à la minute même, ils perdent le sens illusoire dont nous les revêtions, désormais plus lointains qu'un paradis perdu. L'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous. Pour une seconde, nous ne le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice. (...) Ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont. Ils s'éloignent de nous. De même qu'il est des jours où, sous le visage familier d'une femme, on retrouve comme une étrangère celle qu'on avait aimée il y a des mois ou des années, peut-être allons-nous désirer même ce qui nous rend soudain si seuls. Mais le temps n'est pas encore venu. Une seule chose : cette épaisseur et cette étrangeté du monde, c'est l'absurde. (...)

Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et [du] désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien. Il les scelle l'un à l'autre (...).

L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas.

Camus, Le Mythe de Sisyphe, 1942

Le mythe de Sisyphe : une tâche harassante et répétitive, mais sans aucun progrès. Dans la mythologie grecque, Sisyphe est puni par les dieux et doit monter un rocher en haut de la montagne, mais il tombe à chaque fois, et il doit la remonter éternellement. C'est **absurde**, ça n'a **aucun sens**, c'est un contraste

(ici entre effort intense et résultat nul). La question qui naît : « À quoi bon ? ». Il est impossible de vivre sans cette question d'absurdité. À quoi bon continuer à vivre ? Ce livre d'Albert Camus (1913-1960) s'ouvre sur le problème du **suicide**. Dans la conscience du contraste, il y a la réponse à la question posée.

- §1 et §2 : formulation d'un grand **étonnement**, « le pourquoi s'élève ». La lassitude a le sens d'un événement, d'une rupture : elle est l'éveil à la conscience (métaphore). Quand Épicure dit que nous mourons affairé, Camus l'appuie en montrant qu'on repousse tout au futur. Avant la prise de conscience, le temps me porte ; après, je le porte, je réponds de ce qu'est ma vie. Il prend conscience qu'il appartient au temps, et que donc celui-ci est compté ! « Demain, il souhaitait demain, quand tout lui-même aurait dû s'y refuser ». La révolte de la chair, c'est l'expression de l'angoisse de la mort : une **douleur contre le temps** inexorable. Cf le texte de Sartre sur le dehors : confrontation entre l'être et la matière.
- §3 : Il a la conscience de l'exil (de l'Algérie aussi), de l'opacité du monde. Il y a quelque chose d'inhumain (pas en sens cruel, mais au sens propre) : ces collines sont là sans l'homme. C'est la découverte du **réel** : l'hostilité et l'irréductibilité du monde. Le réel est autre que moi. Sa présence est toujours dissimulée par les habitudes de la vie.
- §4 : Le monde est posé sur l'**irrationnel**. On cherche à construire le monde, alors que tout n'est que ruine. Il souligne le contraste entre ce qui est (la guerre) et notre exigence de clarté (désir de paix) qui se traduit par la révolte. La victime du monde est en fait celui qui se révolte contre lui-même. Je me révolte contre la mort et refuse le suicide.

Quelques citations:

Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devrait avoir un sens pour être vécue – il apparaît ici qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens.

Camus

C'est-à-dire que vivre sa vie sera plus rigoureusement mené quand j'en aurai fini d'avoir l'illusion d'échapper à la mort. Le suicide est une profonde méconnaissance de la vie.

Je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort, et je refuse le suicide.

Camus

Avoir de savoir si ça a du sens, il faut obéir (apprendre la musique par exemple). La puissance de création naît dans cette question du sens.

Quand Nietzsche écrit : « Il apparaît clairement que la chose principale au ciel et sur la terre est d'obéir longtemps et dans la même direction : à la longue, il en résulte quelque chose pour quoi il vaille la peine de vivre sur cette terre comme par exemple la vertu, l'art, la musique, la danse, la raison, l'esprit, quelque chose qui transfigure, quelque chose de raffiné, de fou ou de divin », il illustre la règle d'une morale de grande allure.

Camus

Ce n'est pas parce qu'il y a du sens que j'obéis ; c'est parce que j'obéis que ça a du sens. Le sens est alors le produit d'une création. Le bonheur serait possible dans l'obéissance (à distinguer de domination).

β – Pari et existence

La position de Camus est très ambiguë. La citation de Nietzsche est une véritable **morale** : une production (et non une réception) de valeurs. À la longue elle est intéressante.

Les croyants trouvent Dieu dans l'existence. Pascal était un physicien **rationaliste**. C'est le siècle de la raison cartésienne. Cf Galilée, qui est condamné par l'Église. Pascal est celui qui a le mieux essayé d'articuler raison et croyance, et quelle place on doit leur accorder. Il va penser à l'école de Port-Royal : est-ce que la grâce se mérite ? Est-ce que la foi mène à une récompense ?

Le **jansénisme** s'installe à Port-Royal (Pascal l'a développé), ce sont les plus rigoureux dans la prière. En 1664, après sa mort, sont publiées ses *Pensées*. Il n'y a pas de véritable ordre dans l'édition de ces textes. Il demande si la raison peut donner la foi. Selon lui, non, mais il est **déraisonnable de croire**. La foi serait un don aléatoire. Dans les gens qui n'ont pas la foi, il distingue l'**athée** de celui qui **désirerait croire** mais ne croit pas. Il veut d'abord faire comprendre que la raison ne fait pas tout, mais qu'il ne faut pas l'exclure. Deux excès :

Exclure la raison, n'admettre que la raison.

Pascal

L'existence et le temps 22

pourquoi, chercher la chose sous toutes ses formes, en gros, **raisonner**, c'est-à-dire faire cette opération : « Si tatati, alors tatata ». Exclure la raison, c'est tomber dans la déraison, la folie. L'homme doit chercher l'ordre dans ses pensées, même si la raison a des bornes.

La dernière démarche de la raison et de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela.

Pascal

Par raison, je ne peux tout établir. C'est un devoir de la raison de trouver et reconnaître ses limites. Il dit dans la pensée 417 (éd. Brunschvicg) :

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis et qu'enfin la mort qui nous menace à chaque instant doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéanti ou malheureux.

Pascal

La question de la foi se pose. Face à ce constat, dans la thèse de Pascal, l'athée dira que nous serons nécessairement anéantis et donc il risque de désespérer. Pour le croyant, l'athée est un con. Pascal montre qu'il n'est pas déraisonnable de croire, mais qu'il est raisonnable de croire. C'est le pari de la foi.

Parlons maintenant selon les lumières naturelles.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise⁴ (...); et puis, vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole: c'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens. - « Oui, mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle, et que cela les ôte de blâme de la produire sans raison, cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent. »

Examinons donc ce point et disons : « Dieu est, ou il n'est pas. »

Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer : il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous ? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre. Par raison, vous ne pouvez défaire nul des deux.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix ; car vous n'en savez rien. - « Non ; mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix ; car encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier. »

– Oui, mais il faut parier; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc? Voyons. Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre: le vrai et le bien, et deux choses à engager: votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude; et votre nature a deux choses à fuir: l'erreur et la misère. Votre raison n'est plus blessée, en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude? Pesons le gain et la parte, en prenant croix que Dieu est. Estimons les deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout, si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter.

Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 233

Pour Pascal, Dieu est **incompréhensible**, la raison ne peut rien dire à son sujet. Ni Pascal ni l'athée ne prétendent avoir la **preuve**, ils cherchent juste la position la plus raisonnable. En manquant de preuve, je ne manque pas de sens. On ne peut démontrer que Dieu existe ou non. De plus, on est obligé de **parier**, on est contraint à le faire. C'est un **calcul de chances** : soit Il est, soit Il n'est pas.

	Il est	Il n'est pas
Je crois que Dieu est	Tout gagné	Rien perdu
Je crois que Dieu n'est pas	Tout perdu	Rien gagné

Pascal pense qu'on a tout intérêt à penser que Dieu existe. La différence entre la religion et la secte, c'est que le sectaire croit avoir la preuve. C'est compliqué pour un croyant de voir un croyant en un autre Dieu. Ce pari **engage** l'existence, explique la naissance du sentiment religieux. Cette pensée d'être toujours déjà engagé et proche de celle de Camus : on est déjà jeté dans l'existence, je suis déjà là, jamais hors de mon existence. La question est toujours : non pas que vais-je choisir mais qu'ai-je déjà choisi. Camus disait que c'était **prendre conscience** de la nécessité de cette existence menée par un **choix** derrière nous, qui pèse sur nous, et c'est à lui que l'on pose la question du bonheur ou de son absence. La question du bonheur se pose au

⁴ Pascal évoque ici un passage de Saint-Paul : « il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, et je rejetterai la science des savants (...) Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde ? », Première Épitre aux Corinthiens, I, 19/18.

⁵ Croix ou pile est synonyme de pile ou face.

cœur même de l'existence.

χ – Bilan : bonheur et épreuve de la temporalité

Quand le soir approchait je descendais des cimes de l'île et j'allais volontiers m'asseoir au bord du lac sur la grève dans quelque asile caché ; là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation la plongeaient dans une rêverie délicieuse où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence sans prendre la peine de penser. De temps à autre naissait quelque faible et courte réflexion sur l'instabilité des choses de ce monde dont la surface des eaux m'offrait l'image : mais bientôt ces impressions légères s'effaçaient dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçait, et qui sans aucun concours actif de mon âme ne laissait pas de m'attacher au point qu'appelé par l'heure et par le signal convenu je ne pouvais m'arracher de là sans efforts. (...)

Tout est dans un flux continuel sur la terre : rien n'y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections qui s'attachent aux choses extérieures passent et changent nécessairement comme elles. Toujours en avant ou en arrière de nous, elles rappellent le passé qui n'est plus ou préviennent l'avenir qui souvent ne doit point être : il n'y a rien là de solide à quoi le cœur se puisse attacher. Aussi n'a-t-on guère ici-bas que du plaisir qui passe ; pour le bonheur qui dure je doute qu'il y soit connu. À peine est-il dans nos plus vives jouissances un instant où le cœur puisse véritablement nous dire : *je voudrais que cet instant durât toujours*. Et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse encore le cœur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant, ou désirer encore quelque chose après ?

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent à l'île de Saint-Pierre dans mes rêveries solitaires, soit couché dans mon bateau que je laissais dériver au gré de l'eau, soit assis sur les rives du lac agité, soit ailleurs au bord d'une belle rivière ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier.

De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes, agités de passions continuelles, connaissent peu cet état, et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instants n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme.

Rousseau, Rêveries du promeneur solitaire, promenade 5, 1777

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) insiste sur le problème du **cœur** quand le siècle des Lumières parle de la raison : il amorce le romantisme.

Il décrit un état rare que l'on éprouve. Celui-ci arrive lors d'une solitude au bord de l'eau, son bruit capte les sens, mans en lui-même il n'a aucune signification. Pas de rythme, ça clapote, ce n'est ni une musique ni un récit. Rousseau s'abandonne. L'homme a besoin d'éléments physiques (visuels, bruits), mais il est ramené à son essence. Bercé, il ne pense plus, il est enfin présent, il sent qu'il est. Il y a un effort pour s'arracher de cette rêverie, de cette expérience de la chair. Tout est dans un flux continuel, tout passe. C'est la misère de l'homme dans le devenir opposée à la description ce cet état. Un présent qui dure toujours, un état sans changement mais l'eau clapote, alors le temps passe. C'est un des premiers bruits que les hommes ont entendu. Le présent dure mais le temps n'est rien. Il y a une durée, mais pas de temps : juste un éternel retour de l'avant et l'après dont parlait Nietzsche : pas d'angoisse. Mathieu du texte de Sartre sent son existence pareillement.

Le sujet et le langage

Plan du chapitre

Le sujet et le langage, 24

- I Le parti d'y voir clair, 24
 - 1 Le discours de la méthode, 24
 - a Première partie, 25
 - b Deuxième partie, 26
 - c Quatrième partie, 28
 - 2 Qu'est-ce que le moi ?, 29
- II Conscience et perception, 30
 - 1 « Avoir conscience » : une description de la perception, 30
 - 2 Être conscient : la perception, 30
 - 3 La reprise critique de la philosophie de Descartes, 32
 - a Les objections successives, 32
 - b Reprise du Discours de la méthode, 34
 - 4 Une philosophie du langage, 36
 - a La grammaire, 36
 - b Le mot et le masque, 37
 - c C'est dans les mots que nous pensons, 38
 - 5 Approche de la notion de culture, 39
 - a L'homme est l'être qui parle, 39
 - b La distinction nature / culture, 41
 - c La question de l'origine, 43
 - 6 Les mots, autrui, et la conscience de soi, 44
 - a Reprise sur la conscience : être avec autrui, 44
 - b Autrui, 45
 - c Le mot et l'esprit : l'inconscient freudien, 49

I - Le parti d'y voir clair

1 - Le discours de la méthode

Ouvrage paru en 1637, écrit par René Descartes (1596-1650), est une longue introduction à un ensemble de traités scientifiques (la dioptrique ou la lumière, les météores ou les phénomènes atmosphériques, la géométrie). Il marque une révolution dans l'histoire de la pensée humaine. Ce n'est pas simplement un texte sur la méthode : il parle des fondements de l'homme. Pour exposer sa doctrine, il part de lui-même, de ses études. Cela va s'élargir au fondement de tout sujet, de tout moi. On va du qui suis-je au que suis-je (à quoi il répond une *res cogitans*, une chose qui pense, une âme). Descartes est un événement. À 10 ans, il est accepté à la Flèche, un collège jésuite prestigieux. À 18 ans, il le quitte, passe son bac et obtient 4 ans plus tard son diplôme de droit. Il s'engage à l'armée et vivra longtemps en Hollande, Amsterdam étant une ville parfaite pour lui. Petit plan de l'œuvre :

- I. Méthode = Raison. Tableau de la vie et doute.
- ◆ II. Projet de réforme face à la diversité. Réfléchir à cette méthode. Pas de précipitation : ne pas appliquer tout de suite.
- III. Morale.

• IV. Mise en œuvre du projet de réforme.

α – Première partie

Ī

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.

Descartes

- §1 : Tout est dit. Tout le monde a **autant de raison**. Mais la suite de la phrase donne une visée morale. C'est un propos ironique : il **dénonce** une vanité humaine en même temps qu'il **énonce** une qualité, une vérité propre à tous les hommes. Ceux qui se plaignent de manquer de tout, ne se plaignent pas de manquer de bon sens. Tout le monde s'accorde pour dire que tous ont la raison, et comme tout le monde le pense, c'est vrai. Problème : si tous les hommes ont la même raison, ne devraient-ils pas penser **pareil** ? On voit bien qu'ils débattent, car ils ont une diversité d'opinions. Donc ils n'ont pas tous la même raison. Réponse : Si, ils ont bien tous la même raison, mais nos esprits sont conduits sur des chemins différents. C'est le thème fondamental de la **méthode** (en grec : le droit chemin). Quelle chemin suivre ? Quelle conduite de la raison ? La métaphore est constante dans le texte. Bien penser, c'est penser droitement. La question de la méthode, c'est chercher à bien l'appliquer, chercher le bon chemin. Ensuite, on peut parler du rapport entre le bien et le mal, parler de la rapidité (cf le lièvre et la tortue), etc.
- §2 : Il y a égalité dans la raison, mais des plus et des moins dans l'**imagination**, la **vivacité** de la pensée, la **mémoire**, etc. Mais la différence ne se situe pas dans la nature de l'homme. C'est ce qui le différencie de l'animal. L'handicapé mental a la faculté de raisonner, mais mène mal sa raison, ce n'est pas une bête.
- §3 : Il distingue deux chemins : celui de l'existence, du parcours, du hasard, l'histoire vécue, les détours... et celui de la méthode, du droit chemin. Il affirme avoir la chance d'avoir été conduit vers le second chemin. Il permettrait une élévation étape par étape. Il nous révèle une tendance de son esprit : il préfère se défier de ce qui vient de lui, sujet à faiblesses, que de s'en vanter (la présomption). Il met en valeur cette méthode, car il est généreux (claire conscience de sa valeur), et les autres aussi font des actions inutiles. Il est satisfait de lui, ce qu'il fait lui semble le mieux à faire, non par vantardise mais par honnêteté. Il s'intéresse à ce qui est purement humain, sans recours à ce qui vient d'ailleurs, c'est-à-dire à la foi. parlait de la science propre à l'homme. Son occupation est la meilleure parce qu'il cherche la méthode, donc à parler de la vérité. Il a trouvé une méthode et en est fier.
- §4 : Il fait ce livre pour discuter de cette méthode, car il ne pense pas qu'elle soit parfaite. Il raconte sa vie comme un tableau.
- §5 : Il ne veut pas enseigner la méthode pour dire ce qu'il faut faire, penser ; mais il se donne en **exemple**. Il décrit comment il a conduit sa raison pour que les autres débattent dessus, il en appelle à la réflexion critique sur son travail. Ce n'est pas une histoire mais une **fable**, il y a une leçon. Il souhaite que son lecteur se demande ce qu'il faut suivre et ce qu'il ne faut pas dans le récit. C'est le premier traité philosophique en français (réservé aux traités scientifiques), d'habitude c'est en latin. Ça va dans le sens de son projet, il montre les motivations. C'est très moderne (il se prendra par conséquent des procès), puisqu'après publication, il répond par écrit aux objections qu'on lui envoie. Il y a l'idée d'une communauté de philosophes : Galilée, en Italie, développe des principes en accord avec le monde de Descartes.
- §6: La fable commence. C'est une déception au début de ses études. Il a un désir d'apprendre, non par curiosité, mais pour **mieux vivre**. Il a une certitude : savoir la vérité est essentiel à la vie. Après ses études, il est reçu comme docteur, mais il n'est pas satisfait. Il se trouve l'esprit embarrassé de **doutes** et d'erreurs. Du fait de ses études, il a appris qu'il ne sait rien (mais ce n'est pas Socrate, lui ça l'ennuie de ne rien savoir). Le doute ici est le signe d'une faiblesse et d'une imperfection. Douter, pour lui, c'est être incertain de la valeur de la vérité d'une connaissance : il est **gêné**, embarrassé. Il vit douloureusement cette condition. Le bilan de ses études est une certaine **autorisation** à penser par lui-même. Par son histoire, il peut juger lui-même de ce qu'on lui a enseigné et il n'y comprend rien, il dit que ça ne va pas du tout. Il cherche alors la vérité seul. Il parle d'autorisation car on s'autorise parce qu'on est autorisé, il est question de **reconnaissance** (je suis reconnu par l'autre, il m'autorise). C'est un double mouvement : j'ai besoin des autres et je me débrouille tout seul.
- §7 : C'est un plan de ses études. Il fait un parcours des différentes **disciplines**. Il en fait l'éloge, mais dès qu'il arrive à la philosophie, se manifeste une déception, même pour la médecine qu'il adorait. Au XVIIe siècle, c'est les études de **lettres** qui permettent de trouver un boulot. À 5 ans on lisait et écrivait latin! Il a l'idée qu'une langue sert essentiellement à lire des livres anciens. Il est célèbre pour avoir unifié la notation mathématique. Enfin, il critique les philosophes et les riches médecins. En se conduisant seul, ce §7 est un bilan mais les paragraphes suivants sont très critiques. Petit plan :

- §8 : Grammaire, langues (latin et grec) pendant 3 ans
- §9 : Humanités (lecture des grands classiques), rhétorique, **philosophie**, logique (syllogisme aristotélicien) pendant 1 an
- §10 : Physique et mathématiques pendant 1 an
- ◆ §11 : Théologie
- §12 : Métaphysique et morale (seule véritable philosophie) pendant 1 an
- §8 : Il y a du danger dans les enseignements mêmes dont il vient de faire l'éloge. D'abord, cela concerne les langues puis les fables. Lire c'est **discuter** avec un honnête homme et on compare cette conversation à un **voyage**. La métaphore est fréquente : découvrir d'autres horizons, d'autres mondes... L'intérêt du voyage est d'apprendre à **relativiser** nos conceptions du monde, juger nos propres mœurs plus sainement. Mais dans l'excès de voyage, on perd le sens de la réalité, les mœurs de son pays. Il rejette l'**érudition** (la recherche de connaissances pour la connaissance) : il cherche à mieux vivre. La fable est bonne mais elle éloigne de la réalité, on se perd dans l'imagination. Mais le récit est une histoire, pas une fable. Elle peut aussi nous **dissimuler la vérité** (!). C'est une critique de la recherche historique. Dans les cours d'histoire de l'époque, on enseignait les hauts faits d'arme, etc. Si on néglige un fait, même le plus bas, ce n'est pas rappeler les faits à leur réelle valeur. Selon lui, on peut se régler sur des modèles historiques mais c'est un danger, ce n'est plus faire de l'histoire. Ce paragraphe est écrit en deux temps : la lecture et l'histoire. On risque de relativiser faussement ce qu'on a vécu et on va agir comme un personnage du passé⁶.
- §9 : Éloge de l'**éloquence**. C'est pas vraiment une critique de ces arts, mais plus de l'**étude**. Le truc est de bien penser, pas la peine de faire des études.
- §10 : Il oppose les mathématiques aux mœurs. Les mathématiques ont un sol solide mais dessus, étonnamment, rien n'est construit. La morale, à l'inverse, c'est le sol pourri avec un palais superbe. La distinction **fond / élévation** est majeure pour comprendre la méthode. Les moralistes n'écrivent rien avec de la raison. Il voudrait une évidence en morale et un développement en mathématiques. Le présupposé de ce paragraphe, c'est que l'évidence a valeur de **fondement**. Si la certitude est fondée, on peut s'établir dessus. Il aime les mathématiques mais en est déçu. Il questionne le fondement de la vérité et de toute connaissance.
- §11 : Dans la théologie, on pose la question de la grâce. La vérité n'est pas en raison, elle est révélée. Il faut une assistance du ciel, on ne peut atteindre le ciel seul. Il prend pour base le bon sens, il ne se mêle pas de la révélation. Il ne veut pas parler de théologie, ça n'est pas son affaire, et c'est surtout de la **prudence** s'il laisse de côté la foi...
- §12 : La philosophie est le lieu du **doute**. On ne peut rien en attendre. Descartes n'aime pas cette **diversité** des opinions, soutenues par des gens tous aussi sages, car on ne sait pas où est la vérité! Une colère s'ouvre en lui, face au douteux. La déception provient du fait qu'il **espérait** quelque chose de la philosophie, pouvant allier la morale aux mathématiques. Il lie le douteux au **faux**, il s'en détourne. Il ne trouve dans cette philosophie qu'une diversité de pensées, c'est un manque de **perfection**. C'est un **défaut**, et il cherche l'**unité**, car aucune d'entre elles n'est établie, car il y a toujours de l'incertitude sur la valeur de la vérité (on ne sait distinguer le vrai du faux). Affirmer quelque chose n'est, en effet, pas savoir.

Je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

Descartes

- §13-14 : On passe de la domination des enseignants à l'épreuve de **soi-même** : le voyage. Il cherche qu'il lui arrive quelque chose qui fasse évènement. Il cherche un véritable **enseignement** ce qui est opposé au touriste. Il veut faire réflexion sur le divers. Dans la vie courante, on voit mieux la raison que dans les livres, car on raisonne dans l'urgence, et on le fait mieux que dans la subtilité. Le monde est un terrain d'**expériences**. Descartes cherche divers usages de la raison, et pas d'érudition ni de vaines complications. L'objectif est d'aller au **clair**, au plus **simple**.
- §15 : Les voyages donnent à réfléchir et à relativiser le jugement. Comme les études, les voyages sont très bons et nécessaires mais insuffisants. Il faut s'éloigner des livres et du pays pour **rentrer en soi**. Il essaie de penser en choisissant le chemin qu'il doit suivre en lui-même : on n'est pas maître des profs ni des gens qu'on rencontre. Toutefois, en soi, on maîtrise le chemin, c'est la méthode.

β – Deuxième partie

§1 : La diversité est un défaut : le mieux est quand tout est fait par une seule personne. Ce principe est illustré par cinq exemples.

- L'architecture. Un bâtiment réalisé par un seul architecte va donner un ensemble où tous les éléments **concordent**, sont beaux. Un truc fait de toutes pièces, restauré, ne peut être parfait. Descartes n'aimait pas la cathédrale de Chartres.
- ◆ L'urbanisme. La démonstration est la même. Comme les villes ont leur histoire, leur plan n'a pas d'unité. Les maisons sont construites selon des **intentions différentes**, car ce plan n'a pas été décidé une fois pour toute. La ville idéale pour Descartes serait Manhattan, où les rues sont un quadrillage qui permettent de se repérer facilement.
- La **jurisprudence**. Il n'y a pas de loi **établie**. La vraie religion possède une loi (Moïse). Il préfère ça à la religion des grecs, très confuse.
- ◆ La science. Elle aussi est l'origine de divers lieux, opinions, expériences... On mobilise toute la raison dans l'urgence surtout.
- ◆ Le **jugement**. En nous-même, la connaissance est désordonnée, c'est une juxtaposition hasardeuse. Descartes aurait aimé dès sa naissance pouvoir tout apprendre méthodiquement!
- §2 : On peut tout raser pour tout refaire quand les fondements ne sont pas bons. On ne va pas tout détruire, mais les ajuster au niveau de la raison. Ce qu'on peut reprendre totalement, c'est l'**ordre de ses connaissances**. D'une part, ajuster les opinions reçues au niveau de la raison. Il veut reprendre ses pensées dès leurs fondements, car l'esprit est comparé à un vieux bâtiment : il veut tout enlever, trouver un terrain stable, et construire rigoureusement toutes les connaissances. D'autre part, il y a l'idée d'une **réforme intégrale** de l'édifice de son savoir par l'exercice de la rationalité. Un corps est toujours facile à abattre, mais très difficile à relever (notre corps quand on s'affale sur un lit, un État, etc) : la chute est très rude. La fin du paragraphe est un conseil de modération politique.
- §3 : Il ne se présente **pas** comme un **réformateur**, et surtout il ne veut pas qu'on le prenne pour tel (par peur de la censure). Il ne soumet pas non plus un projet politique, mais sa pensée. Il veut instruire les gens de ce qu'il fait : il ne veut pas que tous fassent comme lui. En effet, on irait sans doute trop vite car on a moins de **fermeté d'esprit**. Il faut juste **réfléchir sur sa pensée**, pas l'appliquer obligatoirement : on « précipiter[ait] [nos] jugements ». Il y a deux sortes d'esprits : ceux qui vont trop vite et ceux qui sont trop lents. Il faut continuer à lire, ne pas chercher à comprendre tout seul. La vitesse est pour lui un défaut : il faut chercher le bon rythme.
- §4 : Il se rangerait lui-même dans les trop lents plutôt, s'il avait trouvé quelqu'un à lire (or il était seul). Dans ses voyages, il a rencontré la diversité. Il ne voit rien, ne trouve pas la règle qu'on cherche pour **universaliser** le monde. Il y a quand même de la raison chez l'allemand et le chinois (dans l'urgence), même s'ils ne vivent pas de la même façon. Raisonner très vite n'est pas décider dans la précipitation. Si on est sur l'autoroute, qu'on passe devant la sortie qu'on devait prendre et qu'on la rate, il y a deux cas de figure. Dans la précipitation, on braque le volant pour tourner au dernier moment et on risque l'accident : c'est le danger. Dans la raison, on se dit que c'est trop tard, que la sortie est ratée, et on continue.
- §5 : On se demande ce qu'est la **méthode** afin de s'assurer de l'usage de la raison, parce qu'on veut refonder totalement l'édifice de sa connaissance. Paragraphe transitionnel.
- §6 : Il y a du danger dans la multiplicité des règles. Il critique le **syllogisme**. Un syllogisme est composé de trois **prémisses** : la majeure (tous les hommes sont mortels), la mineure (Socrate est un homme), la conclusion (Socrate est mortel). Sa critique est simple : ça ne sert à rien! Il en tire quatre principes.
- §7 : 1e règle de l'**évidence**. Il reçoit le vrai que s'il est vrai. Il faut suivre l'évidence, l'a repérer en tout, éviter ce qui lui nuit, que ce soit la précipitation (j'acquiesce avant d'avoir l'évidence, j'acquiesce à ce qui n'est pas évident) ou la prévention (le préjugé, l'idée reçue, déjà pensée, sans évidence). L'évidence est ce qui est présenté si **clairement et distinctement** à l'esprit que c'en est **indubitable**.
- §8 : 2e règle de la **division**. On réduit le divers en autant d'éléments. Cela permet d'**analyser** la difficulté en distinguant ses éléments. Analyser c'est décomposer.
- §9 : 3e règle de la **composition** (voire de la synthèse). On doit partir du simple pour progresser vers le composé.
- §10 : 4e règle du **dénombrement**. Il s'agit de vérifier que l'on n'a rien oublié. On s'assure aussi en reprenant tout : on vérifie que c'est toujours le même niveau d'évidence, à chaque articulation du simple vers le composé. Les deux extrêmes doivent être clairs et distincts. Si le composé est sans ordre, ça redevient du divers.
- §11 : La méthode de la **déduction** consiste à enchaîner par ordre des pensées. L'ordre est indissociable du concept de raison. Raisonner c'est enchaîner des idées et des conséquences. On trouve ces liens de principe à conséquence en géométrie, donc dans le raisonnement ça doit être pareil. La **démonstration** est

toujours suivre un chemin.

§12 : Il a un domaine privilégié pour cet enchaînement de causes / conséquences. Il a fait des études sur la question des **grandeurs**, des proportions. Quand on cherche à connaître, on essaie de dire **tout ce qu'on peut dire** de la chose. Chercher l'évidence, c'est chercher une constitution de la connaissance : tout ce que l'esprit humain peut trouver. Tout dire par rapport aux études des grandeurs et des proportions est le propos même de la science moderne (cf Galilée). En gros, on peut appliquer les mathématiques à toute chose. Le XVIIe siècle est le siècle où l'on cherche des lois partout. Le scientifique cherche le simple, à partir de là on peut penser les variations.

§13 : Une méthode s'exerce en toute matière. Chercher le plus simple n'est pas facile. Ce projet de réforme de la pensée dépasse Descartes : il concerne les sciences et la connaissance dans son ensemble. Il y a un projet de **refonte de la philosophie** : trouver les premiers principes du savoir, de la réalité, de la philosophie, trouver les principes des sciences. Mais avant, il faut passer par les études et les voyages. Il distingue la mise en œuvre de la **méthode** avec les quatre principes sur différents sujets d'avec l'entreprise radicale dans laquelle on va **passer au crible** d'un examen rationnel la totalité des opinions qu'on a reçues dans sa créance jusqu'alors.

χ – Quatrième partie

§1 : Si l'on est perdu au milieu d'une forêt, on prend une direction et on la suit sans arrêt. Il faut prendre le **douteux** comme **certain** quelque fois. La **résolution** (détermination dans le choix) est une vertu. Celui qui change sans arrêt de direction erre dans la forêt! Il faut accompagner ses actes : c'est **raisonnable**. Cependant, il faut considérer **une fois** ce que l'on peut imaginer ne serait-ce qu'un petit peu douteux comme faux. C'est le **doute cartésien** : une entreprise **volontaire** (et non pas aléatoire) où l'on s'imagine des raisons de douter. C'est une **arme** qui cherche la vérité : je doute pour trouver ce qui résiste au doute. La vérité est l'**indubitable**, c'est ce qui résiste au doute. Descartes n'est pas pour autant un sceptique. On considère le douteux comme faux, on l'ôte de la créance. On voit mieux alors ce qui passe, on trie mieux les connaissances. Il faut retenir : dans le domaine des mœurs, on doit quelque fois considérer le douteux comme vrai ; dans le domaine de la vérité, on doit une fois rejeter le douteux car ce n'est pas solide. Trois étapes au doute :

- Le témoignage des sens est-il indubitable ? Les sens nous trompent parfois, il y a donc une petite raison d'en douter. Cela évacue du monde énormément de choses : pas de corps, pas de lieu... Descartes n'est pas certain qu'il n'y a pas de corps alors il décide de faire **comme s'**il n'y en avait pas. Le sol n'est pas suffisant pour s'y établir. Tout est, **une fois**, illusoire.
- ◆ En raisonnant, il n'y a rien de sensible (1+1=2 ne se vérifie pas par les sens). De la même façon, comme on peut se **tromper** en mathématiques, il y a du douteux. Non pas que les mathématiques mentent, mais on peut mal les manipuler. Les démonstrations de la raison doivent être vues comme si elles étaient fausses elles aussi. Elles ne sont pas tout le temps indubitables et solides.
- Il fait une comparaison avec le **songe**. Il maintient le doute : il fait **semblant** qu'il rêve. Ce que je vois et pense est un rêve (vu que la raison et les sens sont faux). On feint pour douter davantage et chercher du plus vrai. Par détermination (et jeu rationnel), Descartes se dit que la vérité est hors de tous ces doutes. Tout ce qui m'arrive n'est pas plus vrai qu'un songe. La vérité, indubitable, absolue, c'est...

Je pense donc je suis.

Descartes

Je ne suis pas moi, ce que je pense est faux, mais s'il y a une chose dont je ne peux douter, c'est d'être, et pour le dire il faut que je pense. C'est le **sol** fondamental. On ne peut citer cette phrase sans expliquer le doute cartésien. Ce que je pense peut être faux, mais je pense est vrai, donc je suis. **Est-ce qu'on doute d'être?** Déjà pour douter il faut penser... Le rocher est, mais il ne se dit pas je suis. Dans les *Méditations métaphysiques* (1641), il a changé la formulation en « Je suis, j'existe » suite aux critiques considérant le *cogito ergo sum* comme un raisonnement (donc douteux). Avant tout, c'est la plus haute certitude que l'homme puisse avoir. C'est complètement nouveau. Il est l'**inventeur** du moi, au sens où il est celui qui l'a découvert.

§2 : Une fois la première pierre « Je suis » posée sur le sol, il faut chercher ensuite « Ce que je suis ». Ce paragraphe est construit sur la distinction essentielle de l'âme et du corps : c'est le dualisme cartésien. Ils sont séparés en nature. Ce que je suis est donc une chose qui pense, une âme. Il continue d'utiliser le doute pour progresser, pour remettre toutes les connaissances. D'un côté on n'a pas de certitude (le témoignage des sens reste nul), d'un autre côté l'assurance d'être n'est pas fondée dans le corps : je suis non corporel, mais je pense. Une seconde version pourrait être « Je doute donc je suis ». Mais si je cesse de

penser, je n'ai aucune raison de croire que je suis puisque je ne pense pas, donc je suis. Évidemment ! L'être est du côté de l'âme, pas du corps, elle en est **indépendante**. C'est le **rationalisme** : guider l'âme à la vérité par la raison, l'ajuster au niveau de la raison. 1) Je pense donc je suis. 2) Je suis une âme. Pour le dualisme cartésien, la chose qui pense et la chose étendue font deux : la pensée est **non spatiale** donc non corporelle (quand on dit j'ai pensé dans ma tête, c'est faux). Ce qui en moi pense n'est pas corporel mais est joint très étroitement au corps. On ne sait pas ce que c'est pour autant que la pensée. L'âme est plus facile à comprendre que le corps, on peut moins en douter que lui.

§3 : Il réaffirme la règle de l'existence car à présent on a une représentation claire et distincte : je suis, j'existe. C'est un **critère** de l'évidence. Le *cogito* nous donne une aide pour distinguer le vrai du faux.

2 - Qu'est-ce que le moi?

Par le mot de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même ; c'est pourquoi non seulement voir, entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser.

Descartes

La pensée est à entendre comme l'âme, ce que je suis comme être pensant, ce que tout être pensant est en substance. Elle est une façon d'apercevoir immédiatement ce qui se fait en nous-même. Voir c'est apercevoir qu'on voit. On ne peut entendre sans se rendre compte qu'on entend. En touchant un livre, on n'a pas la certitude qu'il y a un livre mais qu'on le touche. La substance est le **support** de la pensée. Le sujet est ce qui est dessous : il n'a d'unité que parce qu'il y a une substance d'ensemble. Je pense car je suis une substance **unique** qui soutient ma pensée.

Dans notre langage, ce qu'il entend par pensée est ce que nous appelons la **conscience**. Au XVIIe siècle, cela définit le **pouvoir moral** de l'esprit, ce qui distingue le bien du mal. Un savoir l'accompagne : quand on vole, on sait que c'est mal, d'où l'expression avoir mauvaise conscience. Le nouveau sens apporté par Descartes est : tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissant. Une présence d'elle-même au monde est saisie : la conscience. Ce pouvoir est la pensée qui m'assure que je pense au moment où je pense. Néanmoins, ai-je besoin de la notion de substance ? Est-elle si **riche** et si **féconde** que cela ? John Locke (1632-1704) construit la notion de conscience dans un livre fondamental qui est une objection adressée à Descartes.

(...) la même substance immatérielle ou âme ne suffit pas, où qu'elle soit située et quel que soit son état, à faire elle seule le même homme. En revanche, il est manifeste que la simple conscience, aussi loin qu'elle peut atteindre, même si c'est à des époques historiques passées, réunit des existences et des actions éloignées dans le temps au sein de la même personne aussi bien qu'elle le fait pour l'existence et les actions du moment immédiatement précédent. En sorte que tout ce qui a la conscience d'actions présentes et passées est la même personne à laquelle elles appartiennent ensemble. Si j'avais conscience d'avoir vu l'Arche et le Déluge de Noé comme j'ai conscience d'avoir vu une crue de la Tamise l'hiver dernier, ou comme j'ai conscience maintenant d'écrire, je ne pourrais pas plus douter que moi qui écris ceci maintenant, qui ai vu la Tamise déborder l'hiver dernier, et qui aurais vu la terre noyée par le Déluge, j'étais le même soi, dans quelque substance qu'il vous plaira de le placer, que je ne puis douter que moi qui écris suis le même soi ou moi-même que j'étais hier, tandis qu'à présent j'écris (que je sois entièrement constitué ou non de la même substance, matérielle ou immatérielle). Car pour ce qui est de la question de savoir si je suis le même soi, il importe peu que ce soi d'aujourd'hui soit fait de la même substance ou d'autres. Car je suis aussi justement soucieux et comptable d'un acte accompli il y a mille ans, que cette conscience de soi m'attribuerait maintenant en propre, que je le suis de ce que j'ai fait il y a un instant.

Locke, Essai sur l'entendement humain, 1689, Livre II, chapitre 27, trad. É. Balibar

Ce texte est un vrai pied-de-nez à Descartes. Il pose la question de l'**unité** du sujet : en un an je change, mais c'est toujours le même **moi**. Moi qui n'a plus le même sens, ce n'est plus la simple substance pensante, mais la personne en laquelle est réunie l'ensemble des souvenirs et expériences. C'est là qu'il définit la conscience : pas besoin du concept de substance et d'âme, c'est une question d'unité. Si j'ai vu la crue de la Tamise l'hiver dernier et que je suis aujourd'hui, je suis la même personne, et ça c'est indubitable. Pour Descartes, le cheminement est : *cogito*, ce que je suis, *res cogitans*, âme ; pour Locke c'est : je pense, je suis une personne, le moi est une personne en des temps différents ayant vécu de multiples expériences.

Le *cogito* ne conduit pas nécessairement à une substance mais à une idée commune de l'**identité** de la conscience. Il remet en question le travail de Descartes : les cartésiens découvrent la conscience, mais parlent de l'âme et du corps ! La conscience maintient une unité personnelle, point barre.

II - Conscience et perception

1 - « Avoir conscience » : une description de la perception

La conscience est la faculté de **se rapporter au monde**. Pour nous, il y a des objets autour de nous, mais pour le stylo, il n'y a pas de table, etc.

Qui dit esprit dit, avant tout, conscience. Mais, qu'est-ce que la conscience ? Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous. Mais sans donner de la conscience une définition qui serait moins claire qu'elle, je puis la caractériser par son trait le plus apparent : conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? Toute conscience est donc mémoire -conservation et accumulation du passé dans le présent.

Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiétement sur l'avenir.

Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience. Il n'y aurait pas pour elle de présent, si le présent se réduisait à l'instant mathématique. Cet instant n'est que la limite, purement théorique, qui sépare le passé de l'avenir; il peut à la rigueur être conçu, il n'est jamais perçu; quand nous croyons le surprendre, il est déjà loin de nous. Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties : notre passé immédiat et notre avenir imminent. Sur ce passé nous sommes appuyés, sur cet avenir nous sommes penchés ; s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir.

Bergson, L'énergie spirituelle, 1911

Henri Bergson (1859-1941) montre que la conscience est constamment présente à nous. Rappelons cette distinction essentielle : le **concret** a l'idée de rassemblement, d'unification, alors que l'**abstrait** c'est éloigner et négliger des éléments pour aller vers le plus simple. La présence de la conscience à tout ce que nous vivons la rend très concrète. C'est la faculté par laquelle nous sommes présent au monde : la **mémoire**, la faculté de conserver dans le présent la trace de ce qui vient de se passer.

Si on ne pouvait rien conserver du passé, on n'aurait aucune possibilité de découvrir un sens dans ce qui nous arrive. Il faut la mémoire pour avoir la conscience, c'est une condition. Celui qui ne peut se rappeler dans le présent ce qui est passé, qui n'a aucune mémoire, est un **inconscient**. Pas au sens psychanalytique mais au sens de fou : tu es inconscient de faire ça, comme si tu ne savais pas. C'est un manque de considération du passé (on ne met pas la main sur le feu parce qu'on l'a dit ou expérimenté dans le passé). Le deuxième temps du texte définit la mémoire comme un **attachement** à l'avenir. Dans un rythme en musique, on doit anticiper sur le tempo. Notre présent est toujours tendu vers ce qui vient. S'il n'y a pas de conscience, il n'y a pas d'avant et d'après, il n'y a pas de temps. Dans le dernier paragraphe, le présent est une **épaisseur** de durée puisqu'on a le souvenir récent et qu'on sait anticiper dans le futur.

2 - Être conscient : la perception

Il ne faut pas confondre **percevoir** et **sentir**. Sentir, c'est être affecté : quand je sens, je subis un certain effet : je sens qu'il fait froid, ça sent bon, bref, je suis averti d'un état du corps. Percevoir concerne l'objet, on le reçoit. Un mirage se perçoit.

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier . Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant

⁷ La certitude qu'on a dans la perception ne relève pas des sens. C'est une affaire de conception, de détermination des pensées, car

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, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. (...) Éloignant 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. Or qu'est- ce que cela : flexible et muable? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la *conçois* capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'est- ce maintenant que cette extension? N'est-elle pas aussi inconnue (...)? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si j e ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive, je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Descartes, Méditations métaphysiques, 1641, Seconde méditation

Le texte mobilise la **totalité** des sens par rapport à l'objet cire, avant d'aller au feu, et après. La perception est donc bien distincte de la sensation, car elle permet de dire que c'est bien la même cire quand les sens varient. Lorsqu'elle fond, la cire est le même, mais la variation induit qu'on ne puisse plus utiliser les mêmes critères qu'avant. L'étendu, le flexible et le muable étaient avant mais aussi après. L'imagination ne donne qu'une certitude limitée. **Imaginer** est se représenter un objet en son absence, on ne peut se représenter pour autant toutes les formes que la cire peut prendre. Il y a donc bien une activité de l'esprit qui fait que j'affirme là qu'il y a un corps. La conception de l'objet est son inspection claire et distincte. Percevoir serait juger, conclure à partir d'un certain nombre de données tactiles. La perception se constitue par un acte de l'esprit.

Dans la *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty critique Descartes. Celui-ci pense que percevoir serait une activité sensible de jugement, ce qu'il réfute. Pour lui, la perception **résiste** au jugement (cf l'illusion optique des droites qu'on croit déviantes à l'œil nu, mais quand on calcule, on voit qu'elles sont bien parallèles). Première remarque : on ne peut séparer perception et sensation. Il n'y a qu'un seul **acte** : celui de la perception.

La sensation n'est pas sentir et la conscience est toujours conscience d'un objet. Nous arrivons à la sensation quand réfléchissant sur nos perceptions nous voulons exprimer qu'elles ne sont pas notre œuvre absolument.

Merleau-Ponty

Tout est donné en **une fois**, nous sommes toujours à l'objet d'emblée : j'entends les cloches, je n'entends pas un bruit que je rapproche à l'idée de sonnement de cloche.

Edmund Husserl (1859-1938) parle du pouvoir de la conscience, l'intentionnalité, on a jamais conscience d'une sensation mais d'un objet. Il est le « fondateur » de la phénoménologie, l'étude de ce qui se manifeste. Selon lui, Descartes décrit cette phénoménologie mais ne la fait pas. Il faut alors chercher l'évidence du monde dans son caractère premier. On peut faire varier l'activité de conscience. Cf le vocabulaire de la suspension de jugement : on se demande ce qui s'opère dans l'esprit si on change de point de vue. Je suspens ma croyance en la réalité du monde extérieur, du coup je vais accueillir tout dans sa pure manifestation (ce que je ne fais jamais). Se retirer de sa croyance, c'est l'épochè phénoménologique. On anticipe, on est précipité, et on ne peut voir cette suspension. Pour la phénoménologie, tout n'est que manifestation, supposons que ceci ne soit pas utilisable, etc... C'est décrire avant toute constitution d'objets comment elle se manifeste. Exemples : le cube en géométrie, la feinte en boxe, les prestidigitateurs... C'est anticiper un certain objet.

C'est sur l'anticipation que repose toute vie. Les choses vues sont toujours plus que ce que nous voyons d'elles à proprement parler.

Husser

Celui qui conduit doit avoir une **simplification** extrême du monde. On prend le virage avant d'être dedans, et une fois dedans on voit déjà le prochain virage. La phénoménologie consiste à cesser d'anticiper et regarder ce qu'on voit, c'est dégager des **couches de signification**. Un sujet est toujours un être tourné vers

quelque chose. De quel type est l'anticipation? Comment tout est constitué fondamentalement?

Ça n'est pas l'être du monde dans son évidence sans question qui est en soi ce qu'il y a de premier, et il ne suffit pas de poser la question de ce qui lui appartient objectivement. Ce qui est premier en soi, c'est au contraire la subjectivité et cela en tant qu'elle prédonne naïvement l'être du monde puis qu'elle le rationalise, ou, ce qui revient au même, pour qu'elle l'objective.

Husserl

La **subjectivité** est pour le sujet ; il ne peut y avoir d'objet que pour un sujet. Il n'y a de monde que parce qu'il y a conscience humaine. En premier, c'est le sujet, pas le monde. La question posée à l'humanité : quel est le poids de la subjectivité et de la conscience ? Celle-ci permet de **rationaliser** un objet. Se demander ce qu'est la matière est de l'ordre de la **science**, objective, importante mais pas première car le sujet passe après l'objet. Se demander comment peut surgir cette matière, c'est la phénoménologie. La psychologie prend l'esprit pour un objet. L'objet est composé par le sujet : dans le doute cartésien c'est la subjectivité, ce qui est jeté (étymologiquement) sous tous les doutes. Une maladie est constituée comme un objet, et le malade est pourtant un sujet. Dans les photos de stars, c'est de l'**objectivation** (dissimulation), il faut que ça corresponde à la **norme**, il y a une méconnaissance du sujet, de l'homme. Pourquoi alors voulons-nous être des objets ? C'est notre regard aussi qui forme, c'est notre regard qui lifte les vieilles ridées, pas les techniques de chirurgie.

En outre, c'est la question de la **spatialité** qui est posée. Je ne trouve pas mon corps dans l'espace : mon corps n'est pas un objet. Il convient de distinguer espace corporel et masse corporelle.

L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les développer parce qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire au spectacle.

Merleau-Ponty

C'est à partir de mon corps que je suis à l'espace. Le silence du corps n'est pas la maladie. On ne peut pas saisir le corps de l'extérieur car c'est une obscurité à partir de laquelle le monde se dévoile. L'espace corporel est une spatialité de **situation** (du corps propre), l'espace par lequel j'habite le monde. Cet espace ne se limite pas au simple corps physique (la masse corporelle), prenons l'exemple de la voiture. L'espace corporel est la voiture entière, il habite la route par elle, elle y est intégrée. L'aveugle voit par son bâton, l'objet est intégré à l'espace corporel, qui fait partie de l'obscurité de la salle.

La conscience c'est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps.

Merleau-Ponty

Cf Sartre et le pont de pierre.

La conscience est non pas d'abord un « je pense que » mais un « je peux ».

Merleau-Ponty

Il marque ici un gros écart avec Descartes. Karl Jaspers (1883-1969) essaie aussi de dire simplement ce qu'est l'intentionnalité. Être conscient c'est être conscient de quelque chose.

La conscience n'a pas le même être que les choses, son essence est d'être intentionnellement dirigée sur des objets : c'est ce phénomène aussi naturel que miraculeux que l'on a appelé l'intentionnalité. La conscience est consciente intentionnellement : elle ne se comporte pas face aux objets comme une chose qui en heurte une autre ou est heurtée par elle (...). Dans la conscience, j'ai au contraire un objet devant moi.

Jaspers

3 - La reprise critique de la philosophie de Descartes

α – Les objections successives

Il y a certains philosophes qui imaginent que nous avons à tout moment la conscience intime de ce que nous appelons notre moi ; que nous sentons son existence et sa continuité d'existence ; et que nous sommes certains, plus que par l'évidence d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites (...).

Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle le moi, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière et d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux me saisir, moi, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour un temps, comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps je n'ai plus conscience de moi et on peut dire vraiment que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant. Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de lui-même, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus

longtemps avec lui. Tout ce que je peux lui accorder, c'est qu'il peut être dans le vrai aussi bien que moi et que nous différons essentiellement sur ce point. Peut-être peut-il percevoir quelque chose de simple et de continu qu'il appelle lui : et pourtant je suis sûr qu'il n'y a pas de moi de pareil principe.

Mais, si je laisse de côté quelques métaphysiciens de ce genre, je peux m'aventurer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent les unes aux autres avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. (...) L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition ; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni simplicité à un moment, ni identité dans les différents moments (...). La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit ; nous n'avons pas la connaissance la plus lointaine du lieu où se représentent ces scènes ou des matériaux dont il serait constitué.

Hume, Traité de la nature humaine, 1739

David Hume (1711-1776) est une raison dans la lignée de Locke pour laquelle on ne peut pas faire confiance aux anglais. Son raisonnement s'appuie sur son **expérience intime**: « pour ma part », « moi », tandis que Descartes raisonne comme être humain (le bon sens étant la chose la mieux partagée). Hume ne pouvait dialoguer avec les rationalistes. Il ne voit pas comment une âme est possible, il ne comprend pas car il ne peut en être sûr par son expérience.

Il ne joue pas le jeu du rationaliste : il est insolent ! Il faut penser l'homme à partir de lui, de son expérience. Malgré ce côté impertinent, il vise le point faible de la théorie : qu'est-ce que c'est que cette « âme » ? C'est un **sceptique**, l'expérience est relative à un individu. Les sceptiques s'opposent aux **dogmatiques** pour lesquels il existe des **vérités absolues** établies par la raison. On ne peut saisir que soi pour Hume (c'est l'homme chez Descartes). Ce qu'on vit, c'est un flux d'impressions et d'expériences. Il doute de l'existence de l'âme mais on peut objecter la faiblesse du scepticisme. C'est une autre aventure avec Hume : il n'y a pas d'âme, d'identité, d'unité, car tout n'est que flux. Or ! Il y a une identité personnelle, l'unité peinte par Locke (quand je m'endors, je suis le même au réveil).

Kant s'inscrit dans sa suite mais il est dogmatique. Selon lui, la **critique** est le tribunal de la pensée. Il est question de faits et de droits. Dans la *Critique de la raison pure*, il montre que la pensée est toujours victime d'une illusion. Descartes confond ainsi penser et connaître, penser un objet donné à l'expérience. Or, il n'y a pas d'expérience de l'objet, il n'a fait que le penser. Il a cru qu'on pouvait connaître ce qu'on ne fait que penser. Je peux penser l'âme, mais pas la connaître car c'est un objet conçu et non donné à l'expérience. Le penseur critique expose une **limite**. Raisonner, c'est chercher la cause pour construire un concept, remonter à la plus haute idée (cf Platon). La raison a un mode de conception. Croire connaître ce qu'on ne fait que penser, cette illusion, cette faute due à la logique s'appelle un **paralogisme**.

Il est certain que par le moi je conçois toujours une unité absolue, mais logique du sujet. Mais je ne connais point par là la simplicité réelle de mon sujet.

Kant

Descartes est pris en flagrant délit de précipitation. « Je pense donc je suis » est vrai, mais pas la connaissance de l'âme.

Dire que je distingue ma propre existence comme celle d'un être pensant, des autres choses qui sont hors de moi et dont mon corps fait partie, c'est une proposition analytique car les autres choses sont celles que je conçois comme distinctes de moi. Mais cette conscience de moi-même est-elle absolument possible sans les choses hors de moi et par conséquent puis-je exister simplement comme être pensant? C'est ce que je ne sais pas du tout par là.

Kan

Nous ne pouvons pas tout savoir, il y a une limitation à la connaissance humaine. Le moi **empirique** de Descartes est son moi historique (ce n'est pas le moi de Hume), il diffère d'un moi **pur**, le support du moi empirique étant l'âme. C'est la condition de possibilité de l'autre moi. Descartes ne cherche pas qui il est mais ce qu'il est : une chose qui pense. Kant disait : « Hume m'a réveillé de mon sommeil dogmatique ».

Dans un premier temps, il y a un critique de la philosophie dogmatique incarnée par Descartes. Ils sont emportés par une tendance ponctuée de la raison (à leur encontre). La raison est inévitable, mais elle peut avoir des illusions (à distinguer des **erreurs** : elle peut être corrigée pour qu'elle ne trompe plus). L'illusion est une apparence trompeuse qui **ne cesse pas**, même si on la dénonce. Par exemple, quand on met un bâton dans l'eau, il est courbe. On peut expliquer scientifiquement qu'en fait il est toujours droit, mais l'illusion perdure. La raison est une faculté qui saisit un objet de pensée en remontant la série des causes, des **antécédents**. Ce sont des idées : les objets ne peuvent ne peuvent être objets d'expérience. Il y a toujours en nous du fait de la raison

pure cette prétention de connaître cette cause première. Il n'y a pas de connaissance absolue possible. Est-ce que la distinction âme / corps veut dire que je suis une âme ? Trouver la cause première n'est pas possible, sinon on est dans l'illusion. L'âme est **concevable**, mais **méconnaissable** : elle ne s'inscrit pas dans la conscience humaine. Il y a un endroit où on ne peut plus savoir. Il explique ainsi ce paralogisme :

Le développement logique de la pensée est pris à tort pour une détermination métaphysique de l'objet.

Cant

La distinction connaître / penser est fondamentale. La connaissance est une pensée d'un genre particulier susceptible d'être donnée à l'expérience humaine. La raison pure doit alors être critiquée. Il y a du sens partout !

Notre connaissance vient de deux sources fondamentalement de l'esprit dont la première consiste à recevoir les représentations (la réceptivité des impressions) et dont la seconde est le pouvoir de connaître un objet au moyen de ces représentations (la spontanéité des concepts); par la première, un objet nous est donné, par la seconde, il est pensé en rapport avec cette représentation. Intuition et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance, de sorte que ni des concepts sans intuition qui leur correspondent de quelque manière, ni une intuition sans concepts ne peuvent donner une connaissance.

Kant

Connaissance = intuition + concepts. Il ne faut pas seulement recevoir une impression, une pensée, il faut aussi la produire. La distinction s'articule autour de la passivité et de l'activité. Il faut y avoir une **correspondance** entre les deux. La connaissance n'est pas une pensée simplement : il faut que celle-ci trouve du répondant dans l'expérience. L'âme est pensée, définie, mais nous n'avons pas d'impression d'âme. Selon Kant, le je-pense est ce qui est produit par une activité (celle de la conscience), la perception, et c'est ce qui a un rapport à un même sujet. Il n'y a pas d'expérience si la diversité des intuitions n'est pas rapportée à une conscience de soi. C'est le principe de conscience :

Le je-pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations.

Kant

Il s'agit de **pouvoir** le faire. Dès que j'ai une représentation, que j'éprouve quelque chose, il y a un pouvoir en moi de conscience qui permet de la rapprocher, de l'accompagner d'une autre représentation, celle du **je-pense**. On aurait alors en nous une conscience **irréfléchie** : « Je pense que je pense que je pense ... que je vois un vélo ». La conscience se prend elle-même pour un objet. Selon Kant, c'est ça l'activité première, la **prise de conscience**.

β – Reprise du *Discours de la méthode*

Petit récapitulatif des notions. Le doute, comme on peut douter de la réalité on ne peut douter d'être, l'âme est distincte du corps, le critère du vrai est le *cogito*.

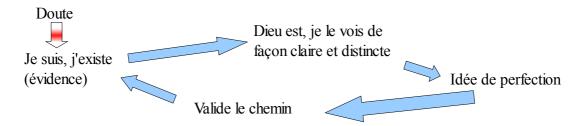
§4 : Le fait de douter révèle en moi une imperfection et pourtant je trouve en moi l'idée de perfection. Celle-ci vient forcément d'un autre être, plus parfait que soi, comment peut-on avoir l'idée d'être imparfait sinon? En mon être, mon imperfection est un événement qui me **dépasse** : étant imparfait, je ne puis être l'auteur de cette idée. Il y a un être qui possède toutes les perfections : Dieu. Il me dépasse. Comment moi, petit être imparfait (car je doute), pourrais-je savoir mon imperfection si je n'avais l'idée de perfection ? Dieu est parfait (on ne parle pas du Dieu de la religion mais d'un dieu construit par la raison). Autre preuve de son existence : je ne suis pas l'auteur de mon être. Si j'étais créateur de mon être, je me serais donné toutes les perfections qui me manquent. Dieu est le créateur de mon être puisque c'est moi qui ai son idée : il est capable de me créer puisqu'il dispose des perfections que je ne possède pas. Ma nature est constituée par un être plus parfait que moi. Ce n'est toujours pas le domaine de la foi. Dernière preuve de son existence : la doctrine de la création. Tout ce qui est dépend de Dieu à chaque instant. Il n'y a pas de corps à Dieu. Pour lui, Dieu crée continuellement le monde, à chaque instant, il est sans repos. Le premier problème qui se pose est le statut du Christ, le second celui de la communion (reprenant la scène de partage du pain et du vin, la passion du Christ; lorsque le pain est rompu et le vin béni, c'est le repos, or Dieu se repose le dernier jour de la Création ; conséquence, Descartes va avoir des ennuis avec les ecclésiastiques...). Dieu n'a selon lui ni corps ni âme, il est nécessaire comme principe d'être. On est sûr que Dieu existe avant même d'être sûr que son corps existe (dans le *cogito*). Le problème soulevé est celui de l'ordre : qu'est-ce qui vient avant ? Je suis ou Dieu existe ?

§5 : Quand on pense un objet géométrique, on pense un rapport spatial. Le dessiner, ce ne sera pas le triangle auquel on pense. Un point, une droite n'a pas d'épaisseur : on ne peut les dessiner authentiquement.

En démontrant une propriété nécessaire du triangle, je ne m'assure pas qu'il existe pour autant. C'est la preuve **ontologique** de Descartes : si je définis Dieu, l'être qui rassemble toutes les perfections, une d'entre elles est celle de l'existence puisqu'il existe. Supposer Dieu, c'est supposer qu'il **existe**. C'est une de ses caractéristiques que d'exister (un dieu existant est plus parfait qu'un dieu inexistant). L'existence est donc une perfection. Il existe alors, puisqu'il comprend dans sa définition toutes les perfections. Plus précisément, Dieu n'existe pas, il **est** ; car l'existence est accompagnée d'imperfections (hésitation, doute, etc). Il ne doute ni n'hésite : il expose sa plénitude.

§6 : Il ne faut pas imaginer Dieu mais Le définir, ne pas se le représenter dans les sens mais raisonner avec rigueur. L'imagination est très pauvre car on se tourne vers une construction de pensées à partir d'une représentation **matérielle**. On représente Dieu comme une homme dans la **théologie**. Concevoir Dieu est de l'ordre de la raison. On prend appui sur la première chose à laquelle on pense : l'homme. Mais Dieu n'est pas un homme. Les idées seraient **innées** (et non acquises) : on n'a pas rencontré Dieu ni l'âme, mais on en a l'idée en soi. Descartes n'est pourtant pas un empiriste car l'âme et Dieu ne sont pas des idées basées sur la réflexion. Mais si on essaie d'imaginer cette idée c'est se précipiter, ce qui est un défaut. Pour lui c'est se tromper de **source de connaissance** (on n'entend pas avec les yeux). Mais cet exemple ne suppose que les fonctions sensorielles, et il parle des facultés de l'esprit. Il se reprend : j'accède à la même certitude d'un réel quelque soit le sens employé ou l'imagination. En imaginant un sapin, on se représente l'image sapin, on ne la conçoit pas. L'accès à la vérité que j'ai par les sens est le même que celui de l'imagination. C'est comme si pour raisonner on essayait d'écouter.

§7 : **Rationnellement** signifie selon l'ordre des raisons. D'abord *cogito*, puis âme / corps, enfin Dieu. Descartes parle depuis le début du doute de certitude métaphysique, et non pas de certitude morale (j'ai bien un corps). Il est dans l'absolu, et les mœurs de tous les jours sont dans le **relatif**. Comme cette certitude relative nous apparaît aussi dans les rêves, elle ne peut pas être indubitable, la certitude métaphysique est plus absolue que celle morale. Comment distinguer le songe de l'éveil avec la certitude morale ? Poser que Dieu est va permettre de **lever les doutes**. Le clair et distinct est dépendant de l'être de Dieu. Cette première règle de la méthode est réassurée car ce sont des perfections totales qui témoignent de Dieu. S'Il n'existe pas, il n'y a pas de confiance en nous du clair et distinct. Est-ce que c'est parce qu'il y a le *cogito* qu'il y a Dieu, ou parce qu'il y a Dieu qu'il y a le *cogito* ? Si on suit Descartes, il y a le *cogito*, et ensuite Dieu, et le clair et distinct est validé parce que Dieu est. Au début on trouve la certitude du *cogito*, après on la fonde, avec une origine, un principe même de toute chose.



§8 : Maintenant on peut raisonner sur ses sens pour vérifier la **cohérence** de ce qu'ils disent. S'ils s'accordent, on peut leur faire confiance. Dieu est le fondement de ma confiance en mes sens. Ce qui me permet de savoir que le soleil est immense, ce n'est pas seulement mes sens (on le voit tout petit dans le ciel), c'est en raisonnant qu'on s'aperçoit qu'il est loin. Désormais, tout ce qui est dit est fondé, il faut chercher dans la rationalité le fondement de la certitude, dans la clarté et la distinction. Parce que Dieu existe, les perfections que je trouve en moi sont **fiables** : elles peuvent être trouvées en raisonnant. Cette activité se nomme la **métaphysique**. C'est une **discipline** qui étudie les principes fondamentaux de l'être. Cette métaphysique cartésienne est un modèle.

L'éthique (1677) de Baruch Spinoza (1632-1677) et *Monadologie* (1714) de Gottfried von Leibniz (1646-1716) sont des critiques de Descartes, mais elles restent dans la même thématique que lui, celle du raisonnement. Kant, lui, veut **redéfinir** la métaphysique : il y a de l'inconnaissable, la raison ne peut tout démontrer, il faut être critique (au sens propre : mettre en crise la raison). Que puis-je savoir ? Je ne peux connaître que ce qui est dans les limites de l'expérience. Les objets hors lieu et hors temps sont inconnaissables : il faut revenir à Hume qui dit qu'il n'y a pas de possibilité de connaître cet objet. Kant répond rationnellement qu'on ne peut savoir s'il y a un Dieu.

L'agacement que nous ressentons dans la philosophie quand les réponses soulèvent des questions,

c'est ce que Kant nomme limitation de la raison. Tu crois connaître ce que tu ne fais que penser! Celui qui juge le doute a l'idée de perfection. Le plus parfait vient du moins parfait. Dieu existe parce qu'il est **auteur de son idée** en moi / auteur de moi / je connais des perfections que je n'ai pas / Dieu rassemble la totalité des perfections alors il existe. Kant réfute aussi la preuve ontologique de Dieu:

Être n'est évidemment pas un prédicat⁸ réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique, ce n'est que la copule9 d'un jugement. Cette proposition : Dieu est tout-puissant, renferme deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot est n'est pas du tout encore par lui-même un prédicat, c'est seulement ce qui met le prédicat en relation avec le sujet. Or, si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (dont la toutepuissance fait aussi partie) et que je disse : Dieu est, ou il est un Dieu, je n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps, il est vrai, l'objet qui correspond à mon concept. Tous deux doivent exactement renfermer la même chose et, par conséquent, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui exprime simplement la possibilité, par le simple fait que je conçois (par l'expression : il est) l'objet de ce concept comme donné absolument. Et ainsi le réel ne contient rien de plus que le simple possible. Cent thalers ¹⁰ 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, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas, non plus, le concept adéquat. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire qu'avec leur possibilité). Dans la réalité, en effet, l'objet n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que, par cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers concus soient le moins du monde augmentés.

Quand donc je conçois une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats par lesquels je la pense (même dans la détermination complète), en ajoutant, de plus, que cette chose *existe*, je n'ajoute absolument rien à cette chose.

Kant, Critique de la raison pure, 1781

Il ne suffit pas de définir pour trouver l'être. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Quelle différence entre ce que c'est ? Et est-ce que cela est ?

On ne dit pas que la pensée suppose cette étonnante réalité du **langage**. C'est un ensemble de pensées qui sont constituées dans le langage. C'est ce qu'on a appris lorsqu'on a fait l'analyse de l'être selon Descartes : l'évidence (distinct et clair, séparation corps et âme) est contenue dans la **grammaire** (Kant l'appelle la logique). Toutefois, la logique peut être à la source d'une illusion, l'enchaînement des propositions étant relatif à la pensée. Dans la définition de Dieu, il ne peut être connu. Bref, je ne peux que penser ce qui n'est pas connaissable. Il faut donc penser la pensée, et on ne peut la pensée que par le langage.

4 - Une philosophie du langage

α – La grammaire

« Il est pensé : donc il y a un sujet pensant », c'est à quoi aboutit l'argumentation de Descartes. Mais cela revient à poser comme « vraie *a priori* » notre croyance au concept de substance : dire que s'il y a de la pensée, il doit y avoir aussi quelque chose « qui pense », ce n'est encore qu'une façon de formuler, propre à notre habitude grammaticale qui suppose à tout acte un sujet agissant. Bref, ici déjà on construit un postulat logique et métaphysique, au lieu de le constater simplement... Par la voie cartésienne on n'arrive pas à une certitude absolue, seulement à constater une très forte croyance.

Les mots ne sont que des symboles pour les relations des choses entre elles et avec nous, ils ne touchent jamais à la vérité absolue, et le mot être, entre tous, ne désigne que la relation générale qui relie toutes les choses entre elles – de même le mot non-être. Mais s'il est impossible de démontrer même l'existence des choses, la relation des choses entre elles, ce qu'on appelle l'être et le non-être, ne nous fera pas avancer d'un pas vers la vérité. Les mots et les concepts ne nous feront jamais franchir le mur des relations, ni pénétrer dans quelque fabuleux fond originel des choses, et même les formes abstraites de la perception sensible et intelligible, l'espace, le temps et la causalité, ne nous donnent rien qui ressemble à une vérité éternelle.

Nietzsche, La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque / Textes posthumes

Il passe de je-pense à quelque chose est pensé. Le fait premier est donc peut-être de quelque chose de pensé avant le je qui pense. Il remet en cause cette évidence : n'y a-t-il qu'un seul je qui pense ? C'est une critique sceptique. Il y a un être pensé, **donc** il y a un sujet pensant. Le « je pense donc je suis » n'est pas un voir de soi-même, c'est une phrase. Elle repose sur la rigueur d'une langue. L'**habitude grammaticale** assure qu'il y

⁸ Le prédicat est ce qu'on affirme ou nie (« tout-puissant »).

⁹ La copule est un mot de liaison (« est »).

¹⁰ Les thalers sont une devise, une monnaie.

a un sujet à tout verbe. La pensée se trouve directement constituée dans une langue. Le $\lambda o \gamma o \sigma$ désigne le discours, la raison, le fondement de la pensée. Ce qu'on pense est dans une langue. Le langage n'est pas ce qui peut faire entrer la pensée, c'est ce qui y est relatif. Je ne sais la chose que lorsqu'elle est dite. Il y a un mur entre les choses et les relations, et on ne peut utiliser que les mots pour le passer. Dès que je parle je suis déterminé par le discours. Ce qui nous permet d'atteindre le langage est aussi ce qui dissimule les choses.

Le philosophe pris dans le filet du langage.

Nietzsche

Comment dire le langage sans le langage ? Le filet **emprisonne** mais est aussi une **protection**, pour notre plus grand bien (sinon on tomberait). Le *cogito* n'est pas fondé sur une réalité substantielle mais sur une croyance évidente en le langage. La vérité absolue est alors **impossible à trouver**. On ne peut dire le monde que comme on le voit, à travers le langage. Mais ce n'est pas un mal : notre condition d'être est peut-être le langage, mais on ne peut **survivre** que grâce à lui.

β – Le mot et le masque

Le langage n'est pas un **outil**, un moyen de communication (comme quelque chose que j'utilise quand j'en ai envie), c'est un **espace** dans lequel on **habite**, un domaine, une maison. On habite le langage. Selon les philosophes grecs, Dieu est le logos. Penser le langage est penser le lieu qu'on habite. Ce que nous sommes est dans le langage : un nom, des qualificatifs, des mots, un ou des prénom(s)... Parler, c'est comme respirer.

Nous ne voyons¹¹ pas les choses mêmes ; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent 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, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originalement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens. Mais, le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement par d'autres forces ; et, fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne¹² entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes.

Bergson, Le rire, 1900

Il y a un travail de la perception : nous ne voyons pas les choses mêmes renvoie à l'allégorie de la caverne. De tous temps, nous ne prenons pas garde à ce que nous voyons. C'est le langage qui vient donner toute la puissance. Je ne regarde pas la table, je la lis. Ce que nous voyons, c'est le **mot**. Le pharmacien qui a une formation botanique et qui va en forêt a les mots, il distingue bien, il peut bien étiqueter, c'est comme sa pharmacie pour lui. **Plus j'ai de mots, plus je vois**, au sens de distinguer des réels. On ne voit pas les choses, mais on peut les dire. La satisfaction est établie dès que le langage est établi. Le langage renvoie à la chose, permet d'en **distinguer** un maximum. Mais le problème surgit quand à force de classer, on y perd dans le **détail**. Le langage sert des besoins fondamentaux. Pourquoi faut-il que je distingue? Car on a besoin d'agir pour notre plus grand bien : le mot a une fonction pratique, il sert à agir. Pour cela, il s'insinue entre la chose et moi. Les **états d'âme** se dérobent. Ce n'est pas parce qu'on éprouve un sentiment qu'on le connait, c'est le même partout, et dès qu'il est dit il est dissimulé.

Le sentiment n'existe que par le mot. On ne note des choses que leur aspect le plus **banal**. Mais nous ne retenons des choses que ce qui sert. Le langage permet d'accéder au monde car il est nécessaire à la **perception**. On ne voit plus que le comportement habituel. Quand on dit le mot du sentiment que l'on éprouve, celui-ci se perd. Les romanciers, poètes, musiciens (références de la création artistique) doivent nous permettre de retrouver les choses mêmes (les sentiments et les choses extérieures). Ce sont ceux qui arrivent en utilisant un système de signe à renvoyer aux choses mêmes. Ils échappent à la banalité, ils nous apprennent quelque chose, plus précisément, ils nous apprennent à **voir**. Le poète joue avec les étiquettes, il **déplace** les usages. Exemple de Francis Ponge : il n'étiquette pas comme tout le monde, bouleversant l'usage, il fait ressortir du

¹¹ Voir est à distinguer de dire ici.

¹² Mitoyen désigne ce qui est à côté de, l'entre-deux.

sens. La métaphore consiste à déplacer des termes d'un contexte à un autre, afin d'évoquer du sens. C'est la différence entre la **signification** et le **sens**. Le mot est un signe, il renvoie à quelque chose de déterminé. Cheval renvoie à quelque chose que l'on classe comme ayant quatre pattes et sur lequel on fait des paris. Le **symbole** est un objet qui permet de reconnaître, il imite ce à quoi il renvoie. Par exemple, Automne, pour un non francophone, c'est un simple son. Mais lui montrer une balance pour renvoyer à la justice, un lion à la férocité ou la force... Pour Automne c'est plus difficile.

Le mot n'est pas un symbole, il est un signe. Rien dans la matérialité du mot ne ressemble à la réalité à laquelle il renvoie. Le mot « table » ne ressemble pas à une table. Les phrases qualifient et **produisent** du sens, le mot a une importance dans un **ensemble**. « L'Automne est une tisane froide » : la phrase est située dans un ensemble de repères. La signification est un renvoi. Le sens est une importance, une valeur, et il est surtout produit dans la phrase. Automne ce n'est pas seulement le parapluie, ça, ça n'est qu'un constat. Le poète ne se contente pas d'utiliser de jolis mots, il fait voir. Nous ne voyons pas les choses mêmes, mais le langage simplifie l'accès au monde et permet l'action. Quel est le caractère arbitraire (sans raison) des signes ? Comment penser la relation du signe à la chose ? La **philologie** est la discipline qui cherche à penser l'origine des langues, en étudiant leur histoire. Car on a beau creuser l'**étymologie** du mot, il n'y aura jamais de ressemblance à la chose.

En 1915, Ferdinand de Saussure (1857-1913) écrit un *Cours de linguistique générale* (1913), où il se demande s'il veut créer une science du signe, et qu'il faut **déterminer l'objet**. Quel est le terrain propre du signe? Le langage? Non, c'est une fonction d'expression **psychologique** de la pensée. Il faut étudier la neurologie, le cerveau, les cordes vocales, c'est une étude de la **faculté** de parler. Il se lance donc dans l'étude de la **parole**, qui est l'acte d'expression de la pensée, et subjective. Il reste une chose à étudier ensuite: la **langue**. Il la définit comme un **système de signes**. Le propre de la langue est d'exister indépendamment de ceux qui la parlent (cf les langues mortes, si on essaie d'en parler une, on réanime le système de signes). Le latin n'est plus parlé mais rien n'empêche de le parler. On doit donc étudier la langue. Un signe doit s'étudier en tant qu'élément d'une langue.

On entend par **empreinte psychique** du son l'effet matériel qui permet d'entendre qu'il y a un signe. « Table » est avant tout un son. Les muets aussi s'expriment. **Acoustique** et **concept** sont les deux faces du signe. Dans « table », il y a le **signifiant** et le **signifié**. Rien ne dit pourquoi tel signifiant (vache) donne tel signifié (animal meuglant). Il n'y a pas de signifiant sans concept, et vice-versa. Le linguiste recherche comment les signes s'articulent dans le système de la langue. Le mot n'a pas en lui-même la clé de son attribution à la chose. La langue est aussi un système de différences. Le linguiste, en conséquence, étudie les langues comme différents systèmes. Quels sont les différentiels entre sobre, sabre, sable… ?

Dans la langue, il n'y a que des différences.

De Saussure

Une langue n'est pas un ensemble de mots, un mot ne faisant pas sens en lui-même. Un mot d'une langue totalement inconnue ne donne pas de sens. Il renvoie au travers d'un système de signes, il existe relativement à d'autres mots. D'où une multiplicité des traductions dans les dictionnaires bilingues pour un mot, car il dépend du contexte et de la phrase. Émile Benveniste (1902-1976), lecteur et critique de de Saussure, pense qu'il exclue la parole. Il faut étudier dans chaque langue la règle de construction implicite de la phrase : c'est la **sémantique**, les règles d'élaboration du discours. On retient d'abord la **sémiatique** (les sons), et ensuite les structures fondamentales de l'énonciation (I am 10 years old donne d'abord Je suis 10 ans vieux). L'étude linguistique d'une langue étudie les règles inexplicables. Le dictionnaire est nécessaire mais insuffisant car il ne dispose pas des règles de la proposition. Un mot n'a aucun sens tout seul. Apprendre à parler une langue, c'est apprendre à **penser différemment**.

χ – C'est dans les mots que nous pensons

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 de la forme externe, mais d'une forme qui contient aussi le caractère de l'activité interne la plus haute. C'est le son articulé, le mot, qui seul nous offre une existence où l'externe et l'interne sont si intimement unis. Par conséquent, vouloir penser sans les mots, c'est une tentative insensée. Mesmer¹³ en fit l'essai, et, de son propre aveu, il en faillit perdre la raison. Et il est également absurde de considérer comme un désavantage et comme un défaut de pensée cette nécessité qui lie celle-ci au mot. On croit ordinairement, il est vrai, que ce qu'il y a de plus haut, c'est l'ineffable¹⁴... Mais c'est là une

¹³ Mesmer est un célèbre médecin et magnétiseur (1734-1815).

¹⁴ L'ineffable est ce qui est indicible, qui échappe au mot, parce qu'il est trop riche.

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. Sans doute on peut se perdre dans un flux de mots sans saisir la chose. Mais la faute en est la pensée imparfaite, indéterminée et vide, elle n'en est pas au mot. Si la vraie pensée est la chose même, le mot l'est aussi lorsqu'il est employé par la vraie pensée. Par conséquent, l'intelligence, en se remplissant de mots, se remplit aussi de la nature des choses.

Hegel, Philosophie de l'esprit, 1867 (cours de 1817 à 1865)

Il n'y a pas de pensée plus haute que celle qui emploie le mot. Le mot réalise une **synthèse** entre l'intérieur et l'extérieur. Il parle tout de même d'une autre pensée avant le mot, mais elle n'est que **fermentation**, elle ne vaut rien, elle n'est pas **authentique**, pas encore déterminée dans toute sa puissance de pensée. On ne saisit la chose que lorsqu'on saisit le mot, car on peut le conceptualiser. Mais la plupart du temps nous bavardons, on se perd dans un **flux de mots**. La faute en est à la pensée, pas au mot. Cela rappelle une fois de plus le mythe de la caverne, où il y a un grand espoir de connaître ce niveau de pensée. Ce qu'on dit, est-ce du réel ?

Les animaux ont des degrés de conscience importants, mais ils n'ont pas le mot, ils sont bloqués par une **barrière absolue**, ils ne pensent pas. On peut se demander comment les primates sont sortis de la fermentation et ont fabriqué le concept. Sans les mots on peut avoir des états d'esprit mais on ne peut avoir la pensée authentique, car c'est celle qui saisit les choses en trouvant un concept que l'on trouve nulle part ailleurs que dans les mots. Si on pense rigoureusement la chose, il faut le mot. Derrière, la critique de Friedrich Hegel (1770-1831) porte sur une mode de son temps qui est celle de l'**intuition** (voir l'**absolu**, l'ineffable, l'indicible, on ne peut aller plus loin! J'ai pensée à un truc extraordinaire, mais je ne peux pas te le dire... Stupide!)

L'absolu c'est la nuit où les vaches sont grises.

Hegel

Hegel les critique car le mot détermine la chose en montrant ses qualités. Dire que l'on ne peut pas dire, ce n'est pas penser. Cet absolu dont il est question est **indéterminé**. Qu'est-ce que l'on veut faire d'autre que parler dans les mots ? Il rappelle Platon et son **espoir philosophique** : si tu trouves l'idée, tu trouves la chose, mais tu demeures dans la chose. La réalité humaine, le sujet, l'âme, Dieu, l'existence... doivent être conçus en tant qu'ils sont dans des phrases. Tout ce qu'est pour nous le monde, c'est parole. Nous sommes des êtres parlants, mais **inouïs**.

5 - Approche de la notion de culture

α – L'homme est l'être qui parle

C'est ce qui le différencie de l'animal. Socrate parle du savoir de **tous** les hommes, c'est ce que cherche la philosophie. Il y a des différences de **culture** parce qu'il y a des différences de langage.

Il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montagne et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

Descartes, Lettre du 23 Novembre 1646 au Marquis de Newcastle

des **consciences**, pas de **pensées** (cf la dernière phrase). Les paroles sont la manifestation extérieure de la pensée. La parole est définie (pour bien différencier avec un **automate**) par des signes sans rapport à la passion. Le muet pense aussi. Parler ce n'est pas seulement la voix, le muet envoie des signes. Ces signes sont faits « à propos », et sont distincts du cri de l'animal. À propos signifie à partir d'une représentation de ce qui se présente. La pie qui crie « Bonjour, maîtresse » est poussée par ses passions, le fou qui dit « Bonjour, Napoléon » se représente Napoléon. La **passion** c'est ce que je subis (la faim par exemple, je pâtis). L'**animalité** est dominée par cet ordre des passions et des besoins, il les subit. **Dresser** un animal c'est jouer sur ses passions, notamment en faisant intervenir la question de la nourriture. L'animal acquiert la conception « Bonjour » = nourriture, on lui donne donc un nouveau **signal**. Il émet une **commande**, pas une salutation (la pie demande à manger). Leurs passions sont alors déterminées par le dressage. On ne peut pas dresser un humain car il va se **représenter** sa condition, être à distance d'elle.

Dès que le signal (sensoriel) est émis, il va déclencher une action. Le feu rouge déclenche un mode de comportement. Son contenu est fixe, et l'action est déterminée. Le signal doit être reconnu immédiatement, c'est une commande d'action, il ne peut avoir qu'un seul sens. Les animaux ne communiquent entre eux que par signaux, mais de façon très subtile. Ainsi l'animal a le signal, mais pas le signe (le renvoi) Quand on parle, on ne fait pas que des signaux ou commandes, on accède au monde par la désignation. Quand on parle d'un éléphant, on peut se le représenter. On se voit au monde par la présence (mémoire, informations sensorielles) ou on se le représente (désigner un objet en son absence). Les animaux sont aux aguets, c'est-à-dire au présent avec une faible largeur de vue, ils sont soumis en présent en étant incapables de se représenter quoi que ce soit. Le loup pense à la chasse avec ses passions quand il est dans la chasse, mais sans la présence de cette situation, ils ne peuvent y penser. Ils ne peuvent se représenter la chasse avec des paroles.

L'animal a une conscience, une mémoire et une adaptation, mais il ne pense pas sa situation, il la subit totalement. En ce sens, seul l'homme parle. Ils ont des comportements vécus de l'intérieur, ils n'ont pas de distance avec eux-mêmes. L'animal n'habite pas le monde, il y est collé. La perfection de la toile d'araignée prouve qu'elle ne la pense pas, sinon il y aurait de l'**évolution** et il y aurait du **défaut**. S'il y a perfection du comportement animal, c'est lié au défaut de pensée. L'homme ne fait que des bêtises. Le lion comprend tout parce qu'il ne comprend rien, qu'il ne fait pas abstraction. Dire que l'animal ne pense pas, ça n'est pas le mépriser, mais s'étonner. Il n'y a pas d'étude de l'intérieur.

Nous sommes exclus du monde animal mystérieusement (il n'y a pas de supériorité mais de la différence au moins). On ne peut savoir ce qu'il éprouve, alors on se rassure en y plaçant de l'**humanité**. On a une relation avec l'animal et un accès à différents comportements plus ou moins subtils, mais on ne peut le comprendre. Quand on parle d'un chien sans le regarder, il va chercher un signal (par exemple aller chercher la laisse). Il sait qu'il est question de lui, mais est dans une inquiétude absolue puisqu'il n'y a pas de signal. L'animal veut avoir des **ordres précis**, quand on le félicite et on le caresse il est inquiet. L'humain invente des signes, l'animal trouve les signaux. Noam Chomsky (1928-) résume ces idées ainsi :

En fait, comme Descartes lui-même l'a correctement remarqué, le langage est une propriété spécifiquement humaine; et même à des degrés inférieurs d'intelligence, à des niveaux pathologiques, nous trouvons une maîtrise du langage qui est totalement hors de portée d'un singe, qui peut, sous d'autres rapports, surpasser un homme idiot en ce qui concerne la capacité de résoudre des problèmes ou tout autre comportement d'adaptation (...).

Il est important de comprendre quelles propriétés du langage frappaient le plus Descartes et ses disciples. La discussion de ce que j'ai appelé « l'aspect créateur de l'utilisation du langage » tourne autour de trois observations importantes. La première est que l'utilisation normale du langage est novatrice, en ce sens qu'une grande part de ce que nous disons en utilisant normalement le langage est entièrement nouveau, que ce n'est pas la répétition de ce que nous avons entendu auparavant, pas même un calque de la structure (...) de phrases ou de discours que nous avons entendus dans le passé (...).

Mais l'utilisation normale du langage n'est pas seulement novatrice et d'une étendue potentiellement infinie, elle est aussi libre de tout contrôle par des stimuli décelables, qu'ils soient internes ou externes. C'est grâce à cette liberté face au contrôle du stimulus que le langage peut servir d'instrument de pensée et d'expression individuelle, comme il sert non seulement chez les gens exceptionnellement doués et talentueux, mais aussi, en fait, chez tout être humain normal (...).

La discussion cartésienne (...) révéla une troisième propriété de l'utilisation normale du langage, c'est-à-dire sa cohérence et son adéquation à la situation – ce qui est bien sûr tout à fait différent de contrôle par des stimuli externes. Nous ne pouvons pas dire de façon claire et définitive en quoi cette « adéquation » et cette « cohérence » consistent exactement, mais ces concepts sont sans aucun doute significatifs. Nous pouvons faire le départ entre l'utilisation normale du langage et les divagations d'un maniaque ou les données d'une calculatrice dont un des éléments est déréglé.

L'honnêteté nous oblige à admettre que nous sommes aujourd'hui tout aussi loin que l'était Descartes il y a trois siècles de comprendre ce qui permet à un homme de parler de façon novatrice, libre du contrôle des stimuli, ainsi qu'adéquate et cohérente. C'est un problème sérieux que le psychologue et le biologiste doivent finalement aborder, et dont on ne peut nier l'existence en invoquant l'« habitude », le « conditionnement » ou la « sélection naturelle ».

Chomsky, Le langage et la pensée, 1968

Dans les années 1950, Karl von Frisch (1886-1982) fait des études sur les abeilles. Leur mouvement lui apparaît avec des **régularités**, et plein de signaux pour donner des **indications**. L'abeille n'a pas de **liberté** dans ce mouvement. À la place, l'homme produit continuellement de nouvelles paroles. L'homme invente des signes par lesquels il se représente ce qui est présent. Ce monde représenté est celui dans lequel on vit : un monde de signes. Notre conscience s'appuie fondamentalement sur le langage. Notre monde est élaboré dans le discours : il est **culturel**.

β – La distinction nature / culture

La nature est ce qui est né, ce qui est donné par naissance. Dans l'idée se trouve un principe d'**origine**. C'est d'abord une puissance qui maintient l'**ordre** dans l'univers (c'est ainsi car la nature l'a voulu). Le mot vient aussi à prendre en compte les êtres de cet univers. L'océan à certains endroits offre des lieux perdus dans un monde loin d'êtres humains. Il n'y a pas de nature humaine. La nature est donnée comme une **force** et comme un **milieu**, l'ensemble de l'univers opposé à l'art humain. De là découle un troisième sens : la nature d'une chose entendue comme son **essence**, ce qu'elle ne peut pas ne pas être, ce qu'elle est nécessairement. La nature contient l'ensemble des **définitions** qui caractérisent une chose, ses attributs essentiels.

Par nature, l'humain en nous ne relève pas de la nature. L'humanité ne relève pas de l'**inné**, de l'**hérédité** mais de l'**acquis**, de l'**héritage**. Se dessine alors une opposition entre nature et culture. On mange naturellement, on respire naturellement, mais il y a de l'artificiel là aussi car certains savent mieux respirer (jazzmen, nageurs). On ne trouve rien d'instinctif dans la naissance. Le phénomène des **enfants sauvages**¹⁵ est des plus étonnants. C'est la première étude poussée dessus, sur des enfants abandonnés très jeunes dans les forêts et qui se comportent comme des bêtes. Ils sont abandonnés à leur nature, et en sont à la limite de la démence, ils sont **psychiquement fragiles** (et même proches de l'autisme).

Il prend le cas d'un enfant qu'on baptise Victor, trouvé en Aveyron, dans la période post-révolutionnaire, ce qui ouvre un débat dans l'anthropologie naissante. On appelle un naturaliste qui le décrit comme une bête. Il est amené à Paris. Pour la fac de psycho, c'est un **idiot congénital** (ça n'a pas de sens péjoratif, ça désigne un handicapé mental), abandonné jeune. Jean Itard (1774-1838), spécialiste du langage sourd-muet, n'est pas d'accord : selon lui, l'enfant à sa naissance avait toutes ses facultés, mais comme il est resté longtemps coupé de toute parole et de tout regard humain, c'est son isolement qui a provoqué sa débilité. La déficience n'est pas innée mais a été acquise. Comme nous, son ouïe est sélective, mais il n'a pas la même sélection que nous. Il ne rit pas, ne distingue pas l'homme de la femme. L'objectif d'Itard est de faire comprendre à l'enfant un **signe**. Il accroche à un tableau quelques objets et des dessins en-dessous. Petit à petit (en un mois), il arrive à comprendre que le dessin correspond à l'objet. On lui apprend l'hygiène, à marcher debout... Il sort peu à peu de sa détresse. Victor apprendra à écrire quelques mots, mais sera totalement largué le long de sa vie (il mourra à trente ans, ce qui est assez vieux pour un enfant trouvé).

L'homme naît prématuré.

Itard

Privée d'autres hommes, l'humanité n'existe pas, elle est **latente**. À la naissance de l'enfant, il n'a pas encore accompli tout le chemin qui lui donnera accès à l'humanité, il doit passer d'abord par une **matrice culturelle**. C'est la mère qui nous permet d'accéder aux représentations du monde. Cet enfant n'est pas une bête, il n'a pas sa place dans une forêt.

La **nudité** est le propre de l'humain. L'état de nature d'un homme, c'est son état zéro avant l'arrivée de toute culture (les indiens d'Amérique sont nus et ont une culture). Un être humain c'est un être qui se représente sa situation dans un ensemble de repères symboliques qui constituent une culture. Rousseau parle du début de la nature, mais ne prône pas un retour à la nature. C'est impossible et ce serait déplaisant. Dans une lettre de 1762, il écrit :

La conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières qu'il parvient à connaître l'ordre, et ce que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ces rapports. Dans cet état, l'homme ne connaît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n'aime rien, borné au seul instant physique, il est nul, il est bête.

Rousseau

C'est sa définition de l'homme à l'état de nature : il ne se rapporte à aucun autre homme. C'est une torpeur, et non pas un accomplissement. Ce n'est pas un modèle mais une tentative de penser l'état zéro. Celui qui est seul, enfermé, n'a pas conscience d'être puisqu'il ne compare rien : il n'a pas de sentiment. Si on borne l'humanité à l'instant physique, à l'instinct, l'homme n'est plus rien. Un homme à l'état de nature n'a conscience de rien, il est bête.

Il n'y a pas de nature humaine, laquelle devrait être présociale au même titre que les natures animales.

Malson

Le culturel ignore le biologique. L'humanité avance par **mémoire** et transmission de mémoire. On ne se cultive qu'en se jetant dans l'étranger. Le corps biologique ne porte pas en sa matérialité l'acquis. Ça relève de conduites culturelles : ce n'est pas parce que je suis musicien que mes enfants le seront. Il convient de distinguer évolution héréditaire (par exemple passage de singe à homme sur plusieurs millions d'années) et héritage culturel (ce n'est pas parce qu'ils étaient les enfants de Bach que ses enfants seraient musiciens prédestinés à la naissance, mais c'est parce que la maison baignait dans la musique). Le bébé trouve des représentations grâce au langage. S'il pleure, c'est la détresse, la peur du **délaissement**.

Se cultiver n'est pas uniquement savoir plein de choses mais **sortir de soi-même**, aller vers ce qui n'est pas aisément accessible et essayer de s'emparer de cet objet. La culture s'acquiert par l'**effort** : c'est un peu douloureux car c'est un peu se quitter soi-même. L'homme est ce qu'il est parce qu'il se représente ce qu'il est.

Claude Lévi-Strauss (1908-), ethnologue, explique que l'homme exige la **règle**, sinon il est perdu. Si la règle est incertaine, il est mal à l'aise. L'enfant exige l'égalité dans le donner et le recevoir, ce que l'animal ne fait pas. Pour lui il y a une règle qui semble être **universelle**, **naturelle** quand bien même les règles soient culturelles, c'est la **prohibition de l'inceste**. Chaque culture établit un interdit de façon plus ou moins importante : une union impossible. La définition du parent et de l'inceste peut varier, mais l'interdit demeure. Après, ça ne veut pas dire que personne ne le commet !

Il est vrai que, par son caractère d'universalité, la prohibition de l'inceste touche à la nature, c'est-à-dire à la biologie ou à la psychologie, ou à l'une et l'autre ; mais il n'est pas moins certain qu'en tant que règle, elle constitue un phénomène social et qu'elle ressortit à l'univers des règles, c'est-à-dire de la culture, et par conséquent à la sociologie dont l'étude de la culture est l'objet (...).

Nous avons montré que les anciens théoriciens qui se sont attaqués au problème de la prohibition de l'inceste se sont placés à l'un des trois points de vue suivants : certains ont invoqué le double caractère, naturel et culturel, mais se sont bornés à établir entre l'un et l'autre une connexion extrinsèque, constituée par une démarche rationnelle de la pensée. Les autres, ou bien ont voulu expliquer la prohibition de l'inceste, exclusivement ou de façon prédominante, par des causes naturelles, ou bien ont vu en elle, exclusivement ou de façon prédominante, un phénomène de culture. On a constaté que chacune de ces trois perspectives conduit à des impossibilités ou à des contradictions. Une seule voie reste ouverte par conséquent : celle qui fera passer de l'analyse statique à la synthèse dynamique. La prohibition de l'inceste n'est, ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ; elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant sa règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point, d'abord, d'elle. Nous avons été amené à poser le problème de l'inceste à propos de la relation entre l'existence biologique et l'existence sociale de l'homme, et nous avons constaté aussitôt que la prohibition ne relève exactement, ni de l'une, ni de l'autre. Nous nous proposons, dans ce travail, de fournir la solution de cette anomalie, en montrant que la prohibition de l'inceste constitue précisément le lien qui les unit l'une à l'autre.

Mais cette union n'est ni statique ni arbitraire et, au moment où elle s'établit, la situation totale s'en trouve complètement modifiée. En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même ; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau.

Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, 1949

La question de la culture est liée à la question de la parenté. Une **règle** est un ordre qui se propose, distinguant l'autorisé de l'interdit (mais ça n'est pas impossible). On est dans un passage par la règle. L'interdit a une valeur dynamique. Il n'est pas seulement une perte de pouvoir. Les premiers échanges entre les hommes étaient des enfants et des mariages. La **dot** est une façon d'évaluer combien vaut la fille ou le garçon. C'est un signe, une détermination de valeur. Les familles (ou clans) doivent se trouver des signes pour échanger leurs enfants. Si on décrit des indiens d'Amérique, on décrit des liens de parenté. Étonnamment, l'inceste n'est pas anti-naturel (les animaux le font, c'est purement biologique), ce n'est pas non plus complètement culturel (par

l'universalité). Ce que dit Lévi-Strauss, c'est que c'est un peu des deux, mais un passage de l'un à l'autre : c'est **dynamique**. Quand on interdit à un enfant de manger des bonbons, c'est **statique**. Ici, une interdiction instaure d'autres règles.

Dès qu'il y a l'interdit, le clan doit s'ouvrir à d'autres. La parenté exige l'exogamie : sortit du clan pour en fonder un autre. Si l'inceste est interdit, le clan n'est plus clos, c'est un enclencheur. Quand dans un ensemble fragile apparaît l'interdit de l'inceste, il y a production, de nouvelles tâches, ouverture. Elle connaît alors le problème de toute culture : se représenter pour se rapporter à l'autre. C'est à partir de là que la culture se fait. L'interdit ne restreint pas, il contraint à la nouveauté et à l'invention. La civilisation humaine se crée dans la rencontre de l'autre humain qui se représente différemment. Rester sur son clan est mauvais biologiquement mais c'est aussi être incultivé. Les symboles du clan servent à s'entredéfinir. La culture est en fait un ensemble de symboles nous représentant.

Selon Lévi-Strauss, on est jamais fils ou fille sans l'**avunculat** (la relation oncle au neveu) car les relations y sont plus étroites. La relation de parenté est tenue par des liens de **dépendance structurelle** totale (je ne peux pas penser la relation au père si je ne l'ai pas fait à la mère, à l'oncle, etc). Exemple de l'adoption : on se moque du biologique, puisque l'enfant est intégré à la parenté.

La parenté n'est pas un problème biologique mais **symbolique** car le fils reconnaissant le père et le père reconnaissant le fils, le lien est établi. La fraternité n'est pas naturelle. C'est la déclaration de parenté qui crée la parenté (d'où la souffrance de l'enfant qui craint le désamour). Cela pose aussi le problème du nom de famille à donner à l'enfant. Dans une meute de loups, il n'y a pas de parenté. Comment donc penser ce passage qu'évoque Lévi-Strauss ?

χ – La question de l'origine

Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eut besoin, avant qu'il fallût persuader des hommes assemblés, est le cri de la nature. Comme ce cri n'était arraché que par une sorte d'instinct dans les occasions pressantes, pour implorer du secours dans les grands dangers, ou du soulagement dans les maux violents, il n'était pas d'un grand usage dans le cours ordinaire de la vie, où règnent des sentiments plus modérés. Quand les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se multiplier, et qu'il s'établit entre eux une communication plus étroite, ils cherchèrent des signes plus nombreux et un langage plus étendu : ils multiplièrent les inflexions de la voix, et y joignirent les gestes, qui, par leur nature, sont plus expressifs, et dont le sens dépend moins d'une détermination antérieure. Ils exprimaient donc les objets visibles et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouïe, par des sons imitatifs : mais comme le geste n'indique guère que les objets présents, ou faciles à décrire, et les actions visibles ; qu'il n'est pas d'un usage universel, puisque l'obscurité, ou l'interposition d'un corps le rendent inutile, et qu'il exige l'attention plutôt qu'il ne l'excite, on s'avisa enfin de lui substituer les articulations de la voix, qui, sans avoir le même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les représenter toutes, comme signes institués ; substitution qui ne put se faire que d'un commun consentement, et d'une manière assez difficile à pratiquer pour des hommes dont les organes grossiers n'avaient encore aucun exercice, et plus difficile encore à concevoir en elle-même, puisque cet accord unanime dut être motivé, et que la parole paraît avoir été fort nécessaire, pour établir l'usage de la parole.

Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1762

Premier problème : pour parler, il a fallu parler. Les hommes ont dû se mettre d'accord sur le langage, et comment auraient-ils fait sans le langage ? Il pose un premier langage de l'homme : le cri, qui a une finalité, la parole (tentative de **chronologie**). Il décrit d'abord le cri, comparable à celui de la bête. D'une part, ce cri est exceptionnel, d'autre part c'est une nécessité exprimée par l'instinct. Les sentiments sont peu variables. C'est un homme seul, isolé, hors assemblée humaine ; c'est l'état de nature (c'est pour ça que sa vie est plate). Mais il arrive que cet homme ait des idées, ce qui le rapproche des autres.

Le deuxième temps est plus **complexe** que le simple cri puisqu'il y mêle le geste. Le cri était un **appel** de l'instinct, témoignage involontaire d'une détresse. Le signe apparaît comme renvoi à quelque chose (par le biais d'un son par exemple). Là, on est dans la représentation, l'expression par le signe (opposée à l'expression spontanée). Mais comment les signes sont-ils reconnus, quelle est la raison du renvoi ? Par exemple, l'**imitation**, c'est la désignation qui évoque, le geste renvoyant à l'objet, il est mis pour l'objet selon un critère de ressemblance. Cela suppose une rupture entre le cri et le son. Le perroquet imite les bruits, mais ne peut pas les représenter (exemple du cri du lapin et utiliser les oreilles pour signifier lapin). La surdité est une limitation à cela.

Le troisième moment du texte survient quand le geste et le son imitatif font preuve d'un défaut, sont confrontés à une limite. Le geste ne renvoie qu'au présent, ou plutôt au **visible**, l'interposition du corps. Quand on communique par geste à quelqu'un qui tourne le dos, il ne le recevra pas et doit donc déjà avoir l'attention de l'autre. On peut faire la distinction entre voix imitative et voix totalement **libre**, puisqu'elle peut représenter via n'importe quelle **articulation** (signe) placée sur une **convention**. L'invention éloigne toutefois la ressemblance

(« lapin » ne ressemble pas à lapin). D'autant plus que tous les hommes se mettent d'accord sur leur langage, ce qui serait délirant, puisqu'il leur faudrait déjà savoir parler. La marche historique continue vers la parole est problématique dès qu'il y a de la substitution. Cela pose la question de l'origine de l'humain. Comment s'est-il mis à parler ? Le champ du religieux (théologie) est d'instaurer le mot, cf l'épisode de la tour de Babel.

Cri de la nature (signe, symbole, (signe, instinct) Signe imitatif (signe, symbole, ressemblance, imitation) Raison de l'instauration?)

Signal: Symbole: élément signe: paroles ou gestes qui représentatif du monde n'ont pas de ressemblance

Dans un symbole, on reconnaît un élément de ce à quoi on renvoie (lion = puissance, biche = pureté, etc). Dans le symbolique, je m'**attribue** un élément de **pouvoir** du monde, un pouvoir de sens. Philippe Descola (1949-), dans *Par delà nature et culture* (2005), explique que quand on montre à un aborigène sa photo de luimême, il dit que la personne lui ressemble (même totem, ressemblance physique...)! La thèse d'André Leroi-Gourhan (1911-1986) dans *Le geste et la parole* (1965) porte sur l'origine du langage : il le détermine dans le temps. Il dispose juste de squelettes. Il observe que les corps se relèvent, etc. Il faut aller à 8 milliards d'années avant JC, quand de grands primates vivent dans les forêts. Le grand rift sépare en deux régions : à l'Ouest une évolution vers le singe et à l'Est une évolution vers des hominoïdes (pré-humains). La parole vient dans la période de l'Australopithèque (-6 milliards d'années à -2,5 milliards d'années, cf Lucy). En se redressant, le cerveau s'accroît. Leroi-Gourhan montre que les zones d'habileté qui se développent alors sont celles de la parole.

La naissance de la parole est liée à l'utilisation de l'outillage.

Leroi-Gourhan

Cette thèse éclaire celle de Bergson avec le besoin d'action.

Faisons un bilan : il n'y a pas de culture sans interdit. Nous ne pouvons pas saisir l'histoire : on ne sait quand on est sorti de l'animalité. Les lieux symboliques représentent le monde : temples, monastères ont une architecture travaillée. Un être de culture est un être qui se représente sa condition d'être quelque part (à la préhistoire, les mains sur les murs) ainsi que son monde. L'être est **pour soi** : ce que nous sommes, avec une conscience, etc (ce qui se distingue de l'**en soi**, ce qui est tout simplement, comme la table, et ce qui nous rappelle que nous avons à être...). Sartre dit qu'à la place de nature humaine il faut parler de **condition humaine** : les hommes vivent tous un nombre de limites fondamentales à leur situation, il y a un universalité humaine de conditions. Dans *L'existentialisme est un humanisme* (1945), une conférence retranscrite, il définit cette condition :

L'ensemble des limites a priori qui esquissent la situation fondamentale de l'homme dans l'univers. Les situations historiques varient : l'homme peut naître esclave dans une société païenne, ou seigneur féodal, ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres, et d'y être mortel.

Sartre

Quelque soit l'homme, il va être dans le monde, se représenter à travers les repères. Il a des relations à d'autres hommes, il a conscience de sa mort sans savoir ce que c'est, et se doit de s'y placer.

6 - Les mots, autrui, et la conscience de soi

α – Reprise sur la conscience : être avec autrui

Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807), cherche à remonter à la toute première culture pour expliquer la conscience. Il faut saisir la conscience au-delà de la simple présence au monde, c'est-à-dire l'**esprit**. Il pense une progression des déterminations fondamentales de l'esprit : on part du minimum (ce qu'il appelle la **certitude sensible**) au très complexe¹⁶. Il veut mettre au jour le devenir de la conscience. Comment l'homme se découvre-t-il ? Être conscient, c'est se rapporter à quelque chose. Elle pose un objet comme indépendant d'elle. Or, pour Hegel, ce rapport de différence contient une négation (je ne suis pas cet objet). Pour

un enfant, la seule façon de différencier lui-même et ce qui est en face de lui est de le **détruire**. Il appelle ça le **désir** : nier ce qui nous fait face ainsi se découvrir soi. Je suis ce qui n'est pas ce qui me fait face. Un enfant fait un pâté de sable, et pour affirmer sa puissance sur son pâté, il faut le détruire. C'est dans cette affirmation que confusément on se découvre. Il casse pour être, pas par méchanceté. Cette conscience de soi naît du désir. Une fois l'objet nié, il faut en chercher un autre. C'est un désir répétitif et sans progression. La conscience demeure insatisfaite : le seul moment plaisant est le moment de la négation, de la destruction. La **consommation** c'est pareil : un DVD est vu, il est détruit symboliquement, il faut en trouver un autre. Comment pourrait-on sortir du désir ? En rencontrant une autre conscience.

Supposons deux australopithèques abrutis qui cassent tout, qui ne sont mûs que par leur indépendance (désir) et leur dépendance (corps, réalité physique). Lorsqu'ils se rencontrent, on peut supposer que la seule façon d'être conscient de l'autre est un conflit, une lutte à mort pour manifester leur indépendance. Si l'un meurt, il n'y a aucune avancée pour l'autre qui va recommencer au prochain être qu'il croise. Mais si l'un sait qu'il va mourir, sa peur de la mort lui fait reconnaître sa faiblesse. Disons que A a gagné, affirme sa puissance et obtient la reconnaissance par l'autre ; et appelons B celui qui prend conscience, se soumet, et découvre qu'il est mortel en reconnaissant l'autre. S'opère un échange entre A et B : B donne son indépendance à A (fais de moi ce que tu veux mais cesse le combat), et A donne sa dépendance à B (maintenant tu fais ce que je veux à ma place). Deux consciences différentes naissent, mais le conflit continue sous une autre forme : la domination. Le désir de A, le maître, est satisfait par l'autre. B, l'esclave, diffère sa satisfaction de son désir : il travaille.

Hegel dit alors que le travail forme, fait l'épreuve de la puissance. Celui qui travaille fait alors preuve de son indépendance non plus par le désir mais par le travail. Ensuite, le maître fait l'épreuve de sa dépendance à nouveau mais cette fois-ci de son esclave, et plus de son corps. Chacune de ces deux consciences n'ont plus de relation : elles rentrent en elles, la servitude cesse d'être. On appelle ce processus la **dialectique du maître et de l'esclave** : chaque détermination se transforme par la négation en la portant en elle.

La conscience de soi se saisit essentiellement d'elle-même. La relation n'a plus de sens car ils savent mutuellement que l'autre est un homme comme lui : il y a alors un **être pensant**. Être pour la conscience de soi, c'est être reconnu : on passe d'une égalité à une autre (d'abord, deux consciences désirantes, puis, deux consciences pensantes laissant libre l'une à l'égard de l'autre). À la fin du mouvement, la relation de domination cesse, elle n'a plus de sens ni d'intérêt. La négation retient quelque chose de ce qui a été dépassé. La dialectique est un **mouvement** réel, qui gouverne le devenir, un mouvement par lequel chaque être est ce qu'il est dans la mesure où il porte en lui la négation de lui-même.

Le capitalisme, c'est la propriété privée du capital. Karl Marx (1818-1883) dit que cela se réalise par un vol : les salaires ne sont pas répartis proportionnellement aux ouvriers. La situation est **conflictuelle** par essence, dialectiquement. Le capital crée ainsi lui-même sa propre mort. Dans le conflit des deux consciences, la situation se dépasse. Ici, les deux consciences peuvent être remplacées par les notions de prolétariat et de patronat. Il y a de « bonnes » négations (les deux qui se nient apprennent tous les deux) et de « mauvaises » négations (Hitler n'aura rien appris au final).

L'intérêt de la démonstration de Hegel est de montrer que la nature n'est pas dialectique. Il n'y a pas d'unité dans les animaux (c'est un ultra-rationaliste). Il définit le travail comme une transformation du réel et aussi une transformation **de soi** (die Bildung). Le travail forme, met en forme, détermine l'être. Le travail est donc dialectique : je me reconnais dans ce que je fais. Dans le monde de la consommation, personne n'est **unique**, dans le travail, tout le monde l'est. Pour cela, le travail doit passer avant le désir, afin d'accéder à soimême, d'exprimer soi-même. Mais attention à ce qu'on entend par travail : Marx dit que le salariat ne travaille pas. L'**emploi**, c'est trouver une place dans le système de production massive (une caissière n'advient pas à ellemême dans sa tâche répétitive) ; le **travail** c'est l'épanouissement.

β – Autrui

L'autre, ce n'est pas le même. C'est celui que je ne suis pas, il marque une négation insistant sur la différence (qu'est-ce qu'il a encore l'autre là ?). Autrui, bien qu'il y ait de multiples différences entre l'autre et moi, m'est semblable à moi, il est comme moi. Ce n'est pas un objet mais une conscience. Sartre tente une jonction entre l'autrui de Hegel (et son conflit) et l'intentionnalité de Husserl (toute conscience est conscience de quelque chose). L'être conscient est à l'être, à lui-même, au monde, à un ensemble de repères : c'est l'existence (étymologiquement, l'homme se tient hors du monde). Le garçon de café va jouer à être garçon de café, mais il joue pour être : ce n'est pas un imposteur ou un espion déguisé, il l'est vraiment, mais il ne l'est pas, il se fait

garçon de café. Il peut **cesser** de l'être, ce qui est la preuve qu'il ne l'est pas, toutefois il a à l'être pour être. C'est comme ça qu'on est. Il écrit dans *L'être et le néant* :

Il est garçon de café en ne l'étant pas, et il ne l'est pas tout en l'étant.

Sartre

C'est un être dont il a conscience et qui joue avec sa condition **pour** la réaliser. Nous sommes des êtres pour-soi : nous ne sommes pas naturellement ce que nous sommes (cf de Beauvoir : on devient, on ne naît pas). Là aussi, on voit qu'il n'y a pas de nature humaine. La conscience marche la plupart du temps sur le mode de l'**irréfléchi** : le garçon de café travaille, ne peut pas travailler... Un caillou n'a pas à jouer le jeu du caillou.

Il cherche à décrire la relation à autrui. Le premier exemple c'est le **jardin public**. Il écrit qu'un homme passe et qu'il le saisit à la fois comme objet et comme homme. Tout l'espace du jardin s'organise différemment. C'est un mouvement de sens qui affecte tout l'espace : assis sur mon banc, j'avais conscience de l'arbre, de la pelouse... Mais si j'ai conscience de cet homme, je saisis aussitôt les objets rapportés à ma conscience comme se rapportant à la sienne. Tout mon univers bascule vers **lui** : lui aussi a conscience de l'arbre et de la pelouse mais sous une **autre face**. C'est un objet qui apparaît, et qui me **conteste** une version du monde, qui me la **vole**. Si ça se trouve, il ne m'a même pas vu, mais il est dans une dimension du réel à laquelle je n'ai **pas accès** : le **pour-lui**. Je suis seul, et dès qu'il arrive, c'est moins bien. C'est un autre monde de sens qui apparaît que je ne peux pas atteindre. Objectivement, ça ne change pas (la pelouse et l'arbre demeurent) ; mais subjectivement, il rajoute une couche de sens au monde et la vole aussitôt.

Je saisis la relation du vert [de la pelouse] à autrui comme un rapport objectif, mais je ne puis saisir le vert comme il apparaît à autrui.

Sartre

C'est le vert pour autrui : un sens en plus auquel je n'ai pas accès. Si on se met à la place où il était, ce ne sera valable que visuellement, c'est **approximatif**. C'est comme quand on lit par-dessus notre épaule dans le bus : toute la dimension de sa conscience se rajoute au texte, on ne sait pas où l'autre lit! En lisant à voix haute, on tente de se raccrocher à sa propre lecture. L'espace s'oriente différemment : cet objet derrière mon dos me vole le monde! Pour l'aveugle c'est la même chose, un objet extérieur me vole le bruit des oiseaux...

L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers à une décentration du monde qui mime par en-dessous la centralisation que j'opère en même temps.

Sartre

Ce n'est pas propriété mais **possession** : ce monde est centré sur moi (je ne peux pas m'inventer une conscience ailleurs). Sa dimension ne pourra jamais m'appartenir, même après discussion : le concurrent est **involontaire**.

Et si les regards se croisent ? Exemple : un homme est absorbé par sa tâche, il fait « ce qu'il a à faire ». Il écoute à une porte, regarde par le trou d'une serrure... C'est une activité qui suppose une attention. Le moi n'apparaît pas à la conscience, le je n'est plus présent, on écoute juste à la porte. Cette conscience n'est donc pas conscience de soi, ni d'un moi, elle est irréfléchie. Elle est conscience d'une porte et d'un spectacle derrière. Si je me retourne et que je vois qu'on me regarde, un objet apparaît aussitôt : moi pour autrui. Je suis moi, pour lui. J'ai aussitôt le sentiment de la honte. Il me regarde, me reconnaît (il y a l'idée d'aveu : j'ai écouté à la porte). Dans la honte, je reconnais que je suis comme il me voit. Et moi est un indiscret. Sur moi-même, dans mon être même, je saisis une dimension d'être que je ne possède pas. Autrui fige mes libertés. Je suis indiscret en-soi pour lui : j'ai perdu de l'être, de la liberté. Il me voit indiscret, donc je suis indiscret. Son acte prend une dimension d'objectivation. Dès qu'autrui me regarde, j'ai un dehors. C'est la relation à autrui dans son essence.

C'est une phénoménologie d'autrui. La relation est une structure d'objectivité. Autrui est celui qui fait surgir en moi une dimension d'être parce qu'il a conscience de moi. Je suis pour autrui. Je suis un être qui a à être pour autrui ce qu'il est. C'est la présence d'autrui qui fait qu'il peut y avoir conscience de moi. Exemple du tramway (pour la conscience irréfléchie) : si je cours après le tramway, quelle est la visée de la conscience ? Il y a conscience de tramway devant être rejoint. Cet objet se donne comme objectif (« devoir »). C'est aussi **impersonnel**, il n'y a pas de moi (« devant » et pas « que je dois »). On ne réfléchit pas, la conscience n'est pas tout le temps conscience de soi (en courant après le tramway, on ne se dit pas hé ouais, c'est moi, en train de courir... ou alors on est sérieusement narcissique). Si quelqu'un du tramway me regarde, je suis pour autrui, j'ai conscience de moi ridicule, le moi apparaît. Le moi que je suis n'a pas d'existence **sans le regard d'autrui**.

La honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi je ne le juge ni le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est

certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive; dans le champ de la réflexion je ne peux jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur entre moi et moi-même : j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. Et par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit. (...) Ainsi la honte est honte de soi devant autrui ; ces deux structures sont inséparables. Mais du même coup, j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-Soi renvoie au Pour-autrui.

Sartre, L'être et le néant, 1943

Une inspection de soi se fait comme une inspection de quelqu'un d'autre. On ne peut se connaître soi tout seul. Il y a une altérité en nous-même.

Être libre c'est poser la question de ce qu'on a fait de moi.

Sartre

Il n'y a pas de honte sans la dimension à autrui. Si c'était une réflexion, je n'aurais pas honte car il n'y a que moi dans la réflexion. J'ai avec l'autre une relation que je n'ai avec aucun autre objet car il m'atteint en moi-même. La **fierté** est comme la honte mais en positif : il avoue que le pour-soi renvoie au pour-autrui. Le moi est un **objet du monde** que je rencontre par la relation à autrui.

Ce qui est révélé dans le monde est la conscience d'autrui. Celle-ci a un pouvoir d'objectivation et est vécue la plupart du temps comme une gêne, et la relation à autrui est déjà **conflictuelle**. Je reconnais que je suis comme autrui me voit. Cette reconnaissance m'impose d'affirmer ma liberté. Être sujet d'abord ou être objectivé d'abord? On note deux directions : soit affirmer sa liberté soit reconnaître l'objectivation d'autrui. Elle sont illustrées par deux figures littéraires : le **sadisme** et le **masochisme**. Ce sont deux tentations pour sortir du conflit : le regard dominant (sadique) qui fait de l'autre un pur objet, et inversement. Sartre n'est pas intéressé par ça, mais il remarque que cette relation se montre dans toute sa cruauté dans la **torture**. Le bourreau transforme la victime en objet, pour qu'elle se **soumette** à lui. Cette lutte pour être le seul regard est vouée à l'échec : le bourreau a **besoin** que l'autre reconnaisse sa puissance (il doit rester conscient pour m'objectiver comme le plus fort : j'ai besoin de la victime pour son regard). Lorsque la victime meurt, elle **gagne** (cf Hegel, en moins dialectique : plus je soumet l'autre, plus j'ai besoin de lui). Il exige qu'il soit toujours **libre** !

Le sadique a besoin de celui qu'il hait pour le haïr plus encore. À l'opposé de la haine, il y a l'amour (en parallèle : le masochisme¹⁷). Dedans, on se fait l'**objet de l'autre**. J'essaie de me soumettre au regard d'autrui (la preuve de l'arrivée de l'amour c'est quand on dit « faut pas que tu te sentes obligé... »). L'amitié, à côté, c'est le **contrat** (« si tu viens pas dimanche c'est nul! Allez viens! »). L'amour, c'est la reconnaissance de la liberté de l'autre (« si tu veux pas venir dimanche ne viens pas, t'es pas obligé... »). L'amour, c'est se faire l'objet désirant, le bel objet. J'essaie d'avoir déjà sur moi le regard de l'autre, c'est le principe de la **séduction**. Là aussi c'est voué à l'échec : j'essaie de me soumettre pour mieux saisir l'autre. Le masochisme cherche à dominer et le sadisme est dominé! « Je ne veux pas te forcer... » est une phrase de plus haute drague! La relation oscille après, avec des passages plus sadiques, d'autres plus masochistes... Sartre décrit la **triple destructibilité de l'amour** :

- ◆ L'amour est une **duperie**. C'est un renvoi à l'infini. Aimer, c'est laisser à l'autre la liberté de m'aimer.
- Je veux qu'on m'aime, qu'on me reconnaisse comme aimable. Je veux que l'autre veuille que je veuille que je l'aime... cela mène à une **perpétuelle insatisfaction** de l'amant. Est-ce que tu m'aimes? Oui. D'accord, mais il y a du dépit, répondre oui n'est pas assez. On 'est jamais **sûr** de la soumission de l'autre : il est toujours libre. Le problème avec le « fais comme tu veux » est l'insécurité justement. C'est **étouffant** pour l'aimé, cela peut mener à des conflits liés à la passion.
- L'amour est un absolu perpétuellement **relativisé** par les autres. Je suis reconnu par lui ou par elle et j'aime ça, et on se dit que nous, c'est différent des autres. Mais les autres regardent le couple, et reconnaissent la relation, ils l'objectivent. Les amants sont soit dans la honte soit dans la fierté, mais dans les deux cas, les autres **jugent** le couple.

Cette histoire de relation conflictuelle à autrui est un argument de Sartre. L'autre laisse une signature dans mon monde, il m'atteint « jusqu'aux moelles ». Lorsque je suis avec l'animal, il a conscience de ma

¹⁷ Mot formé du nom du comte de Sacher-Masoch, et de son œuvre *La Venus à la fourrure*, mais qui présente peu d'intérêt littéraire contrairement au marquis de Sade.

présence, mais son regard ne m'atteint pas. L'autre est présent à ma conscience comme autre conscience. Il y a une conscience de moi hors de moi, qui est absente chez l'animal. Ce n'est pas volontaire : c'est une nouvelle dimension en soi, le moi pour autrui. Dans l'enfant sauvage, il n'y a pas de moi. Pour Sartre, la honte m'atteint moi car je dois reconnaître que je suis comme on me voit : l'aveu est involontaire. Le regard apparaît comme une provocation par sa puissance de constitution. Exemple du mendiant, humilié par son aumône : lui répondre et l'ignorer sont l'entraîner dans son humiliation car c'est le reconnaître comme objet humilié. Le nazisme objective : les juifs sont une race qui est caractérisée comme ceci, puis on les rafle comme cela, on enlève leur identité, puis on détruit leur corps. Les nazis essayaient d'enlever les couches de sens les unes après les autres. Lorsqu'un détenu regardait un SS, c'était montrer qu'il n'avait pas pu faire de lui un objet, c'était une provocation. Hannah Arendt (1906-1975) explique ce fonctionnement du totalitarisme, qu'il y a une grande parenté entre la méthode stalinienne et hitlérienne. Pour Sartre, les deux orientations de la conscience sont le sadisme ou le masochisme. La vengeance, c'est quand je veux que l'autre me regarde. La séduction est une tentative de capture.

Toutefois, n'est-il pas possible d'exister à deux ou à plus ? Sartre répond qu'il y a bien des nous qui n'échappent pas à l'ordre du conflit. C'est une structure fragile car il distingue le nous objet du nous sujet. Au serment du jeu de paume¹⁸, c'est un nous sujet qui s'exprime. Le groupe se fragmente juste après. Les groupes sont toujours gagnés par des objectivations. La foule est un modèle de la fragilité du nous par sa dispersion.

Autre critique possible : les analyses de Sartre laissent dans une alternative trop **simpliste** (objectiver ou être objectivé). La **solitude** est impossible et l'**isolement** inévitable : je ne peux pas être seul car je ne suis pas moi-même indépendamment d'autrui (c'est impossible sans autrui de constituer un moi) et isoler c'est **séparer** de l'autre (on n'est jamais dans une communauté véritable, l'amour et le nous sont limités). L'enfant sauvage n'a pas cette conscience de lui. Merleau-Ponty s'oppose à cette définition de la relation à autrui qui ne prend pas en compte la **durée**. Sartre s'arrêterait à une continuelle rencontre.

Autrui me transforme en objet et me nie, je transforme autrui en objet et le nie, dit-on. En réalité le regard d'autrui ne me transforme en objet, et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte. C'est par exemple ce qui arrive quand je subis le regard d'un inconnu. Mais même alors, l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible. Le regard d'un chien sur moi ne me gêne guère. Le refus de communiquer est encore un mode de communication (...). Si j'ai affaire à un inconnu qui n'a pas encore dit un seul mot, je peux croire qu'il vit dans un autre monde où mes actions et mes pensées ne sont pas dignes de figurer. Mais qu'il dise un mot, ou seulement qu'il ait un geste d'impatience, et déjà il cesse de me transcender : c'est donc là sa voix ce sont là ses pensées, voilà donc le domaine que je croyais inaccessible. Chaque existence ne transcende définitivement les autres que quand elle reste oisive et assise sur sa différence naturelle. Même la méditation universelle qui retranche le philosophe de sa nation, de ses amitiés, de ses partis pris, de son être empirique, en un mot du monde, et qui semble le laisser absolument seul, est en réalité acte de parole, et par conséquent dialogue. Le solipsisme 19 ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible, puisque exister c'est être au monde. Dans sa retraite réflexive, le philosophe ne peut manquer d'entraîner les autres (...).

Il y a, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage. Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux (...) ; dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que je les devance, et, même l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que, si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. C'est seulement après coup, quand je me suis retiré du dialogue et m'en ressouviens, que je puis le réintégrer à ma vie, en faire un épisode de mon histoire privée, et qu'autrui rentre dans son absence, ou, dans la mesure où il me reste présent, est senti comme une menace pour moi.

Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, 1945

Il convient d'abord de distinguer le transcendant de l'immanent. On désigne par transcendant ce qui est radicalement extérieur et autre, et par immanent ce qui est en tout, la propriété interne de la chose. La première phrase du texte décrit un cercle, un piège. Il dit qu'il y a bien la honte ou la fierté, mais ça n'est pas fondateur. C'est ce qui arrive si la **communication** ne se fait pas à cause d'un refus mais que le type me regarde quand même. L'autre me **transcende**, il m'objective et ne me considère pas. Le solipsisme n'est pas sartrien et selon Merleau-Ponty il y a communication avec l'autre et donc on a accès à lui, c'est une position excessive.

¹⁸ Cf l'Histoire de la Révolution Française, de Michelet.

¹⁹ Le solipsisme est une pensée selon laquelle nous n'avons accès à aucun autre humain que nous-même.

Dans le jardin public, l'arrivée d'autrui décentralisait mon monde. Cette conscience d'autrui est portée par la possibilité du **dialogue**. Avant d'être né, on était déjà quelqu'un, sauf que l'on n'était pas encore dans la communication avant même de pouvoir communiquer! En fait, le nom détermine déjà l'existence.

Dans le second paragraphe, on observe que le dialogue est ce qui permet à l'autre d'affirmer sa présence sans qu'elle ne m'écrase. Ce n'est pas un simple échange. L'opération commune exige que cela soit dit : on découvre à deux des pensées que l'on ne se savait pas avoir. Dans le nous je suis libéré de moi. La communication n'est pas un échange de pensées mais une production de pensées : l'autre a sollicité ma pensée dans le dialogue. On voit naître une pensée commune, les deux ont été spectateurs du dialogue (après, ils se disent « on a bien parlé »). Socrate lui ne dit pas quelque chose qu'il ne se savait pas penser, le dialogue socratique est surtout un test. Le dialogue permet d'affiner la pensée, même si la discussion est un peu vive. Quand il est fini, il peut faire partie de ma vie et non de notre vie commune. Dès qu'on fige chacun dans sa position, on perd le dialogue. Je ne vais pas forcément parler à autrui, mais mon regard détermine notre relation comme potentiellement communicante.

La relation à autrui est constituante du moi et est constituée dans le langage : c'est le désir (de reconnaissance). Mon être comme sujet désirant et désiré existe au milieu des autres dans le langage. L'inconscient de Freud est la liaison entre le moi et le désir par le langage. Toute cette affaire de regard comme reconnaissance témoigne d'une faiblesse en moi : le besoin, ce dont je manque. J'ai besoin de ce qui me permet de continuer d'être. Le désir se distingue du besoin comme il paraît dans la relation à autrui. Je désire dès que je passe par autrui pour satisfaire un besoin. Le désir suppose un appel, une demande pour être reconnu comme moi qui a ce besoin. Ce qui s'affirme dans le désir n'est donc pas négatif, c'est une affirmation de soi. Le nourrisson n'a pas vraiment besoin de sa mère et désire qu'elle reste auprès de lui. Ce désir de reconnaissance va les lier l'un à l'autre par l'appel. La demande ne pourra jamais être comblée, alors qu'on peut satisfaire un besoin. Le petit enfant désire la présence de sa mère et est angoissé qu'elle ne revienne pas. Il doit se faire l'être le plus essentiel au monde de sa mère. Ce désir est infini : il relève de l'autre.

χ – Le mot et l'esprit : l'inconscient freudien

Freud est docteur en médecine en 1881 à Vienne. Il va s'intéresser à la relation de l'esprit au corps et à la question de la douleur, à une époque où l'on découvre les anti-douleurs dérivés de l'opium et que la cocaïne a un effet sur l'esprit. Il étudie plus précisément les maladies mentales qui se signalent par des symptômes corporels, notamment l'hystérie. Le malade éprouve des gênes qui s'expriment dans le corps, et qui ne sont pas le résultat de troubles d'une fonction organique, comme une paralysie alors que l'organe n'est pas lésé. Il constate des souffrances violentes. En 1885, il voyage à Paris pour rencontrer Jean-Martin Charcot (1825-1893) qui était célèbre car il avait une technique pour pénétrer l'esprit des malades : l'hypnose (sorte de sommeil qui peut lever la pathologie)²⁰. On fait rentrer un hystérique paralysé des bras en hypnose, et il lui rend l'usage de ses bras. C'est une méthode embarrassante toutefois. Freud voit en Charcot quelqu'un qui a compris que l'hystérie n'était pas spécifiquement féminine. Le fait que l'hypnose fonctionne montre que la pathologie est dans l'esprit, même le cerveau (du ressort de la neurologie) n'est pas cassé, c'est purement psychique. Il était aussi lucide sur ses méthodes : il ne soigne pas ni ne guérit. On a pu atteindre une apparition de la pathologie, mais pas elle-même. Charcot en avait conscience. Freud est plus critique, parce que Charcot n'écoute pas ce que disent les malades. Ils parlent de sexe avec précision et un langage ordurier : on peut y voir un symptôme. On devine l'importance de la thématique de la sexualité mais sans l'approfondir car c'est un sujet gênant. D'autre part, il remarque que c'est au moment où Charcot entre dans la pièce que les crises se déclarent : il y voit une sorte d'appel. En revenant en Autriche, Freud revoit Josef Beuer (1842-1925), un ami qui étudiait aussi l'hystérie et l'hypnose. Il prend un cas reconnu, celui d'une cliente de Beuer : Anna O. Il a l'impression de pouvoir calmer la malade quand elle est en crise s'il lui répète en murmurant ce qu'elle dit. Ils tombent un peu amoureux, et la fille dans ses crises crie sur tous les toits qu'elle est enceinte de Beuer, qui était censé quitter Vienne. Freud observe une relation entre médecin et patient. Il pense que ce qui ne va pas chez ces jeunes femmes est la figure paternelle. Il formule l'hypothèse suivante : ces femmes ont été violées par leur père dans leur enfance. Il mène une série d'enquêtes sous hypnose, et résultat, elles répondent toutes la même chose : elles ont bien été victimes d'inceste. En réalité, ils se rendent compte que sous hypnose, le patient se soumet et dit tout ce qu'on veut lui faire dire, c'est de l'auto-suggestion (de plus ça ferait scandale si tous les pères viennois violaient leur fille!). Mais il fait l'épreuve d'une barrière. En étant conscient, le patient ne sait rien, et sous

²⁰ On peut lire *Le scenario Freud* de Sartre qui décrit une présentation de malade avec Charcot ou voir le film *Freud, passions secrètes* de Huston.

hypnose, il dit n'importe quoi. Freud conçoit un moyen de voir l'esprit enchaîner des désirs sans mentir dans le rêve. C'est le témoignage de notre esprit de ce qui est d'habitude caché. Le rêve semble être l'expression mais surtout la **réalisation** d'un désir. En rêvant, quelque chose qui ne pouvait pas s'exprimer peut se satisfaire. Par la suite, Freud et Beuer se fâcheront, et en 1896, Freud inventera (seul) la psychanalyse. Sa thèse directrice est que les évènements de la vie psychique ont un lien avec le développement de l'esprit de l'individu. L'interprétation des rêves passe par dire tout ce qui se passe par la tête. Une part de l'esprit est dissimulée, et on ne peut la découvrir qu'en le laissant jouer. Par ailleurs, si on se représente la séance de psychanalyse sur un divan, c'est juste parce que Freud invitait ses patients à s'allonger, ca n'a pas de signification... Exemple : un malade rêve que le train dans lequel il est s'arrête, il croit qu'il y a un accident et il remonte les compartiments en tuant tout le monde. C'est un ami qui lui avait raconté une histoire semblable avec un fou et la veille de ce rêve la femme avec laquelle il voulait se marier l'a quitté parce que sa jalousie le rendait fou. À la séance suivante, il raconte son rêve, où une femme dans le train lui dit qu'en cas de collision il faut lever les jambes... Freud ne dit rien en entendant ça, et le patient se rend compte des allusions tout seul. Le principe est que l'analyste n'intervienne pas. Le patient dit quelque chose qui va au-delà de ce qu'il croit dire! Le contenu manifeste du rêve n'est pas le vrai contenu, il y a plusieurs niveaux de sens, il y a en-dessous du latent, du caché. Ce n'est pas de la psychologie, car ici, c'est bien celui qui paie le psychanalyste qui analyse. L'interprétation est différente pour chacun, il n'y a pas un sens unique à tout symbole dans les rêves. L'analyste travaille sur le langage (jambes en l'air... ça ne se dit pas et c'est présent). Dans la signification, jambes en l'air n'a rien de gênant. Dans le sens, ça évoque le sexe. Le patient est appelé à connaître les signifiants qui le constituent. Freud ne travaille pas sur le rêve mais sur le récit du rêve, les mots employés, etc.

Le rêve est la voie royale vers ce qui est inconscient.

Freud

L'invention de la psychanalyse est motivée par le refus de l'hypnose. Freud va tenter de penser ça à travers la **censure** : les malades s'interdisent de parler. Il y aurait un inconscient psychique. Mais le rêve échappe à la censure et à l'interdit. Le long de sa vie, Freud va préciser cette pensée. Il écrit ces représentations dans des **topiques**, des « cartes » de l'appareil psychique. Exemple de topique :

Le conscient (CS) : ce à quoi on pense actuellement

L'inconscient (ICS)

Le reste. Paradoxalement hors de la CS, résiste à tout effort de rappel volontaire

Le préconscient (PCS) : ce n'est pas actuellement conscient, mais ça peut l'être, c'est là sans être là

Un silence aussi nécessaire. On est pas censé avoir constamment à l'esprit qu'on est en train de digérer, que l'on crée des globules...

L'interdit, le barré. Ça se reconnaît à la résistance

Il y a un inconscient du corps et un inconscient de l'**histoire**. Quelque chose me terrifie : je le nie, pour vivre tranquillement. C'est un système de **sécurité**.

L'inconscient, ce sont les chapitres interdits de l'histoire.

Lacan

Qu'est-ce qui est dans la tête du nourrisson ? C'est un être qui fait l'épreuve de deux besoins corporels : se nourrir et être aimé (ou protégé), soit la **libido**. Freud parle de pulsions (Triebe). Tout l'appareil psychique est gouverné par l'amour et la faim. Ces forces veulent la satisfaction, que la tension s'achève : le plaisir. La vie du nourrisson est une alternance de plaisirs et de déplaisirs (douleurs atroces). Grandir, c'est se rendre compte que le réel est déplaisant, que la satisfaction ne pourra plus se faire toujours (il y a un moment où on arrête de téter). Il y a des pulsions vers autrui, et des pulsions vers moi. Le petit nourrisson désire sexuellement sa mère, c'est un **pervers polymorphe**, il cherche les plaisirs tout le temps. La zone érogène est d'abord la **bouche** : quand il mange c'est dans une relation à autrui. Grandir c'est aussi être séparé de la mère. Mais un ou une autre peut venir combler les manques.

Toutefois, l'objet qu'on aime le plus, c'est soi, c'est une marque de **narcissisme**. Freud ne parle pas de la génitalité mais de la sexualité. Lorsque l'enfant découvre progressivement sont **identité génitale**, c'est assez complexe (cela se déroule pendant la période du **complexe d'Œdipe**). L'enfant vit un conflit pulsionnel : il aime qu'on le satisfasse et aime les gens qui le satisfont. L'enfant **s'identifie** au père, et s'attache à la mère. Le complexe est en fait une contradiction entre ces pulsions : il se place en rival au père qui barre le chemin de la mère. L'enfant ne peut résoudre l'affaire, il est troublé : il adore et déteste à l'excès chacun de ses parents. Il fait des caprices, mais il ne joue jamais la comédie. Si on rajoute un conflit plus violent, un traumatisme, une sorte

de **mécanisme** automatique et involontaire de sécurité se met en place : le **refoulement**. Certains éléments psychiques, des représentations conscientes sont chassées de la conscience, elles deviennent inconscientes.

Ce qui est refoulé est pour nous le prototype de ce qui est inconscient.

Freud

C'est **ambivalent**: on peut le regretter mais en même temps ça nous sauvegarde. S'il n'y a pas ces négations, la souffrance est trop importante. Lors du décès d'un grand-parent, souvent le premier vécu par l'enfant, il y a de la négation, car une violence est faite à la conscience. Le refoulement peut être mal fait aussi : ça revient, c'est le **retour du refoulé** (sans qu'on reconnaisse que c'est un refoulement). Exemple de la peur du loup ou du monstre sous le lit : cette angoisse est le retour d'un refoulé. Il y a des éléments à interpréter dans les **lapsi** (au singulier lapsus). L'oubli du nom de quelqu'un (ha mais comment il s'appelle lui déjà ?) est également le symptôme d'un acte manqué, mais ça marque une réussite de l'inconscient, car ce qui a été nié ressort. Ce qui est refusé par l'enfant ne disparaît pas, c'est mis dans l'inconscient.

Si un nourrisson voit ses parents faire l'amour, il ne comprend pas. C'est même traumatisant : des études montrent qu'il peut croire que le père tue la mère, ce qui le **terrifie**, fait naître une angoisse qu'il refoule. Cela peut se manifester bien longtemps après, des années même, et donner naissance à des **TOC** (trouble obsessionnel du comportement). C'est une fuite du désir de satisfaction. Parfois cette angoisse peut être plus grave et mener à une **névrose**, caractérisée par une crainte sans objet ou d'un objet totalement stupide et absurde. Mais c'est une sorte de vertige continuel,c 'est obsessionnel. Le névrosé comprend qu'il est malade, aimerait ne plus l'être, mais en a une exigence absolue. Freud livre l'exemple du petit Hans qui est hippophobe. La **phobie** est un type de névrose. Il discute avec le petit Hans de sexe et lève la phobie du cheval en lui faisant comprendre qu'il n'a pas à avoir peur de son père (il craignait la castration, symbolisée par la morsure du cheval).

Freud ne dit pas que nous sommes tous fous, ce n'est pas du vocabulaire psychanalytique. Le patient réalise qu'il répète qu'il est toujours dans la même situation. L'analyse consiste à comprendre qu'on est dans la répétition. De plus, le symptôme n'est pas une maladie absolue. La part inconsciente refoulée en nous est le ça. L'analysé reconnaît les liens de son plaisir et déplaisir et essaie d'arranger sa vie selon cette organisation. Attention aussi à distinguer les disciplines :

- Le **psychiatre** est un médecin, et la psychiatrie est sa spécialité. Il peut faire des ordonnances pour des médicaments, placer les gens en hôpital psychiatrique...
- Le **psychologue** travaille dans une entreprise ou en cabinet. Il s'occupe des situations de détresse, et donnent des conseils. Il repère la structure comportementale, et propose d'essayer de la changer. Il n'est pas médecin, mais apporte un regard extérieur sur la situation personnelle.
- Le **psychanalyste**, bien que de plus en plus on lui demande de faire des études de psychologie en parallèle, est reconnu par une équipe pour s'installer. Il n'a pas de pouvoir médical. Il ne donne pas de conseils, il écoute, se tait, et son travail consiste à faire remarquer ce que le patient a déjà répété.

L'homme, quelque rabaissé qu'il soit au-dehors, se sent souverain dans sa propre âme. Il s'est forgé quelque part, au cœur de son *moi*, un organe de contrôle qui surveille si ses propres émotions et ses propres actions sont conformes à ses exigences. Ne le sont-elles pas, les voilà impitoyablement inhibées et reprises. La perception intérieure, la conscience, rend compte au *moi* de tous les processus importants qui ont lieu dans l'appareil psychique, et la volonté, guidée par ces renseignements, exécute ce qui est ordonné par le *moi*, corrigeant ce qui voudrait se réaliser de manière indépendante

Dans certaines maladies, et, de fait, dans les névroses, que nous étudions, il en est autrement. Le *moi* se sent mal à l'aise, il touche aux limites de sa puissance en sa propre maison, l'âme. Des pensées surgissent subitement dont on ne sait d'où elles viennent; on n'est pas non plus capable de les chasser. Ces hôtes étrangers semblent même être plus forts que ceux qui sont soumis au *moi*; ils résistent à toutes les forces de la volonté qui ont déjà fait leurs preuves, restent insensibles à une réfutation logique, ils ne sont pas touchés par l'affirmation contraire de la réalité.

La psychanalyse entreprend d'élucider ces cas morbides inquiétants, elle organise de longues et minutieuses recherches, et finalement peut dire au *moi* : « Il n'y a rien d'étranger qui se soit introduit en toi, c'est une part de ta propre vie psychique qui s'est soustraite à ta connaissance et à la maîtrise de ton vouloir. C'est d'ailleurs pourquoi tu es si faible dans ta défense ; tu luttes avec une partie de ta force contre l'autre partie, tu ne peux pas rassembler toute ta force ainsi que tu le ferais contre un ennemi extérieur. (...)

La faute, je dois le dire, en revient à toi. Tu as trop présumé de ta force lorsque tu as cru pouvoir disposer à ton gré de tes instincts sexuels et n'être pas obligé le moins du monde de tenir compte de leurs aspirations. Ils se sont alors révoltés et ont suivi leurs propres voies obscures afin de se soustraire à la répression, ils ont conquis leur droit d'une manière qui ne pouvait plus te convenir. (...)

Le psychique ne coïncide pas en toi avec le conscient : qu'une chose se passe dans ton âme et que tu en sois de plus averti, voilà qui n'est pas la même chose (...). Tu te comportes comme un monarque absolu qui se contente des

informations que lui donnent les hauts dignitaires de la cour et qui ne descend pas vers le peuple pour entendre sa voix. Rentre en toi-même profondément et apprends d'abord à te connaître, alors tu comprendras pourquoi tu vas tomber malade, et peut-être éviteras-tu de le devenir. »

C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le *moi*. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir, que la vie instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au *moi* que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que *le moi n'est pas maître dans sa propre maison*.

Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » in Essais de psychanalyse appliquée, 1933

- §1 : L'homme se sent maître de lui. Il a un pouvoir de perception intérieure (la conscience et la volonté) qui a un objectif de contrôle : la **surveillance** (donc le pouvoir). C'est la conscience morale, un problème politique. J'ai le pouvoir de surveillance et d'intervention, puis d'exclusion. C'est une représentation naïve que la conscience a d'elle-même...
- §2 : Ce sentiment d'assurance tombe dans certaines maladies. Le moi ne semble plus chez lui (Unheimlichkeit : une inquiétante étrangeté). Le symptôme : je suis envahi par des pensées sur lesquelles je n'ai aucun pouvoir. Ces hôtes étrangers répondent au principe de plaisir, mais pas de **réel**. Même si on la réfute, la crainte demeure. Ces représentations ne répondent pas au principe de réalité. C'est du désir, pas de la volonté. Le plaisir refuse le réel, la logique, la volonté, cela explique le sentiment constant d'un envahissement. D'où la notion de névrose obsessionnelle. Tout s'oppose à la peur des chevaux exprimée par Hans, elle est irrationnelle, il n'empêche qu'il est terrifié par les chevaux.
- §3 : Il n'y a personne d'autre en soi. L'inconscient n'est pas une **autre** conscience. Il se montre comme étranger, mais le point de départ est un « reconnais-toi ». À présent, le diagnostique est économique et non plus politique. On ne peut faire fuir ces pensées car elles nous sont **propres**. C'est une loi économique d'investissement : plus j'investis de l'énergie à les chasser, plus je les renforce. Elles s'opposent à ellesmêmes ! C'est une économie du désir. L'opposition à soi renforce cette lutte. Le symptôme est une dynamique pulsionnelle, la réalisation du désir. Le retour du refoulé n'est pas vraiment un trou. L'enfant a peur du loup, et n'a pas conscience d'avoir peur du père. On ne peut pas voir directement dans le retour du refoulé ce qui a été refoulé : c'est conflictuel.
- §4 : L'appel de l'analyse, c'est qu'il n'y a rien d'étranger. C'est la confrontation entre ta conscience et une part de toi infiniment plus complexe. C'est la **révolte** des réprimés. On pensait pouvoir vivre en refusant ces instincts et désirs, mais c'est la pire des angoisses lorsqu'ils reviennent. Le patient pense qu'il ne mérite pas ça, il formule une **plainte** contre l'injuste existence qu'il mène. La souffrance psychique est toujours injustice, réclamation du bonheur qu'il n'obtient pas. La névrose est une révolte.
- §5 : Il se passe des choses dans l'esprit dont on ne peut avoir conscience. Il revient à la métaphore politique, comme si le peuple ne méritait pas l'écoute. Il faut tenir compte de la **revendication** du désir (sans y obéir totalement car le peuple est contradictoire). La **psychose** est l'étape après la névrose, où la conscience vole en éclat et où le patient n'a même plus conscience de sa maladie. Il a des moments hallucinatoires, de paranoïa, il entend des voix (c'est sa propre voix qu'il entend, mais comme si c'était la voix d'un autre car il ne maîtrise pas sa parole), il se prend pour quelqu'un d'autre... Le corps et le monde peuvent parfois être repensés selon la logique **désir** / **angoisse**. Pour Freud, apprendre à se connaître c'est entreprendre une analyse, donc il faut forcément être deux. Celui qui écoute, l'analyste, est aussi celui qui fait office d'**objet de référence**. L'analysant le place dans certains lieux de son désir : il faut que s'opère le **transfert**. L'analysant va investir certains désirs sur la face de l'analyste. Les sentiments que l'enfant éprouve à l'égard de son père sont transférés sur l'analyste. Celui-ci est désiré et haï comme jamais, il est au cœur de tous les conflits. L'**argent** pour payer la séance est ce qui sert de mise à distance.
- §6 : Les deux clartés sont : on n'est pas maître de ses pulsions et on ne peut pas connaître tout ce qui se passe en soi. La devise freudienne est : « le moi n'est pas maître dans sa propre maison ». Quelque soit le moi, il ne peut pas être maître. Freud aboutit à une proposition sur l'esprit de tout homme. Je ne peux pas retenir le moi, car une part du moi est inconsciente, elle m'échappera toujours.
- Il y a une tension dans ce texte entre l'appel (« reconnais-toi ») et la conclusion. La psychanalyse appelle à une réconciliation avec soi-même. Il suppose toutefois qu'on reconnaisse aussi qu'une part importante de nous-même demeurera **toujours inconsciente**. Ce n'est qu'en reconnaissant le caractère borné de la connaissance de soi que l'on pourra se réconcilier avec soi-même. La retrouvaille avec soi est une forme d'**acceptation** qu'on ne se connaîtra jamais pleinement.

Il y a de la difficulté sur le terme d'inconscient (...). Le freudisme, si fameux, est un art d'inventer en chaque homme un animal redoutable, d'après des signes tout à fait ordinaires ; les rêves sont de tels signes ; les hommes ont toujours interprété leurs rêves, d'où un symbolisme facile. Freud se plaisait à montrer que ce symbolisme facile nous trompe et

que nos symboles sont tout ce qu'il y a d'indirect. Les choses du sexe échappent évidemment à la volonté et à la prévision ; ce sont des crimes de soi, auxquels on assiste. On devine par là que ce genre d'instinct offrait une riche interprétation. L'homme est obscur à lui-même ; cela est à savoir. Seulement 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 pensée en nous sinon par l'unique sujet, Je ; cette remarque est d'ordre moral. Il ne faut pas se dire qu'en rêvant on se met à penser. Il faut savoir que la pensée est volontaire ; tel est le principe des remords : « tu l'as bien voulu ! ». On dissoudrait ces fantômes en se disant simplement que tout ce qui n'est point pensée est mécanisme, ou encore mieux, que ce qui n'est point pensée est corps, c'est-à-dire chose soumise à ma volonté ; chose dont je réponds (...).

L'inconscient est donc une manière de donner dignité à son propre corps ; de le traiter comme un semblable ; comme un esclave reçu en héritage et dont il faut s'arranger. L'inconscient est une méprise sur le Moi, c'est une idolâtrie du corps. On a peur de son inconscient ; là se trouve logée la faute capitale. Un autre Moi me conduit qui me connaît et que je connais mal.

En somme, il n'y a pas d'inconvénient à employer couramment le terme d'inconscient ; c'est un abrégé de mécanisme. Mais, si on le grossit, alors commence l'erreur ; et, bien pis, c'est une faute.

Alain, Éléments de philosophie, 1941

C'est typique de la pensée française : il revient sur Descartes et la distinction de l'âme et du corps. C'est le terme d'inconscient qui le gêne : ce terme conduit nécessairement à penser en deçà de la conscience une autre conscience. Il dit qu'il n'y a pas d'autre moi diabolique en soi. C'est très cartésien : avec l'unité du moi, le seul qui pense, c'est je. La remarque est d'ordre moral. Selon lui, la présence d'un inconscient suppose une excuse, je ne réponds pas de l'ensemble de mes actes. On ne peut évaluer une responsabilité. Et un autre en moi serait la source d'actes que je ne contrôle pas. Il n'y a pas de pensée inconsciente, en rêvant on ne pense pas. Cela ne signifie rien, le rêve n'est qu'un mécanisme corporel, pas une manifestation de la pensée. C'est juste un état non dominé : ne faisons pas du corps une conscience. Il n'y a qu'une pensée volontaire.

Pourquoi lire ce texte ? Parce qu'étonnamment, Alain (1868-1951), n'a rien compris. En fait, lui et Freud sont d'accord : il n'y a pas d'autre conscience en soi (et il croit réfuter Freud) ! Autre singularité du texte : la distinction de l'âme et du corps permettrait d'expliquer notre vie consciente comme inconsciente. Cette dernière est totalement remise en cause. Quand on rêve, ça pense. On passe d'une métaphore politique chez Freud à une métaphore mécanique chez Alain. Pour Freud, il y a de la pensée dans le volontaire.

Cette réaction d'Alain est juste lorsqu'il dit que l'inconscient n'est pas une autre conscience, mais elle est fausse comme Freud le dit aussi. Elle est fausse aussi car le retour au mécanisme et à la distinction âme / corps ne permet pas d'expliquer la vie consciente. Pour Alain, il n'y a de pensée que par le je. La psychanalyse consiste justement à dire qu'il n'y a pas de sujet en nous sinon par l'ordre de la pensée. Ce je est construit dans le langage. Plus tard, Jacques Lacan (1901-1981), psychiatre et psychanalyste français, va revoir l'œuvre freudienne.

L'inconscient est structuré comme un langage.

Lacan

« Je » doit être pensé en tant qu'il est indissociable d'une **structure signifiante**, des signes qui n'ont de sens que les uns envers les autres, où tout renvoie à tout. Le sujet se constitue sur des signifiants plus gros que les autres. Certains me diront qui je suis (énervant, gentil, mon nom...). On va s'identifier dans une chaîne signifiante qu'on ne contrôle pas. Le nom nous embarque dans toute l'histoire familiale, dans des montages signifiants. L'inconscient n'est pas une zone cervicale, ça ne se localise pas spatialement, ça n'est pas corporel. C'est ce qui a fait l'objet de l'opération mentale du refoulement, de l'oubli instantané. Toute cette affaire se joue dans le langage. Nous ne nous trouvons nous que parce que nous sommes désigné par le langage. Pour le nom, c'est la mère qui porte l'enfant et le père le reconnaît par la nomination. Nous sommes dans l'inconscient. On ne peut pas faire la **lumière** sur tout, la part inconsciente demeure. C'est encore une affaire de reconnaissance : on est jeté dans un rapport à autrui. Pendant un moment, les enfants ont un rapport d'altérité avec leur reflet. L'opération d'identification au reflet ne peut se faire que grâce à autrui (pour dire « c'est toi »). Il n'y a pas de moi **sans autrui**. Avant de se reconnaître, il faut reconnaître quelqu'un. Quel est le circuit de signifiants qui me désigne là ?

Au bout du compte, le plus déplaisant est l'accusation d'**irresponsabilité**. S'il y a de l'inconscient, je ne suis plus **libre** (plus d'autonomie). Freud appelle à repenser la liberté. C'est apprendre à **estimer** ce qui dans notre histoire nous met en mouvement, nous fait nous déterminer. Je suis d'autant plus libre que je fonde ma **motivation**. Être libre, c'est apprendre à s'estimer soi, ce que l'on veut et peut faire. C'est gagner quelques occasions de se changer.

Comment nier que la psychanalyse nous a appris à percevoir, d'un moment à l'autre d'une vie, des échos, des

allusions, des reprises, une enchaînement que nous ne songerions pas à mettre en doute si Freud en avait fait correctement la théorie ? La psychanalyse n'est pas faite pour nous donner, comme les sciences de la nature, des rapports nécessaires de cause à effet mais pour nous indiquer des rapports de motivation qui, par principe, sont simplement possibles (...).

Les décisions mêmes qui nous transforment sont toujours prises à l'égard d'une situation de fait, et une situation de fait peut bien être acceptée ou refusée, mais ne peut en tout cas manquer de nous fournir notre élan et d'être elle-même pour nous, comme situation « à accepter » ou « à refuser », l'incarnation de la valeur que nous lui donnons. Si l'objet de la psychanalyse est de décrire cet échange entre l'avenir et le passé et de montrer comment chaque vie rêve sur des énigmes dont le sens final n'est d'avance inscrit nulle part, on n'a pas à exiger d'elle la rigueur inductive. La rêverie herméneutique du psychanalyste, qui multiplie les communications de nous à nous-mêmes, prend la sexualité pour symbole de l'existence et l'existence pour symbole de la sexualité, cherche le sens de l'avenir dans le passé et le sens du passé dans l'avenir est, mieux qu'une induction rigoureuse, adaptée au mouvement circulaire de notre vie, qui appuie son avenir à son passé, son passé à son avenir, et où tout symbolise tout. La psychanalyse ne rend pas impossible la liberté, elle nous apprend à la concevoir concrètement, comme une reprise créatrice de nous-mêmes, après coup toujours fidèle à nous-mêmes.

Merleau-Ponty, Sens et non-sens, 1966

Tout d'abord, Freud ne dit pas ce que lui fait dire Alain. Freud n'a pas fait correctement sa théorie, or il était au courant qu'il ne savait pas trop ce qu'il faisait! Pour Merleau-Ponty, la psychanalyse nous sert à percevoir du sens, des rappels dans une existence. On pense sa vie comme ce qu'on répète toujours... L'herméneutique est l'art d'interpréter, dans les sens cachés qui constituent l'unité, le style propre de notre existence, concevoir concrètement le style, le dessin fondamental de notre existence, son allure.

La psychanalyse n'est pas une science de la nature, ça n'est pas de la cause et de l'effet. Elle ne généralise pas, toute histoire étant singulière. On peut donc saisir qui on est davantage, on peut mieux saisir sa liberté. L'**induction** est la conclusion de plusieurs cas particuliers à une règle générale, le contraire de la déduction. La répétition ne va pas faire une loi générale, elle permet juste de comprendre dans quel style on vit. On reconnaît alors ce qui fait que je suis à cette place, et ça permet alors peut-être d'éviter d'aller à cette place. Avec un regard extérieur, on arrive à prendre un peu de distance. Il n'y a pas de loi, mais un style global. La psychanalyse permet de comprendre que cette place appartient au passé, et je l'occupe avec mon style à l'avenir. Tout se renvoie. Face à la prise de conscience de ce qu'on répète toujours, qu'est-ce qui fait que j'adopte cette attitude? En repensant les rêves, on cherche les résonances de tout avec tout. J'entends les échos, mais je n'ai pas le vrai son. J'entends juste de mieux en mieux. Le psychologue croit savoir (croit entendre), l'analysant cherche (écoute).

La psychanalyse guérit dans le sens où elle rend libre. Être libre, c'est être en situation avec un passé qu'on reconnaît comme le sien, dont on **évalue le poids**; c'est estimer un avenir qu'on reconnaît lié au passé; bref, c'est se **recréer soi**. On est susceptible de se reconnaître dans ce qu'on fait. Dans *La distinction* (1979), Pierre Bourdieu (1930-2002), il est question de goût (il fait une analyse **sociologique** du goût, car il est sociologue). Le jugement de goût est un jugement social. On se distingue de ces autres, on est dans une autre classe sociale.

Commentaire des Opuscules sur l'histoire de Kant

Ce texte de 1784 porte sur la façon dont on peut penser l'histoire à partir du présent. C'est avant tout un regard sur la difficulté du présent. La narration sur l'histoire occupe trois lieux : la narration (mise en récit), la discipline (connaissance) et le devenir (les événements humains dans le temps, l'entrelacement des décisions). C'est ce dernier point qui intéresse Kant : quel est le devenir de l'humanité ? Son orientation ? Il suppose un progrès, cette marche elle-même suppose une politique mondiale, une paix générale. C'est ce qu'en 1784 on appelle le cosmopolitisme. Il conduit à une union raisonnable de tous les hommes. Or, si l'on observe l'histoire humaine, soit le devenir passé, il y a beaucoup de guerres, de désordres, d'incohérences... Kant en a conscience, mais il perçoit un fil conducteur, ce qui offre une raison d'espérer. En une introduction et neuf propositions, il tâche d'exposer une perspective possible et probable. Chaque proposition est un paradoxe. C'est dans l'opposition des thèses du texte que se construit le devenir de l'humanité. Il explique des oppositions de tendances, de situations.

Plan du chapitre

Commentaire des Opuscules sur l'histoire de Kant, 55

- I Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, 55
 - 1 Introduction, 55
 - 2 Première proposition, 56
 - 3 Deuxième proposition, 56
 - 4 Troisième proposition, 56
 - 5 Quatrième proposition, 56
 - 6 Cinquième proposition, 57
 - 7 Sixième proposition, 57
 - 8 Septième proposition, 57
 - 9 Huitième proposition, 58

I - Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

1 - Introduction

On conçoit l'homme comme **libre** (quelque soit ce concept de liberté), il est auteur de ses choix et actes, et en même temps ses actes sont **naturels**, ils sont soumis à la loi des causes et des effets. L'homme est un être naturel. Il est libre, mais il étudie les causes de sa présence. Mêler sa liberté aux causes, c'est l'histoire. On y trouve de l'obscurité, de la confusion, si on s'en tient aux sujets **individuels**. Il n'y a pas d'unité, et malgré cela on peut espérer une course singulière. La confusion est chez l'individu, mais en pensant des **généralités**, on peut voir se dessiner un ordre du point de vue de l'espèce. Même si quand on regarde les hommes individuellement, on ne voit que de la diversité, on observe des grandes tendances. Kant les compare à des mouvements atmosphériques, les saisons. Puis, brusquement, il se place au point de vue de l'individu, de l'acteur. Celui-ci est embarqué dans son existence personnelle. Il ne pense pas qu'en travaillant pour satisfaire ses désirs il permet l'accomplissement d'un devenir beaucoup plus important. Ils sont tous ensemble à travailler un grand mouvement historique qui les unit tous dans un même dessein de la nature. Croyant agir uniquement pour euxmêmes, les hommes à leur insu font progresser l'humanité selon un **plan** naturel. Toute cette prodigieuse activité humaine forme le devenir de l'espèce entière. Même les ennemis conspirent au même devenir.

Il cherche à se justifier en revenant sur l'impression de confusion. Il y a une cohérence dans le comportement animal : tous obéissent à un même ordre pour leur tribu ou race. Il y a une histoire humaine car

les hommes sont libres et sont individualistes. Ils vont parvenir à ce qu'ils sont à travers leur folie et leur soif de destruction. Mais ils font le bien **non délibérément**, ils font une histoire qui s'organise d'elle, malgré eux et par eux. C'est ce que l'humanité fait d'elle-même, par nature.

Ce qui est en jeu est la réponse à la question « Que m'est-il permis d'espérer ? », puisque tout est folie. Kant cherche un fil conducteur dans cette série d'horreurs.

2 - Première proposition

Elle précise ce qu'il faut entendre par nature. L'idée de **dispositions** et de **développement** de ces dispositions selon un fin est essentielle. Il prend des causalités (la cause finale dont parlait Aristote). La nature ici serait le principe en vertu duquel une chose devient ce qu'elle est (on parle de prédispositions naturelles). Exemple de l'animal : il est un **organisme organisé** (chacun de ses organes a une fonction). L'être de la nature est organisé biologiquement afin d'assurer la survie de l'espèce (on peut le dire d'un arbre, d'une chouette, d'un homme). C'est un principe **téléologique** (selon lequel un objet est produit par une causalité finale en tant qu'il accomplit un projet). C'est le constat de Kant sur l'organisme animal : tout est cohérent dans son corps. C'est une puissance qui suppose un projet d'organisation. Tout être vivant est un être qui se déploie jusqu'à ce qu'il ait atteint un but.

3 - Deuxième proposition

L'homme pourrait être raisonnable, mais il ne l'est pas. La raison ne va se développer naturellement que du point de vue de l'espèce, pas de l'individu. Ce qui le distingue de l'animal, c'est la raison. Il développe les pouvoirs de pensée en lui. Il se donne des règles et des représentations qui dépassent l'ensemble et l'instinct. Par l'exercice, si elle se cultive, la raison dépasse l'instinct, elle se déploie. Cela passe par l'héritage, la transmission : la raison se cultive, mais nous ne sommes pas immortels. Nous pouvons passer à la génération suivante nos lumières, acquises par les générations précédentes. La raison se développe du point de vue de l'humanité entière. On a la raison mais elle ne se développe pas individuellement. À quoi sert de se limiter à soi ? Kant pense que le devenir est une raison de vivre, d'espérer. Une vie ne suffit pas. La rationalité n'avance qu'à l'échelle de l'humanité, les hommes pris à part sont très peu rationnels. S'il n'y a pas de but, il n'y a pas de sens, donc pas de progrès pensable. Chaque vie revient au même si elle est oubliée : c'est le contraire de la marche de la raison. Le principe pratique (pourquoi agit-on) concerne l'usage de la liberté, la règle de l'action. S'il n'y a pas de sens dans le devenir historique, tout sera vain. C'est un texte plein d'espoir, mais pas optimiste car pas naïf.

4 - Troisième proposition

Elle est une description des différentes conditions humaines. La part de l'instinct de l'homme est mise à l'écart pour mieux dépeindre sa condition. L'homme est produit de la nature mais (pour la raison) il doit se **créer lui-même**. C'est uniquement dans la relation à autrui que l'homme se crée et que la raison se fait. On doit tout tirer de soi-même, il n'y a pas d'instinct ni de connaissance **innée**. Il questionne la valeur de l'existence humaine. Pourquoi est-ce plus pratique de faire ça plutôt que ça ? Les efforts de l'homme lui sont comptés, il est méritant, il a une **dignité**. Il a payé ce qu'il est au prix très fort : c'est sa valeur. La dignité est la mesure de ce que l'on vaut, une **estime** raisonnable de soi. C'est de la philosophie morale : on tente de distinguer le bien du mal. Ce concept s'articule autour de l'effort et du travail, et de la souffrance, c'est là-dedans que se joue le mérite. C'est le lot de l'être humain. Il ne s'agit pas d'être heureux, mais d'être digne de l'être. Il y a une distinction entre le bonheur et la morale (celle-ci consiste à faire le bien) ; en parallèle, la confrontation entre raison et instinct est la même depuis le début. La morale n'est pas es-tu heureux, mais mérites-tu la vie heureuse que tu as ? On a affaire à une race d'êtres mortels dans une race immortelle. Nous disposons de la rationalité, donc la nature doit nous permettre de développer complètement notre disposition à la rationalité. En même temps, elle exige qu'on le fasse par soi-même.

5 - Quatrième proposition

Elle est super importante. Elle expose une double tendance contradictoire entre le **rapprochement** et l'**isolement**. L'homme possède l'**insociable sociabilité**, une tendance naturelle positive à la séparation et à l'association. Chacun a besoin d'un autre mais veut s'en séparer. Les associations fonctionnent par conflits

successifs. Pour Kant, c'est impossible naturellement, toute communauté humaine est déchirement. L'idée est que le conflit est bon parce qu'il est principe moteur, il est dynamique (mais douloureux à vivre). C'est ce qui fait que l'on change. On n'est satisfait ni en association ni en isolement. Le déchirement dans les groupements humains est purement humain et naturel. On ne peut s'empêcher de vivre en groupe et de détester l'autre, c'est comme ça qu'il y a du progrès. Je déteste les gens qui me font le plus de bien. Lorsque l'équipe de France a remporté la coupe du monde, c'était au moment où les joueurs de l'équipe s'entendaient le moins personnellement. Cette résistance est dite positive : elle a valeur d'éveil, elle empêche de rester paresseux. L'homme ne peut se construire que dans une société : c'est le mouvement de civilisation. Les défauts de l'homme servent à ce mouvement. Kant pense aux toutes premières sociétés humaines : les hommes se donnent des règles, un tout moral. Ce sont des individus qui se mettent d'accord, qui négocient. Il est permis d'espérer que ce tout moral se perfectionne. L'insociable sociabilité permet le développement. Si tout le monde était pote, le monde dormirait, serait un mouton. Il veut vivre dans l'inaction passive mais la nature le pousse dans le travail et la peine. On va chercher l'autre pour trouver un conflit, une discorde qui nous sorte de l'inertie et nous incite à faire mieux. « Si Dieu existait, il n'y aurait pas de guerres! » est une phrase indigne de quelqu'un de plus de douze ans. Ce n'est pas en s'entendant bien que les hommes ont fait de grandes choses que leur raison s'est développée. C'est dans le conflit qu'ils se sont cultivés : c'est le dessein de la nature. Les guerres ne font pas qu'on ne puisse pas invoquer un Créateur, car l'idée d'ordre par le conflit se réalise à l'échelle de la race.

6 - Cinquième proposition

Elle est une sorte de bilan. Ce qui intéresse Kant, c'est la **droiture**. Cela suppose une justice administrée de la façon la plus rigoureuse possible. Une société où chacun est traité de façon **égale** rend chacun à la fois le plus libre possible et le plus opposé aux autres. C'est le principe qui guide l'accord des libertés. Il faut qu'ils soient dans le conflit et qu'ils demeurent libres. Si on résout cette question, on peut développer les prédispositions naturelles. Ça a un côté juridique et politique : comment organiser la société en la conservant malgré le conflit ? Comment garantir la liberté et la société, et en même temps admettre le conflit, l'ordonner ? C'est parce qu'ils **rivalisent** qu'ils sont droits, et ils sont droits parce qu'ils rivalisent (cf la métaphore des arbres qui s'aident et se gênent). Le sport est l'organisation d'une rivalité. Il faut retenir que les antagonismes sont bons :

Détresse de l'état de nature
Pathologiquement extorqué
On est forcé

Association civile
Tout moral
Dans le conflit on règle le conflit

7 - Sixième proposition

Il faut un **maître**. Or c'est une impossibilité logique : où sera le maître du maître ? C'est une difficulté empirique, une **aporie**. Il faut un homme avec un savoir droit, plein d'expérience et de bonne volonté. Peu ou pas d'hommes disposent de tout ça. On essaie de s'en approcher tout du moins, mais ils demeurent très rares. Trouver une telle personne va être très long du fait de la rareté de ces hommes, d'où aporie, impossibilité et approximation.

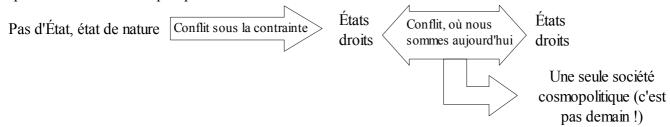
8 - <u>Septième proposition</u>

Il est question d'insociable sociabilité entre les **États**. Le texte prend un tour clairement politique. Le cosmopolitisme est la politique à l'échelle du monde. Une société pacifique dans un seul État au monde ne sert à rien : les États on besoin les uns des autres et ont un penchant à l'isolement. La guerre relance la machine économique. Aujourd'hui les États s'inscrivent dans des structures cosmopolitiques. Cette conscience se dit comme **historiquement nécessaire**. La question est le monde : comment penser le droit de l'universel ? À l'échelle de l'humanité, il faut s'attacher au cosmopolitisme. Seule une relation entre les États peut régler des questions de droit universel. Dans la guerre, les États se dévastent **eux-mêmes** : ils sont contraints à l'union. C'est le même mouvement que pour les individus (le pathologiquement extorqué) : une organisation des États autour d'une **même constitution**. Du fait de la détresse due à la guerre, cela va les contraindre à se mettre ensemble, c'est une opposition dans un cadre qui se **juridise** de plus en plus, dans une pensée de politique universelle. Dans le conflit, on garantit la liberté. Il sert à reconduire automatiquement la structure politique et

son organisation, à jouer le conflit différemment. Il propose trois hypothèses sur la possibilité de l'arrivée d'une société des nations.

- Par hasard (cf Épicure : des atomes dans tous les sens)
- Parce que ça doit arriver conformément à une fin, selon un dessein naturel
- Ça n'arrivera pas, et il y aura de la décadence et un retour à la ruine de la civilisation

Selon Kant, la première et la troisième hypothèses reviennent au même, car elles supposent qu'il n'y a pas de développement humain. L'hypothèse sur laquelle il se fonde et qui paraît la plus probable est celle d'une réussite par l'antagonisme et le conflit selon un plan raisonnable. L'histoire est conforme à la raison. L'état sauvage est une détresse. Le rapport des sauvages est le même que le rapport des États : la détresse induit le conflit qui force à s'entendre. On est obligé de concevoir des rapports équilibrés entre les opposants. C'est un hommage à Rousseau (le monde de conflits), mais la société trouve un nouveau moyen d'organisation. Quand il parle de détresse, c'est l'atrocité, et l'espoir c'est le scandaleux. Pour la situation en Irak, y a-t-il une raison d'espérer ? Kant effectue quelques distinctions :



Il sait que ça va être atroce, mais c'est la seule raison d'espérer. Ce n'est pas un optimisme naïf en l'avenir, il cherche à penser l'humanité à long terme. Le jeu conflictuel autorise une liberté commune. Sous Staline, tout le monde était d'accord : c'est mauvais signe. On va dans ce scandale. On pense peu aux exigences de respect et de dignité : la guerre ne permet pas forcément de faire la paix, il faut penser avec la raison si ça vaut bien le coup. En Irak, les américains veulent partir mais ne peuvent pas²¹. C'est un texte réaliste qui nous renvoie à nos responsabilités. Il n'y a pas que des craintes ou des maux physiques, mais aussi il y a une apparence de bien-être et des maux de moralité. Une civilisation, c'est une règle en conscience devant valoir pour tous les hommes, dans laquelle il peut y avoir une culture. Le civilisé n'est pas un barbare, il ne foule pas au pied l'humanité. Il faut se comporter en homme. Kant dit qu'il y a même peut-être trop de règles. Le barbare est celui qui ne reconnaît pas les règles d'une autre civilisation comme humaine (la question de la civilisation n'est pas celle de la morale et du respect). On peut être **civilisé et immoral** : on respecte les convenances sans en soi-même respecter l'autre. La moralité ne se voit pas, ne se fait pas en règles, on peut insulter l'autre en le vouvoyant, ce n'est pas prendre en compte la dignité humaine. On peut donner quelque chose de bien à quelqu'un de mal, il ne saura pas le prendre et ça ne servira à rien. Il faut laisser la liberté d'opinion pour cultiver la pensée et les lumières. Pour penser il faut lier et écrire, pas regarder et bavarder. Pour cela, il faut donner aux gens la possibilité de penser.

9 - Huitième proposition

Elle forme un bilan prudent. Le plan caché de la nature, c'est le cosmopolitisme. Le nazisme est la négation de l'histoire, c'est pour ça qu'il ne peut fonctionner. La liberté des citoyens est liée au pouvoir de l'État.

²¹ Ce cours a été suivi dans l'année scolaire 2006-2007.

La culture

La culture sera étudiée ici comme un ensemble de repères dans lesquels l'homme se reconnaît luimême. C'est un ensemble de symboles dont on hérite. Dire qu'il y a des cultures, c'est aussi dire qu'il y a un mouvement, un processus par lequel l'homme advient à lui-même. On dit qu'il se cultive : il fait sien un héritage (de tradition, de pensées, de rapports au pouvoir...). Il n'y a pas de culture sans lois et règles. Il y a un devenir : on se constitue et se forme par un travail (on diffère le moment du désir) lorsqu'on se cultive. On se découvre en découvrant ce qui nous entoure. La technique, l'art et la religion sont les trois domaines fondamentaux du travail. L'homme se met en question en même temps qu'il produit le monde qu'il habite et en même temps qu'il se représente.

Plan du chapitre

La culture, 59

- I La question de la technique, 59
 - 1 La technique et l'origine de l'humanité, 60
 - 2 La technique comme développement, 61
- II L'art contre la technique, 63
 - 1 La tâche de l'artiste, 63
 - 2 Le jugement esthétique, 65
 - 3 Art et vérité, 67
- III La religion, 68
- IV La question de la vérité, 70
 - 1 Philosophie et vérité : la raison et le réel, 70
 - a L'étrange lumière du soleil, 70
 - b La claire transparence de l'évidence, 71
 - c Vérité et respectivité : les Lumières, 72
 - 2 La constitution d'une connaissance rigoureuse, 74
 - a Connaître la cause, 74
 - b Ce que nous appelons science et son devenir, 76
 - c Théorie et expérience, 77
- V Vérité et liberté : la question de l'action, 80
 - 1 L'homme dans son histoire, 80
 - a Le travail, 80
 - b La critique de Hegel : les équivoques de la philosophie de l'histoire, 82
 - c Les limites de l'action humaine, 83
 - 2 La liberté et le devoir, 84
 - a La fragilité de l'action humaine, 84
 - b Le devoir de liberté, 85
 - c Les limites de la vision morale du monde, 87
 - 3 La liberté et le droit, 88
 - a Les principes du droit, 88
 - b La fondation de l'autorité politique, 89

La nécessité d'une règle commune, 89

Autorité et liberté : la pensée de Rousseau, 90

L'État et la société. 92

I - La question de la technique

La culture 60

1 - La technique et l'origine de l'humanité

Lorsque Leroi-Gourhan écrit *Le geste et la parole*, il rapproche la naissance du langage à la naissance de l'**outil**. C'est un objet du monde consacré à une fonction, qui n'a de sens que de l'**usage**, la production d'un **effet** déterminé (le marteau martèle). L'individu qui a des outils apprend à intervenir sur le monde de façon limitée en **enchaînant** des gestes (tailler une pierre). Apparaît alors une sorte de savoir du faire, de ce qu'il convient de faire pour produire tel effet dans le monde. Le savoir-faire, c'est la **technique**.

Ainsi la question de la technique est la question d'un ensemble de connaissances, de moyens qui permettent d'atteindre des fins. Ce n'est pas seulement une connaissance théorique, elle est soutenue par une pratique. La connaissance est liée à l'action même, dans une sorte d'acquisition. Plus j'exerce ma pratique, ma technique, plus je développe mon art (au sens propre), car j'affine mon habileté, un savoir pratique indissociable du faire. Le savoir de la mise en œuvre est pris dans le faire, c'est le savoir technique. Ce savoir ne peut naître qu'à même l'acte. Sans la pratique, il n'y a pas d'art. On sait bien ce qu'il faut faire (on l'apprend en trois semaines), mais on ne sait pas s'y prendre (on y arrive au bout de trois mois). Quand on s'en tient à la lettre, ça prouve qu'on est socratique : on sait qu'on ignore la technique. Le savoir ne peut pas être énoncé seulement par des concepts, puisque ce savoir du faire naît dans le faire. La réussite dans l'habileté, c'est l'efficacité. La bonne technique est celle qui permet d'atteindre la fin avec assurance et évidence.

Dans ce savoir-faire, ce qui se joue, c'est la constitution de l'être de l'homme. Ce découvrement est piégé par une **ambiguïté**, une obscurité de ce savoir pratique. La τεχνη en grec, c'est la connaissance générale qui contient en elle une part de reconnaissance. Celui qui a la technè, c'est le type qui s'y connaît, il a par son savoir un pouvoir sur lui. Il ne peut pas être formalisé seulement par des lois, il faut l'exercice avant. L'art, dans ce sens premier, est la capacité d'**articuler** des moyens en vue de produire un effet déterminé. Celui qui s'y connaît sait quels sont les moyens à mobiliser.

Il fut jadis un temps où les dieux existaient, mais non les espèces mortelles. Quand le temps que le destin avait assigné à leur création fut venu, les dieux les façonnèrent dans les entrailles de la terre d'un mélange de terre et de feu et des éléments qui s'allient au feu et à la terre. Quand le moment de les amener à la lumière approcha, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée de les pourvoir et d'attribuer à chacun des qualités appropriées. Mais Épiméthée demanda à Prométhée de lui laisser faire seul le partage. « Quand je l'aurai fini, dit-il, tu viendras l'examiner ». Sa demande accordée, il fit le partage.

En le faisant, il attribua aux uns la force sans la vitesse, aux autres la vitesse sans la force ; il donna des armes à ceux-ci, les refusa à ceux-là, mais il imagina pour eux d'autres moyens de conservation ; car à ceux d'entre eux qu'il logeait dans un corps de petite taille, il donna des ailes pour fuir ou un refuge souterrain ; pour ceux qui avaient l'avantage d'une grande taille, leur grandeur suffit à les conserver, et il appliqua ce procédé de compensation à tous les animaux. Ces mesures de précaution étaient destinées à prévenir la disparition des races.

Mais quand il leur eut fourni les moyens d'échapper à une destruction mutuelle, il voulut les aider a supporter les saisons de Zeus ; il imagina pour cela de les revêtir de poils épais et de peaux serrées, suffisantes pour les garantir du froid, capables aussi de les protéger contre la chaleur et destinées enfin à servir, pour le temps du sommeil, de couvertures naturelles, propres a chacun d'eux ; il leur donna en outre comme chaussures, soit des sabots de corne, soit des peaux calleuses et dépourvues de sang ; ensuite il leur fournit des aliments variés suivant les espèces, aux uns l'herbe du sol, aux autres les fruits des arbres, aux autres des racines ; à quelques-uns même il donna d'autres animaux à manger ; mais il limita leur fécondité et multiplia celle de leurs victimes, pour assurer le salut de la race.

Cependant Épiméthée, qui n'était pas très réfléchi, avait, sans y prendre garde, dépensé pour les animaux toutes les facultés dont il disposait et il lui restait la race humaine à pourvoir, et il ne savait que faire. Dans cet embarras, Prométhée vient pour examiner le partage ; il voit les animaux bien pourvus, mais l'homme nu, sans chaussures, ni couverture, ni armes, et le jour fixé approchait où il fallait l'amener du sein de la terre à la lumière.

Alors Prométhée, ne sachant qu'imaginer pour donner à l'homme le moyen de se conserver, vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts avec le feu ; car, sans le feu, la connaissance des arts était impossible et inutile ; et il en fait présent à l'homme.

L'homme eut ainsi la science propre à conserver sa vie ; mais il n'avait pas la science politique ; celle-ci se trouvait chez Zeus, et Prométhée n'avait plus le temps de pénétrer dans l'acropole que Zeus habite et où veillent d'ailleurs des gardes redoutables. Il se glisse donc furtivement dans l'atelier commun où Athéna et Héphaïstos cultivaient leur amour des arts, il y dérobe au dieu son art de manier le feu et à la déesse l'art qui lui est propre, et il en fait présent à l'homme, et c'est ainsi que l'homme peut se procurer des ressources pour vivre. Dans la suite, Prométhée fut, dit-on, puni du larcin qu'il avait commis par la faute d'Épiméthée.

Quand l'homme fut en possession de son lot divin, d'abord à cause de son affinité avec les dieux, il crut à leur existence, privilège qu'il a seul de tous les animaux, et il se mit à leur dresser des autels et des statues ; ensuite il eut bientôt fait, grâce à la science qu'il avait, d'articuler sa voix et de former les noms des choses, d'inventer les maisons, les habits, les chaussures, les lits, et de tirer les aliments du sol. Avec ces ressources, les hommes, à l'origine, vivaient isolés, et les villes n'existaient pas ; aussi périssaient-ils sous les coups des bêtes fauves, toujours plus fortes qu'eux ; les arts mécaniques suffisaient à les faire vivre ; mais ils étaient d'un secours insuffisant dans la guerre contre les bêtes ; car ils ne possédaient pas encore la science politique dont l'art militaire fait partie. En conséquence ils cherchaient à se

rassembler et à se mettre en sûreté en fondant des villes ; mais quand ils s'étaient rassemblés, ils se faisaient du mal les uns aux autres, parce que la science politique leur manquait, en sorte qu'ils se séparaient de nouveau et périssaient.

Alors Zeus, craignant que notre race ne fût anéantie, envoya Hermès porter aux hommes la pudeur et la justice, pour servir de règles aux cités et unir les hommes par les liens de l'amitié.

Hermès alors demanda à Zeus de quelle manière il devait donner aux hommes la justice et la pudeur. « Dois-je les partager, comme on a partagé les arts ? Or les arts ont été partagés de manière qu'un seul homme, expert en l'art médical, suffit pour un grand nombre de profanes, et les autres artisans de même. Dois-je répartir ainsi la justice et la pudeur parmi les hommes, ou les partager entre tous ? » — « Entre tous, répondit Zeus ; que tous y aient part, car les villes ne sauraient exister, si ces vertus étaient, comme les arts, le partage exclusif de quelques-uns ; établis en outre en mon nom cette loi, que tout homme incapable de pudeur et de justice sera exterminé comme un fléau de la société. »

Voilà comment, Socrate, et voilà pourquoi et les Athéniens et les autres, quand il s'agit d'architecture ou de tout autre art professionnel, pensent qu'il n'appartient qu'à un petit nombre de donner des conseils, et si quelque autre, en dehors de ce petit nombre, se mêle de donner un avis, ils ne le tolèrent pas, comme tu dis, et ils ont raison, selon moi. Mais quand on délibère sur la politique, où tout repose sur la justice et la tempérance, ils ont raison d'admettre tout le monde, parce qu'il faut que tout le monde ait part a la vertu civile ; autrement il n'y a pas de cité. Voilà, Socrate, la raison de cette différence.

Platon, Protagoras, trad. Émile Chambry

La question de la technique se retrouve dans les **mythes**. Il y a une réussite de la technique, et un échec de la politique. La création des races mortelles est le fruit du travail de ces deux géants aux ordres des dieux. Dans l'étymologie, Prométhée signifie malin, et Épiméthée pas malin. Ce dernier a un souci d'équilibre dans le domaine de l'animalité : ils sont tous équipés, donc la question de leur survie est réglée avant même qu'ils ne paraissent. Le problème de la répartition des qualités est économique, elles sont dépensées dans la sphère animale. L'homme est l'être qui **manque** de qualité, c'est l'être **nu**, c'est pour ça que nous sommes hors de l'animalité. Notre main n'a pas de **destination** précise (le sabot sert à faire galoper), et c'est justement ce qui fait sa **puissance**. Si la main ne servait qu'à une chose, tant mieux, mais ça ne servirait qu'à ça. AU lieu de ça, elle nous offre une liberté, un pouvoir technique pour nous.

Prométhée cherche donc un moyen de salut double pour combler cette faiblesse. Il donne à l'homme le feu et la capacité à développer des arts (pour savoir se servir du feu) pour qu'il puisse survivre. Il acquiert aussi la capacité de se représenter les dieux. Dans l'ensemble harmonieux, il est l'être **imparfait**. Il est défini par défaut. L'animal a un caractère préadapté à son monde : l'instinct. Mais il y a dans l'homme une part de divin : l'art, en tant que savoir technique, d'utiliser le feu, le pouvoir de disposer des moyens pour un effet. Les premiers objets qu'ils construisent sont des autels. C'est d'abord un être qui célèbre le mystère de sa présence. Il y a une dimension **politique** dans le récit, car l'art politique est celui qui manque à l'homme pour être un dieu. Il fait la guerre et la paix car l'art politique lui fait défaut. Zeus lui donne alors la pudeur (comme chez Adam et Ève, qui porte chez eux aussi le sens de la perte de l'innocence, c'est pourquoi les enfants ne pensent pas à mal, tandis que chez les grecs c'est une façon de ne pas s'agresser) et la justice, qui est le sentiment d'un rapport d'égalité, une règle commune. Cette pudeur est partagée également, mais le don de l'habileté dans les arts n'a pas été réparti équitablement ! Tout homme possède en lui la justice, mais n'est pas un bon technicien. La question du mal est toujours liée à la technique. C'est la découverte de la présence au monde, qui plus est nu. Il y a du danger dans l'absence de politique, des agressions. Il reçoit la pudeur pour limiter les désirs et la justice pour l'égalité. Il faut retenir de ce développement que la technique est un savoir combiné à un déploiement par l'exercice. C'est un mode de dévoilement du monde non naturel. Il n'y a pas que de nouveaux objets grâce à la technique, mais aussi de nouveaux modes d'habitation du monde. Tout objet impose un certain nombre de productions.

Heidegger prend l'exemple de la **cruche**. Elle impose un **maniement** particulier (on la prend par l'anse, pas par le col), mais elle est aussi indissociable d'un monde (au milieu de la table, au milieu d'une communauté assez proche). Ce qui apparaît le plus manifestement quand l'objet est là c'est un monde. Avonsnous pris garde à ce qu'impose la **production** de l'objet et à ce que dévoile l'objet **produit**?

2 - La technique comme développement

Il y a plusieurs moyens d'arriver à une fin, celle-ci restant **inchangée**. Le problème des techniciens est l'efficacité des moyens. Mais ça, c'est une représentation illusoire. La progression des moyens change le poids dans le monde de la fin qui le propose. Günther Anders (1902-1992), opposant à la bombe atomique du point de vue technique, a écrit :

Comme cela ne plaisait pas au roi que son fils abandonne les sentiers battus et s'en aille par les chemins de traverse se faire par lui-même un jugement sur le monde, il lui offrit une voiture et un cheval. « Maintenant tu La culture 62

n'as plus besoin d'aller à pied », telles furent ses paroles. « Maintenant je t'interdis d'aller à pied », tel était leur sens. « Maintenant tu ne peux plus aller à pied », tel fut leur effet.

Anders

Les paroles peuvent être interprétées : le plus besoin mène à l'interdit, le présent est piégé. Il préfère aller en voiture car c'est plus rapide et moins fatiguant. La technique dévoile un monde qui **exclue la liberté** : il ne veut plus aller à pied. Il y a certes du **progrès**, car il obtient une meilleure efficacité, il gagne du temps, mais il a perdu de la liberté, une dimension du monde lui échappe, puisqu'il n'ira plus à pied. Avec l'accroissement de la puissance des moyens, plus le dévoilement est efficace, plus les moyens sont **oubliés**. Exemple : lorsqu'on allume la lumière, on appuie sur un petit bouton, on dévoile la lumière, mais on oublie le monde et ce qu'il engage (les fils, le compteur, la centrale...). Le progrès technique implique le **refoulement** de certaines dimensions du monde au profit d'autres (l'industrialisation au XIXe siècle a donné naissance à la pollution et la condition ouvrière).

Heidegger distingue le moulin à vent de la centrale électrique, deux étapes du progrès technique, deux moyens de tirer profit de la force naturelle. Mais ils ne dévoilent pas la même chose. Le moulin ne marche pas quand il n'y a pas de vent. Avec la centrale, c'est moi le maître de la nature, elle requiert une nature qu'on possède en continu. Elle est un réservoir d'énergie.

La question de la technique n'est rien de technique.

Heidegger

La question du savoir-faire ne peut être réglée par l'appareillage, par le progrès technique. À l'invention du téléphone, des gens refusaient d'être sonnés, ce qu'ils assimilaient à être des valets, et il y avait des problèmes de dérangement. La relation technique ne peut être faite par des objets. Le moyen change le sens de ce qui est fait. Ce n'est pas « je fais ça plus simplement » mais « je fais ça différemment ». Ce ne sont que des rapports de **domination**, de maîtrise sur l'autre, de requête. Avons-nous pris la mesure de ce qui nous est ôté ?

Plus c'est facile, plus ça devient **indispensable**. La dépendance transforme le monde dans un sens qui n'apparaît pas toujours clairement. Le portable ne sert à rien mais s'impose comme indispensable. Une relation à l'autre se dévoile (avec des fixes on ne demande pas « où es-tu ? »). L'appareil sonne : il est **impérieux**, cela illustre notre rapport de dépendance à lui. Pourtant, ça crève les yeux (tellement évident qu'on ne le voit pas) qu'il y a plein d'organisations politiques et industrielles derrière la technique. C'est un monde de pouvoir où l'on veut toujours maîtriser, mais paradoxalement, c'est nous qui sommes requis. On ne peut pas sortir de la technique par un autre appareil. Le modèle de **beauté**, c'est la machine.

En 1956, Anders écrit *L'obsolescence de l'homme*. L'homme a de plus en plus honte de son corps, de lui-même : il n'est pas aussi parfait que la machine (il appelle ça une **honte prométhéenne**). L'homme est le défaut dans la machine (c'est le pilote de l'avion qui cause l'accident, pas l'avion). Bientôt, ce ne sera pas le prochain ordinateur qui sera obsolète, mais l'homme lui-même. Le bikini montre que le corps est assez **disgracieux**. L'esthétique **façonne** les corps qui doivent devenir beaux comme des machines. Le corps devient un appareil sur lequel on passe commande. Il s'agit de se produire comme consommateur, comme l'homme qu'il faut être. Les publicités me proposent des modèles, des hommes de masse à être. J'achète ce t-shirt pour me vendre comme celui qui porte cette marque. Quelle énergie dépensons-nous à des choses qui sont **aliénantes** ? La régulation de la pollution mondiale ne pourra pas se faire uniquement par de nouveaux outils, mais aussi des organisations politiques. Plus les moyens sont efficaces, plus je risque de les méconnaître, car ils sont plus **discrets**. Je deviens de plus en plus dépendant à ces changements.

Mais la technique diffère du **travail**. Elle se rapproche de la conscience, puisqu'elle est une façon de se rapporter au monde. Quelles transformations du monde se révèlent par la technique ? L'intérêt du parapluie n'est pas seulement de ne pas être mouillé (une capuche suffit), mais ça dévoile une dimension sonore du monde. Un monde se déploie **sans jamais avoir été vu**. La question technique se double de celle du **progrès** (le pare-brise permet d'aller vite sans sentir le vent, même si le but affiché est d'éviter de se prendre des objets dans la tête).

Aujourd'hui, les hommes se pensent mondialement. La question de l'écologie est un signe de la crise de l'aménagement technique. Si on se préoccupe de la technique uniquement en termes d'appareillage, il faut se demander quel est l'effet : un appauvrissement ou un enrichissement ? Nous perdons en émerveillement car nous abordons les choses de plus en plus avec un point de vue technique. Dans un groupe de touristes, on voit la cathédrale en comptes (hauteur, nombre de tonnes de pierres...), et plus ce qu'elle est.

L'attention qu'on porte au monde est moins forte, on laisse passer le monde. Par exemple, la pêche

industrielle est une destruction de la nature. Dans la pêche à la ligne où on ne récupère rien, où il n'y a aucune efficacité, on dévoile un monde reposant, de rapport poétique. Dans ce manque d'efficacité, on retrouve Rousseau dans ses méditations au bord de l'eau. Quand au bout de deux heures ça mord enfin, quelque chose de nouveau, qui n'a jamais été vu, se dévoile au monde.

Arendt, élève de Heidegger (juive qui va émigrer en France puis aux États-unis), est l'auteur de La crise de la culture (1961). La technique a un rapport à l'étonnement : les hommes ne voient plus quel est le sens de la culture, ils ne savent plus penser les valeurs différentes des objets culturels. Quand elle parle de culture, elle désigne le mouvement par lequel l'homme s'entoure de créations qui échappent à l'usage. Elles n'ont pas pour but d'aider à la **survie** de l'homme tout de suite (le couteau suisse est un objet technique et pas un objet culturel). Cet objet de culture a la caractéristique de **perdurer** en rassemblant le **passé commun**. Il permet aux hommes de se représenter leur **condition**. Ça peut être des danses, des chants, des dessins... L'objet unifie le passé et rappelle à l'homme la singularité de sa présence au monde. Ce qui permet de juger de la valeur culturelle d'un objet, c'est la façon dont l'objet demeure, la façon dont il se tient indépendamment de tout usage et de toute consommation. Cet objet manifeste le monde humain, il y a une part d'immortalité. Ces œuvres ne sont pas éternelles, mais elles outrepassent l'existence de leurs créateurs. La création culturelle est précisée par Sophocle dans *Antigone* : toute culture célèbre la merveille qu'est le monde de l'homme, l'ensemble des repères dans lequel il se déploie. L'objet de loisir ne dure pas : il a une fonction, occuper le **temps libre**. Cette fonction se réalise d'une seule façon : par le divertissement (dans notre monde, on parle de consommation). Le monde contemporain accroît le temps de loisir. Il ne sert plus à cultiver mais à consommer (donc à détruire). Quand le monde des loisirs s'empare des objets de culture comme des objets de loisir ou des objets techniques, ça fait non pas des cultures de masse mais des loisirs de masse. On ne peut pas comprendre un objet culturel en le consommant.

II - L'art contre la technique

1 - La tâche de l'artiste

Une des raisons de cette confusion loisir / culture, c'est la question du mot même d'art (ars, artis, f : le procédé, la façon d'être et d'agir, se rapproche de la technè). On parle d'art plastique pour désigner toute action tendue vers un ordre, avec une habileté acquise par la pratique. Il n'y a pas d'art sans savoir-faire. On peut dire de quelqu'un qu'il se déplace, qu'il parle avec art. Ça désigne aussi le métier, l'activité professionnelle et manuelle (dans la mesure où elle requiert un savoir-faire). Le sens des beaux-arts est celui d'un art comme technique permettant de créer un objet beau (l'idée apparaît au XIXe siècle). On dit de l'objet qu'il est esthétique.

La technique est une question de **vocabulaire**, une certaine forme de savoir qui s'élabore dans une articulation. Quel moyen mettre en œuvre pour atteindre un tel effet ? Il se construit sur le mode de l'**impératif hypothétique** : si tu veux une belle pelouse, alors tonds-la comme ça. Si – fin – alors – moyen. Le savoir-faire s'atteint par la **répétition**, l'exercice de tonte de la pelouse fait acquérir le savoir. Dans l'exemple de Heidegger du moulin à vent et de la centrale hydraulique, l'articulation fin / moyen est la même. Mais il y a aussi le dévoilement de **nouveaux repères**. En allant dans un autre jardin, on peut voir si c'est bien taillé ou non si on a passé plusieurs jours à tondre des pelouses.

Saint-Exupéry montrait que dans l'avion, les hommes ont acquis une nouvelle manifestation du monde. Avec la caméra, pareil, on obtient une nouvelle dimension du monde. Les cameramen sont aveugles, ils sont toujours cadrés sur une petite fenêtre du monde. Cet effet contient une force de **dissimulation**: on ne voit plus autour. Celui qui a le souci de la manifestation de la présence du monde c'est l'**artiste**. Le photographe artiste veut faire une vraie photo, pas une belle photo. L'artiste s'étonne juste de ce qui est manifesté dans le monde. Le faire de l'artiste dévoile dans le monde ce qui est absolument **inépuisable**, qui n'est pas résoluble en termes de technique. Il y a une proximité entre le philosophe, l'artiste et le technicien autour du souci d'esthétique. L'artisan qui pose les fenêtres cherche l'harmonie dans la maison en trouvant une place pour la fenêtre. La question de la **décoration** est liée à la question de l'harmonie : qu'est-ce qui révèle le mieux la pièce ? L'artisan est artiste mais par éclair seulement, il doit y lier la technique. Le potier est d'abord un technicien, on lui demande un savoir-faire. Quand on suit l'appel de sens qui paraît du fait du geste, il y a un moment d'art.

La culture 64

Il reste à dire maintenant en quoi l'artiste diffère de l'artisan. Toutes les fois que l'idée précède et règle l'exécution, c'est industrie. Et encore est-il vrai que l'œuvre souvent, même dans l'industrie, redresse l'idée en ce sens que l'artisan trouve mieux qu'il n'avait pensé dès qu'il essaye ; en cela il est artiste, mais par éclairs. Toujours est-il que la représentation d'une idée dans une chose, je dis même d'une idée bien définie comme le dessin d'une maison, est une œuvre mécanique seulement, en ce sens qu'une machine bien réglée d'abord ferait l'œuvre à mille exemplaires. Pensons maintenant au travail du peintre de portrait ; il est clair qu'il ne peut avoir le projet de toutes les couleurs qu'il emploiera à l'œuvre qu'il commence ; l'idée lui vient à mesure qu'il fait ; il serait même plus rigoureux de dire que l'idée lui vient ensuite, comme au spectateur, et qu'il est spectateur aussi de son œuvre en train de naître. Et c'est là le propre de l'artiste. Il faut que le génie ait la grâce de nature, et s'étonne lui-même. Un beau vers n'est pas d'abord en projet, et ensuite fait ; mais il se montre beau au poète ; et là belle statue se montre belle au sculpteur, à mesure qu'il la fait ; et le portrait naît sous le pinceau. La musique est ici le meilleur témoin, parce qu'il n'y a pas alors de différence entre imaginer et faire ; si je pense, il faut que je chante. (...) Le génie ne se connaît que dans l'œuvre peinte, écrite ou chantée. Ainsi la règle du beau n'apparaît que dans l'œuvre, et y reste prise, en sorte qu'elle ne peut servir jamais, d'aucune manière, à faire une autre œuvre.

Alain, Système des Beaux-Arts, 1926

Quand l'idée **précède** l'exécution, c'est industrie et artisanat. Quand elle est dans, ou **suit** l'exécution, c'est art. L'artisan qui se fait un plan et le suit rigoureusement est un bon artisan, mais pas un artiste : il ne se pose qu'un problème technique. L'art est en quelque sorte la possession de la technique plus une capacité d'improvisation. Il essaie de **susciter un étonnement**. Si on se demande qu'est-ce qui se passe, qu'est-ce qui arrive, c'est qu'il y a une révélation artistique. L'œuvre d'art est un étonnement produit par quelque chose. Dans l'acte de peindre, il y a l'art. Dans le faire se découvre l'art.

Il faut faire la distinction entre le **beau** et le **plaisant**. Le beau ne peut pas être un projet retenu au préalable. Il n'y a pas de recette sur la beauté. Elle se donne comme une règle, mais celle-ci ne peut être explicitée, formulée. On montre une œuvre belle, on ne la **démontre** pas. On ne prouve pas la beauté, on l'**éprouve**. Au moment où il commence, l'artiste ne sait pas si ce qu'il va faire sera beau. L'artiste est un **imitateur** (au sens platonicien : l'idée de lit, le lit, la peinture représentant un lit). Dans la peinture, on imite l'apparence du lit. L'artiste ne révèle pas en un sens. Platon comme Alain disent que suivre une règle déjà définie, ça n'est pas créer. Platon dit beaucoup mais pas assez. Ce que l'artiste essaie de faire, c'est rendre manifeste à même le sensible la présence d'une idée, pour reprendre Platon. Hegel aussi parle d'une manifestation sensible de l'idée, d'un **témoignage**. L'imitation suscite un **ennui**. Platon souligne l'imitation de l'idée, mais pas sa révélation dans la beauté de l'art.

Cela pose la question de l'interprétation et de l'exécution. Tout art peut être interprété, comme il dévoile un sens **en même temps** qu'il est créé. Je ne peux interpréter que si j'ai le **sens**, et je sais le sens en interprétant. L'artiste est **spectateur** de l'œuvre qu'il dévoile. Dans le travail, l'artiste découvre la beauté. Au théâtre par exemple, il y a un décalage entre le texte et comment l'acteur le dit. En le disant, il y a du sens supplémentaire au texte simple. Il sait d'avance ce qu'il va dire, mais quand il le dit, c'est différent. Dès qu'il y a du risque et du danger parce qu'il y a un nouveau sens, l'ennui disparaît. Delacroix fait une trouvaille dans le mystère de la peinture.

L'exécution du peintre ne sera belle qu'à condition de se trouver en faisant.

Delacroix

Il est aussi question du **génie** : le principe créateur de l'œuvre belle. Alain en parle au milieu de l'extrait : il faut que le génie ait la grâce de la nature. Exemples : Bach, Hugo, da Vinci... Le génie est celui qui crée, mais aussi :

Le talent (don naturel) qui donne des règles à l'art.

Kan

Si le don se déploie, ça devient le génie. Picasso avait ce mot très énervant pour les apprentis et les non-artistes :

Je ne cherche pas, je trouve.

Picasso

Il résume le travail de l'artiste. Bien sûr, il a dû apprendre à maîtriser son art, mais n'importe quelle forme pouvait être une révélation. L'aptitude a une part d'**inné**. Dans le génie, il y a l'**aisance** et l'**exemplarité**. Une fois que ça a été créé, ça donne une règle à l'art, dans la mesure où l'on ne pourrait plus continuer comme si l'œuvre n'avait jamais existé. Il a fait ça, donc on peut faire ça. Le dévoilement dévoile une nouvelle règle. Le **virtuose**, c'est celui qui arrive facilement aux choses difficiles. Le génie, c'est l'inexplicable : l'œuvre géniale est

un événement. L'art n'est pas une question d'ingénierie.²²

2 - Le jugement esthétique

L'esthétique, c'est ce qui se manifeste dans le sensible, le discours sur la beauté. Il ne concerne pas uniquement des créations, la nature aussi est concernée (une belle fleur). La **beauté** est la reconnaissance d'un sens dans le sensible. Il y a trois sortes de jugements de goût.

• L'agréable (et le désagréable) : ce qui fait plaisir, l'impression sur les sens. C'est le jugement qui repose sur la sensation, c'est un jugement subjectif (il varie d'un sujet à l'autre), on ne peut rien dire d'autre que ça dépend. Moi j'aime, toi tu n'aimes pas, chacun ses goûts.

Des goûts et des couleurs on ne dispute pas.

Kant

- Le bien ou le bon (et le mauvais) : ce que l'on approuve et estime. Ce jugement est différent : il ne repose pas sur une sensation mais sur un concept, lui-même fondé sur un critère. J'aime le steak, c'est l'agréable. Je l'aime saignant, c'est une estimation. Ces règles se fondent sur une objectivité, un universel : on a des arguments, on peut disputer (discuter) : oui, mais tu vois, quand c'est grillé, tu rates cette sensation rouge sur la langue... Si le steak est trop cuit, ce n'est pas la peine d'aimer le steak pour en juger. L'agréable est subjectif, le bien est objectif, parce qu'on a une règle. Si l'autre dit que saignant c'est pas assez cuit, c'est qu'il rapporte ce cas à une autre règle. On peut argumenter pour déterminer la règle qui met le plus en valeur le steak. Mais quand on dit j'aime ou j'aime pas le steak, il n'y a pas de preuve, on ne peut rien y faire.
- Le beau (ou le laid) : ce qui plaît. Ça plaît. Point. Là, ça ne se fonde ni sur la sensation ni sur la pensée. C'est une belle vision de la montagne qu'on a là, mais si la personne à côté s'en moque, on se dit qu'il va falloir lui montrer que c'est beau, mais les arguments qu'on trouve sont tous minables! On ne trouve aucun argument pour prouver le beau ou le laid. Apparaît une tension car on cherche une règle qu'on ne trouve pas. Mais l'autre doit trouver que c'est beau lui aussi. Je n'apprécie pas du tout que l'autre trouve ce film laid. On essaie de disputer du beau sans y arriver. Mon jugement se donne comme si j'avais la règle, or je n'arrive pas à la produire comme si c'était subjectif. Finalement, la discussion s'arrête sur un : oh et puis hein, chacun ses goûts. Et quand on se sépare, la seule explication qu'on se trouve, c'est que l'autre n'a pas de goût. La jolie fille n'est pas la belle fille. Quand on essaie de nommer cette beauté on n'y arrive pas. Elle a de gros seins, elle est agréable à regarder : c'est du ressort de la consommation. La beauté par sa seule présence met à distance la consommation. Elle est constituée comme belle en elle-même, pas plus. Dans la beauté se trouve une perfection. La laideur ne se trouve pas dans la disharmonie. L'attirant, l'harmonieux, c'est l'agréable.

Qu'est-ce que c'est que cette perfection ? Car j'exige que l'argument qui la fonde soit objectif. Dire c'est beau pour toi et laid pour moi, c'est tomber dans l'agréable. Dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), Kant parle d'**antinomie** du jugement de goût. D'un côté, quand on me dit que c'est beau, on ne se fonde sur aucun concept, sinon on pourrait prouver le beau. D'un autre côté, on se fonde sur des concepts, sinon on ne trouverait pas ça beau et on n'exigerait pas l'assentiment et l'adhésion d'autrui. Je dis que c'est beau objectivement, et celui qui dit le contraire n'a pas de goût. C'est fermé!

Comment résoudre cette antinomie ? On pense d'abord qu'il faille trouver le **milieu**, le concept commun. Celui-ci est toutefois **indéterminable**, peu précis. Je ne peux pas démontrer que la montagne est belle, mais je peux m'approcher de ce concept. Tous les hommes, par delà ces différences individuelles et subjectives, sont au fond semblables. Ils sont ouverts à un monde de la même façon. Il y a un fondement commun à tous les hommes.

Quelle est la satisfaction éprouvée quand on dit que c'est beau ? La belle montagne se contemple. La belle femme se contemple, c'est celle qu'on ne va pas voir pour aller lui parler ou la draguer. L'objet beau nous **arrête** et exige de nous un regard qui **dure**. Il se donne comme étant fondamentalement un appel, une exigence. Là, quelque chose réclame mon attention. Il y a un sentiment d'autonomie : j'éprouve en moi un ordre. Ce qui est beau me satisfait à deux niveaux : ça satisfait ma pensée (le beau suppose une règle), et ça satisfait aussi l'imagination (l'invention sans règles). Kant parle d'un libre jeu des facultés, le confus et l'ordre,

²² Pour illustrer ce paragraphe, on pourra aller voir du côté de Glenn Gould et de ses *Variations Goldberg*, du *Naufragé* de Thomas Bernhard, ou aller voir du côté de Jeff Koons, et constater que l'art contemporain est aussi de l'art.

La culture 66

le fou et l'ordonné. Quand je juge de la beauté, c'est la **communauté des hommes** qui parle en moi, je parle en tant qu'homme et non en tant que simple personne. Cette autonomie est aussi celle de ce qui est beau.

La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle est perçue en celui-ci sans représentation d'une fin.

Kant

Quand je vois la fourchette, je me représente sa **fin** (piquer les aliments, les porter à ma bouche). La bonne fourchette pique bien. Mais quelle est la fin d'un Bach? Il jouait **pour jouer**. Sa fin est un jeu. Elle ne sert à rien d'autre qu'à être. Bach est une œuvre dont la fin est elle-même. Bref, ce qui est beau est **inutile**. L'œuvre dicte le geste, elle s'impose. Si on est pas tous d'accord sur le beau, c'est sans doute à cause de la présence de l'imagination dans le jugement. Quand on trouve quelque chose de beau, on s'étonne qu'il y ait quelque chose de beau. En tant qu'humain, je dis au nom de l'humanité que c'est beau. C'est une finalité sans fin. S'il y a un **message**, la beauté est en danger. Le poème est un caillou qui arrive.²³

Muß es sein? Ja, es muß sein.

Beethoven

Pas de message, c'est juste qu'il y a ça qui se passe. Un émerveillement : il y a ça dans le monde. Cette vue de la montagne existe. C'est un étonnement face au monde. Le libre jeu des facultés est un sentiment bouleversant mais qui peut être désagréable. Voir le beau, c'est se rendre compte du beau, pas se divertir²⁴.

Selon Kant, le jugement du beau se fait objectivement. Ce n'est pas « je trouve ça beau », mais « c'est beau », par concept. Mais quand on veut formuler le concept de la beauté, on n'y arrive pas. La tension naît de l'expérience de la diversité des jugements. Le beau se contemple. L'imagination et l'entendement jouent librement, alors qu'ils sont d'habitude utilisés à part. On l'éprouve en tant que fondement de l'être humain. La satisfaction est désintéressée, elle n'appelle pas la possession de l'objet. Le joli est du côté de l'agréable. L'objet est excellent car il est lui-même sa fin.

[Une œuvre d'art éveille en nous le sentiment du beau quand on est conscient que c'est une œuvre d'art (produit d'une activité humaine, d'un art), pourtant,] cette œuvre d'art existe en tant que nature.

Kant

L'œuvre ne semble être que pour être. Elle existe comme un objet de la **nature** (comme une plante qui pousse toute seule) créé par un artiste, un **homme**. L'objet ne sert aucune autre fin que lui-même. Il n'y a pas de règle de la beauté qui se donne comme réglée. L'œuvre d'art étonne, elle offre un regard sur le monde.

La nature imite l'art.

Wilde

Ce qui se réalise est une présentation d'un monde. Les artistes sont-ils ceux qui nous font voir ? Ils sont ceux qui savent voir le mouvement même de la création de ce que d'ordinaire nous ne regardons pas. Toute beauté rend manifeste un ordre (cf Bergson, nous ne voyons pas les choses mêmes, singulièrement, les artistes, eux, y parviennent).

Comment demander aux yeux du corps où à ceux de l'esprit, de voir plus qu'ils ne voient ? L'attention peut préciser, éclairer, intensifier – elle ne fait pas surgir, dans le champ de la perception, ce qui ne s'y trouvait pas d'abord. Voilà l'objection. Elle est réfutée, croyons nous par l'expérience. Il y a en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes.

À quoi vise l'art, sinon à nous montrer, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience? Le poète et le romancier qui expriment un état d'âme ne le créent certes pas de toutes pièces; ils ne seraient pas compris de nous si nous n'observions pas en nous, jusqu'à un certain point, ce qu'ils nous disent d'autrui. Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles: telle, l'image photographique qui n'a pas encore été plongée dans le bain où elle se révélera. Le poète est ce révélateur. Mais nulle part la fonction de l'artiste ne se montre aussi clairement que dans celui des arts qui fait la plus large place à l'imitation, je veux dire la peinture. Les grands peintres sont des hommes auxquels remonte une certaine vision des choses qui est devenue ou qui deviendra la vision de tous les hommes. Un Corot, un Turner, pour ne citer que ceux-là, ont aperçu dans la nature bien des aspects que nous ne remarquions pas. Dira-t-on qu'ils n'ont pas vu, mais crée, qu'ils nous ont livré les produits de leur imagination, que nous adoptons leurs inventions parce qu'elles nous plaisent, et que nous nous amusons simplement à regarder la nature à travers l'image que les grands peintres nous en ont tracée? C'est vrai dans une certaine mesure mais s'il en était uniquement ainsi, pourquoi dirions-nous de certaines œuvres – celles des maîtres – qu'elles sont vraies? Où serait la différence entre le grand art et la pure fantaisie? Approfondissons ce que

²³ Il y a eu un lourd débat après la seconde guerre mondiale dans les milieux littéraires, pour savoir si la poésie pouvait être engagée ou non.

²⁴ Steve Reich, Different trains.

nous éprouvons devant un Turner ou un Corot : nous trouverons que, si nous les acceptons et les admirons, c'est que nous avions déjà perçu quelque chose de ce qu'ils nous montrent. Mais nous avions perçu sans apercevoir. C'était, pour nous, une vision brillante et évanouissante, perdue dans la foule de ces visions également brillantes, également évanouissantes, qui se recouvrent dans notre expérience usuelle comme des « dissolving views » et qui constituent, par leur interférence réciproque, la vision pâle et décolorée que nous avons habituellement des choses. Le peintre l'a isolée ; il l'a si bien fixée sur la toile que, désormais, nous ne pourrons nous empêcher d'apercevoir dans la réalité ce qu'il y a vu lui-même.

Bergson, La pensée et le mouvant, 1934

Se pose la question de la **vérité**. Le peintre me fait voir quelque chose que je reconnais comme vrai. « C'est vrai, c'est vrai que c'est beau ». L'artiste nous fait voir quelque chose qu'on a **déjà vu sans y prendre garde**. Le lecteur a plus d'attention et voit plus de choses après. Ce qui se dévoile profondément est beau comme une dimension de la réalité apparaît. À présent, grâce à l'œuvre, on prend conscience de ce qu'on a vu et laissé passer (« vision pâle et décolorée que nous avons habituellement des choses »). La vérité se distingue de l'**exactitude** (l'authenticité). La musique est la **temporalité** qui se montre.

3 - Art et vérité

Pour Platon, l'art est dans l'imitation (la représentation sensible), il n'aimait pas les artistes. Or il y a dans le sensible de l'idée un dévoilement du monde, un révélateur (pour reprendre Bergson) qui a à voir avec la vérité. Quand Hegel parle de manifestation sensible de l'idée, elle varie selon les cultures (et les canons esthétiques). Il y a des **histoires de l'art** (c'est sensible donc ça suppose un devenir : on peut distinguer des époques dans la manifestation du monde de l'expérience). Il y a l'idée d'un progrès dans le devenir de l'humanité. Hegel définit l'**esprit d'un peuple** comme la conscience qu'il a de son être, en gros, sa culture. Tout peuple contribue à l'avancement de l'histoire de la philosophie, de l'humanité. Il distingue trois arts.

- L'art **symbolique**, et il s'appuie sur l'architecture. Il prend l'exemple de la pyramide égyptienne qui symbolise le monde : un labyrinthe géant et énigmatique, dangereux. En son cœur se trouve l'homme. Leurs dieux avaient des corps humains avec des attributs des bêtes.
- Dans la seconde étape, l'art **classique**, l'homme se découvre davantage. La sculpture y est représentative, notamment chez les grecs, car on commence à présenter l'individualité spirituelle, l'harmonie du corps de l'homme, son apparence physique.
- Enfin, l'art **romantique** regroupe la musique, la peinture et la poésie. Ils représentent l'intériorité de l'âme, c'est-à-dire le sentiment (l'épreuve sensible que l'âme fait d'elle-même : la peur, la joie, la colère, etc...). Hegel voit le monde germanique (comprendre le monde du Nord) comme spécialiste de ce type d'art, excellant à montrer la passion. Comme le disait Arendt, tous ces objets sont intemporels et sans message.

Hegel assiste à un mouvement étrange : la **mort** de l'art. L'art est du passé désormais pour l'homme. Celui-ci ne se contente plus de l'art, il cherche ailleurs le vrai. On aimerait que tout soit déployé plus clairement. La **vérité** est la mise au jour de l'être des choses. L'**authenticité** est ce qui est tel qu'il doit être. On parle d'une amitié vraie, pas d'une amitié exacte. Exemple : Rimbaud montre le vrai dans ses poèmes, mais il n'est pas exact (dans le sens où formellement, non, le ciel n'est pas multicolore). Dans l'après de l'art, on se demande si on ne peut pénétrer davantage dans le vrai, dans les principes du monde. Il y a un devenir humain de la recherche de la vérité.

En général, dans le développement de chaque peuple, il arrive un moment où *l'art* ne suffit plus. Ainsi, les éléments historiques du christianisme, l'apparition du Christ, sa vie et sa mort, ont donné à l'art, notamment à la peinture, de multiples occasions de se développer ; l'Église elle-même a grandement favorisé l'art ; mais lorsque le désir de savoir et de chercher, ainsi que le besoin de recueillement et de spiritualisme eurent amené la Réforme, la représentation religieuse fut dépouillée de l'élément sensible et ramenée à l'intimité de l'âme et de la pensée. Ainsi l'après de l'art consiste en ce que l'esprit est habité par le besoin de se satisfaire lui-même, de se retirer chez lui dans l'intimité de la conscience, comme dans le véritable sanctuaire de la vérité. L'art, en ses débuts, laisse encore une impression de mystère et de secret, de regret, parce que ses créations n'ont pas présenté intégralement à l'intuition sensible leur contenu dans toute sa richesse. Mais lorsque ce contenu entier trouve dans l'art une représentation entière, l'esprit qui regarde plus loin se détourne de cette forme objective, la rejette, rentre en lui-même (...).

Si l'œuvre d'art représente la vérité, l'esprit, sous la forme sensible d'un objet, et voit dans cette figure de l'absolu la représentation qui lui est adéquate, *la religion* introduit le recueillement, attitude de l'âme à l'égard de l'objet absolu. À l'art comme tel le recueillement est étranger. Dans le recueillement le sujet fait pénétrer au fond de son cœur ce que l'art fait contempler comme objet extérieur, s'identifiant ainsi à l'absolu : alors, pour l'absolu, cette présence intérieure à la représentation et cette intimité du sentiment deviennent l'élément essentiel de son existence. Le recueillement est le culte de la communauté dans sa forme la plus pure, la plus intime, la plus subjective ; culte où l'objectivité est absorbée et comme digérée, et dont le contenu, ainsi purifié, est devenu propriété du cœur et de l'âme.

La culture 68

Enfin la troisième forme de l'esprit absolu, c'est *la philosophie*. Car dans la religion Dieu est d'abord pour la conscience un objet extérieur puisqu'il faut enseigner ce qu'est Dieu, comment il s'est révélé et se révèle. Elle a donc beau, par ses rapports avec l'intérieur de l'âme, stimuler et pénétrer la communauté, néanmoins l'intériorité pieusement recueillie des sentiments et des représentations n'est pas la forme la plus haute de l'intériorité. La forme la plus pure du savoir, c'est la pensée libre par laquelle la connaissance prend clairement conscience de ce même contenu et devient ainsi le culte vraiment spirituel : la pensée conçoit et comprend par l'intelligence seule ce qui est ailleurs donné comme sentiment ou comme représentation sensible. Ainsi s'unissent dans la philosophie l'art et la religion : *l'objectivité de l'art* qui, sans doute, a perdu son apparence extérieure et sensible mais qui a gagné en échange la forme d'objectivité la plus haute : celle de la pensée ; *la subjectivité de la religion* qui s'est purifiée en subjectivité de la pensée. Car la pensée est la subjectivité la plus véritable, la plus intime ; la pensée vraie, l'idée, qui est en même temps l'universalité la plus positive et la plus objective, c'est dans la pensée et sous forme de pensée qu'elle peut se saisir.

Hegel, Esthétique, vers 1820

C'est le même objet qui occupe l'esprit de l'artiste, du religieux et du philosophe : l'absolu et la quête de sens du monde (qu'ils mènent différemment). Chez l'artiste, on cherche l'objectivité dans la production. Dans la religion, on cherche l'absolu dans l'intériorité (avec le recueillement). La philosophie permet le dépassement en n'étant ni objectif ni subjectif : c'est un exercice de la pensée. On voit bien que Hegel fait ici un cours de philosophie, en vantant les mérites de sa matière... mais surtout en enseignant le principe **dialectique**.

- §1 : Dans le protestantisme, on trouve une certaine modestie (pourtant c'est un mouvement de pensée qui date de Luther, dans la première moitié du XVIe siècle). La question qu'il pose est celle de la grâce et du mérite. Que peut-on faire valoir devant Dieu ? Il s'attaque à la pratique des **indulgences** qui consistent à vendre le rachat de son âme. Les pères fondateurs des États-Unis font ce qu'ils ont le mieux à faire. Quand on perd du temps, on perd de l'argent, on se distrait et on ne fait rien, on ne doit rien à Dieu donc. C'est avec cette réforme qu'on se passe de l'art, de son apparence extérieure et sensible.
- §2 : L'intériorité pieusement recueillie d'un sentiment, c'est la **piété**. Dans la religion, il n'y a aucune apparence sensible, elle consiste justement à une attitude du rentrer en soi. Ça suppose une **insatisfaction** dans l'expérience sensible du monde. On se détourne de l'art (non pas qu'on ne l'aime pas, mais on se dit qu'il doit y avoir autre chose, car c'est lassant : on se tourne vers soi). Selon Hegel, le religieux peut vraiment donner accès à l'esprit d'un monde dans la puissance de synthèse du recueillement. Ça permettrait à une communauté d'interroger son sens d'être. Il n'y a pas de religion sans communauté qui se recueille elle-même. Quand on trouve son esprit en soi, on se rend compte qu'on est pas l'auteur de son esprit. On retrouve le culturel dans une communauté **spirituelle**, et la méditation la fait venir à soi. Le religieux cherche à échapper à la dispersion du sensible. L'artiste ne se recueille pas. Toutefois dans la religion on ne peut se satisfaire.
- §3 : Il reste une part d'extériorité : **Dieu**. Celui-ci se donne au travers d'une révélation singulière. Il faut un prêtre, des livres pour enseigner ce qu'est Dieu. C'est du dehors que me vient la révélation. Tout le monde sait que c'est complétement fou, d'autant plus qu'il y a plusieurs religions. En croyant atteindre l'absolu, ils n'atteignent que du relatif. C'est une même exigence spirituelle dans les trois, mais le philosophe va concevoir le principe de réalité. Il n'est pas supérieur par l'exigence, c'est sa **modalité** qui est différente. On nomme l'extériorité (les objets qui m'entourent) comme l'intériorité (les pensées). L'ambition de la philosophie est de tout nommer et **articuler** ensemble.

III - La religion

Il est question de l'Église, l'εκκλεσια, la communauté, l'assemblée. On ne peut pas expliquer la religion par une sociologie. En 1912, Émile Durkheim (1858-1917) écrit *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. On ne se fait pas sa religion **à soi**, c'est un phénomène collectif, un ensemble de croyances forcément dans une communauté.

Une société ne peut se créer ni se recréer sans créer de l'idéal.

Durkheim

Ces idéaux qui paraissent du fait du social sont des idéaux religieux. Une société prend conscience d'elle-même autour de ces idéaux. Dès qu'une communauté se reconnaît, il y a une **dimension religieuse**. Il s'y ajoute une réflexion morale. Elle ne se tourne pas forcément vers l'idée d'un dieu. Les idéaux de la religion se fondent cependant sur le **sacré**. C'est ce qui est de l'ordre du séparé ou de l'interdit parce que **fondateur**. Le **profane**, à l'opposé, est dans la pratique courante, c'est susceptible d'être dégradé. On n'approche le sacré qu'avec crainte.

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 qu'on appelle Église ceux qui y adhèrent.

Durkheim

La religion suppose la communauté, il n'y a pas de religion sans Église. Cette communauté fête un (ou des) idéal commun. Le profane (superficiel, les actes n'engageant qu'eux-mêmes) et le sacré (tout ce qui intervient engage l'existence de l'individu) sont les deux dimensions complémentaires dans le réel. Il y a une forme de crainte dans le respect de certains éléments sacrés, inatteignables par le profane. Durkheim prend l'exemple du **bouddhisme** : la question n'est pas de savoir s'il y a un dieu ou pas. Le bouddhiste croit en quatre nobles vérités. Le Bouddha est celui qui s'est éveillé à la vérité. C'est un sage né dans une petite tribu de l'Inde avant Jésus Christ. Par la méditation, il aurait atteint l'extinction de la douleur et vu la vérité derrière les choses.

Première vérité : tout est douleur.

Deuxième vérité : la douleur a pour origine le désir (ou la soif).

Troisième vérité : la cessation de douleur (le Nirvana) peut être atteinte par ceux qui méditent. Quatrième vérité : la voie de la délivrance suppose la correction de la pensée, de la parole, du corps...

Bouddha

Il s'agit de s'**abstenir** de ce qui fait plaisir. Dans le bouddhisme naît une conception du monde telle qu'elle gouverne et concerne la totalité de l'existence. C'est l'ordre du sacré. En gros : abandonnez l'espoir de réussir votre vie. Il faudrait (selon les bouddhistes) suivre ces quatre vérités, ce qui organise différemment la vie. C'est une halte à la course au désir. C'est un clivage également dans l'avant et l'après conversion. La **soumission** peut parfois représenter Dieu comme un être sévère. En fait, on refonde l'existence à partir d'un certain nombre de principes fondamentaux (les **dogmes**). Ce n'est pas comme une soumission à un être tyrannique.

Les religions peuvent se différencier dans la conception du sacré. Celui-ci est prohibé, **inaccessible** (il revêt une dimension inquiétante, dangereuse). Dans *L'homme et le sacré* (1939), Roger Caillois (1913-1978) dit que le sacré est conçu quand un événement suscite une représentation d'une **unité** du monde qui est aussi une puissance qui tient le monde. Il y a dans le sacré ce qui effraie, parce qu'il concerne tout (de façon obscure).

Dans la **magie**, il n'y a pas de sacré, on pense qu'on peut atteindre cette puissance justement. C'est la **chance** : on espère s'allier cette puissance invisible. Ça n'est pas le religieux où l'on y pressent la puissance, mais on ne peut l'atteindre, on ne peut la profaner. Le sorcier n'est pas le prêtre, ce dernier se contentant de rapporter la parole divine. Dans les univers polythéistes, il y a une **proximité**, voire une familiarité avec les dieux (on ne va pas Lui rendre visite quand on pense comme un monothéiste). Plus Dieu devient un, plus il se fait en **retrait**. Il reste toutefois dans les grands monothéismes une part de polythéisme qu'il faut toujours chasser mais qui est toujours présent. Sacré et profane doivent être séparés mais liés l'un à l'autre de telle sorte que la tentation d'aller voir le sacré soit une profanation. La **tentation** doit être présente, mais on doit aussi redouter. Le divin se montre bon et terrifiant. Face à la multiplicité des désirs, des doutes et des craintes, le discours sociologique ne peut suffire.²⁵

Dans L'avenir d'une illusion (1927), Freud se propose de comprendre la croyance. Celui qui croit sait qu'il croit, il sait qu'il n'a pas de preuve pour soutenir ce qu'il avance (cf Pascal). Que motive donc la croyance ? Selon Freud, c'est un **désir** qui puise son sens dans les sentiments les plus profonds et les plus violents éprouvés étant enfant. Cela éveille en l'enfant le besoin d'être **protégé** et le désir fondamental d'être **recueilli** (non seulement par son père, mais par un père très puissant). Ce désir d'un père suscite pour être satisfait des **illusions** (qui sont donc la réalisation d'une fonction). Ce n'est pas parce que c'est une détresse infantile que l'illusion est méprisable. La façon d'affronter cette à tous les hommes est différente.

Quand je dis tout cela ce sont des illusions, il me faut délimiter le sens de ce terme. Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur.

Freud

Il laisse ouverte la possibilité que l'objet de la croyance existe bien. Il n'empêche que la croyance est une certaine façon d'avoir à faire avec un désir de protection. Pour Freud, ce qui motive cette croyance c'est l'illusion. C'est une **adhésion** qui s'accomplit toujours en laissant de côté une part de croyance en la réalité. Dans quelle dimension se déploie ce qui fait cette croyance ? C'est là le déchirement, qui mène parfois au

²⁵ Malgré tout, cela ne veut pas dire que Weber a tort lorsqu'il parle du désenchantement du monde, marqué par l'avènement du monothéisme et sa vision normée du monde (les dix commandements par exemple).

La culture 70

fanatisme. Hegel dit que dans le religieux il reste une part de révélation. Freud montre qu'on écarte celle-ci pour satisfaire le désir. C'est ce retrait loin du commun qui questionne le religieux, car il y a toujours un pressentiment de vérité.

IV - La question de la vérité

1 - Philosophie et vérité : la raison et le réel

L'absolu est le fondement de tout être, le principe du réel. Hegel hiérarchisait art, religion et philosophie pour atteindre l'absolu. C'est beau diffère de c'est vrai. L'art laisse une impression d'insatisfaction, la religion se donne par le vrai (la révélation, cela **s'avère**, au sens propre cela se manifeste dans la vérité, c'est pourquoi l'expression « cela s'avère faux » est une expression erronée) avec toujours de l'extériorité, et l'ambition de la philosophie est de ne rien laisser au dehors et de digérer toute l'extériorité. L'entreprise philosophique n'est pas seulement de recevoir la vérité mais de se la donner à soi-même par la **pensée**. Il y a trois moments dans le rapport de la philosophie à la vérité, où l'on retrouve communément la figure de la clarté et de la luminosité (la vérité se donne à voir dans la pleine simplicité de son être) :

- Le moment platonicien avec le soleil
- Le moment cartésien avec la claire transparence de l'évidence
- Le moment kantien avec les Lumières

α – L'étrange lumière du soleil

C'est une thématique fondamentale à laquelle on se réfère tout le temps. La recherche de la vérité pour Platon est la recherche d'une lumière (cf le texte de la caverne). Chercher la vérité, c'est remonter aux **principes** et se détourner des manifestations sensibles. Le vrai est ce qui est dévoilé dans son principe. Comment savoir la vérité de la table ? Il faut chercher en soi le modèle de table, tel qu'on peut le concevoir dans l'esprit, l'**essence** de la table. La recherche du vrai pour Platon, c'est la recherche de la chose en son être, c'est remonter à l'idée. Cette opération n'est réalisable que par l'esprit, elle est une accession au **réel**. On parle d'une amitié vraie, d'une réelle amitié. Contempler le réel, c'est contempler les principes **intelligibles**.

La philosophie platonicienne fait apparaître le mouvement idéaliste, porteur de l'espoir d'atteindre l'idée en pensée. Or ce savoir de l'absolu est un savoir **divin** (tandis que nous sommes mortels, limités en savoir...). Platon présente un modèle du vrai qu'on ne pourra pas atteindre.

La colombe légère, lorsque dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux dans le vide. C'est ainsi que Platon quitta le monde sensible et se risqua au-delà sur les ailes des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que tous ses efforts ne lui faisaient gagner aucun terrain car il n'avait sous lui aucun point où s'appuyer et où appliquer ses forces pour changer l'entendement de place.

Kant

Kant dessine une double métaphore : l'oiseau trouve appui sur l'air. C'est le problème essentiel de la connaissance : sur quoi on s'appuie ? Le rêve de Platon serait de ne s'appuyer que sur l'air, sur l'idée pure. Mais la connaissance au-dessus du sensible ne s'appuie sur rien. L'erreur selon Kant est de vouloir poser la question de la connaissance du vrai en ne prenant pas appui sur les données des sens. C'est l'**illusion** de la raison (la même que chez Descartes) : il n'y a rien de donné à l'expérience sensible (on croit connaître ce qu'on ne fait que penser : l'attitude spontanée de la raison). On ne peut connaître des objets par pure pensée : c'est l'objet de la critique de la raison pure. Dès qu'on quitte le sol sensible, on s'illusionne. Dès lors, peut-on déterminer la vérité de notre savoir ?

Dans le *Ménon*, Platon écrit un dialogue entre Socrate et le sophiste Ménon, qui interrompt la recherche en lui adressant cette objection :

Comment chercheras-tu Socrate ce que tu ignores ? Laquelle parmi ces choses que tu ignores donneras-tu comme objet de ta recherche ? Mettons tout au mieux : tomberais-tu dessus, comment saurais-tu que c'est ce que tu ne savais pas ?

Ménon

qu'on ignore ? Ce n'est pas le problème de la connaissance mais de la **reconnaissance**. Socrate rapporte alors un mythe, celui de la destination finale des âmes. L'âme est libérée lors de la destruction du corps et respire dans un autre corps, c'est la théorie de la réincarnation. Apprendre est ainsi se ressouvenir : c'est la réminiscence. L'idée de table est en moi, je ne la découvre pas en étudiant plusieurs tables, je la connais déjà. On ne peut chercher que ce qu'en quelque façon on connaît déjà. On a en soi la trace de l'idée. À l'école, on apprend quand on découvre qu'on sait déjà mais qu'on n'y a pas pris garde. La morale apportée par Socrate, c'est qu'au moins on apprend qu'on ne sait pas²⁶. Si on sépare la sensibilité (les objets nous sont donnés) et l'entendement, pour Kant, on ne peut rien affirmer avec certitude.

β – La claire transparence de l'évidence

Avec Descartes, le vocabulaire change. Le vrai devient le clair et distinct, ça devient le critère. Est vrai ce qui est hors de doute, l'indubitable. C'est faire reposer sur une épreuve intellectuelle : est-ce ou non indubitable ? Le doute fait descendre au savoir du vrai. L'idée claire c'est celle qu'on reconnaît sans confusion avec autre chose (la confusion c'est l'obscur). On saisit dans l'idée distincte tout ce qui est à saisir. La connaissance vraie est une connaissance totale de l'objet, il n'a plus aucun secret pour moi. Descartes rejoint Socrate en montrant qu'on a peu de connaissance vraie.

La détermination substantielle chez Descartes est la pensée (la res cogitans). La pensée est non corporelle, non spatiale, elle est chose non étendue. La certitude d'être n'est pas entachée par le doute de la réalité des choses corporelles. Les deux modalités d'être sont donc l'être pensé et l'être du corps (l'étendu est ce qui occupe un espace). On fait toujours l'épreuve de l'union du corps et de l'âme. Comment comprendre que de la matière est liée à l'esprit ? Le réel est ce qui résistance (le rêve n'est pas le réel). Ces diverses modalités de résistance sont des matières. On peut se demander comment ça résiste et comment cette matérialité se manifeste à l'esprit.

Cette union s'aperçoit dans un événement de la vie : les passions de l'âme. L'âme pâtit, elle subit un effet du corps. Le problème de cette union n'est pas résolu : on peut repérer des interventions cervicales avec la neurologie, mais la relation pensée / matière est inexplicable²⁷. Pour Descartes, il y a la distinction de l'âme et du corps, mais en plus il y a l'union de l'âme et du corps, car les passions de l'âme ne se révèlent que par le corps. Il distingue six types de passions élémentaires : l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir et l'admiration. On peut à partir de compositions de ces passions obtenir toute sorte de passion. Il ne décrit pas la passion (le moment d'intensité affective dans lequel un individu accomplit son destin et se trouve lui-même), mais les passions.

Nous pouvons les définir : des perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.

La perception, cela implique que ce n'est pas volontaire, on est passif, on subit. Le sentiment, cela induit l'idée d'extériorité, c'est le dehors qui m'affecte. Dans l'émotion, il v a un mouvement (la motion), c'est ce qui mets en mouvement, ce qui déplace l'âme, d'où découle une **dynamique** qui se manifeste, un changement qui s'opère. Le mouvement des esprits est un rapport aux esprits animaux en nous. C'est un problème de physiologie. Au XVIIe siècle, on repère qu'il y a le sang, qui est chaud (ce qui nous différencie des morts). Ils cherchent ce qui maintient cette chaleur. Descartes compare le cœur à une chaudière, qui chauffe le sang qu'il contient. Il faut expliquer qu'une sensation (toucher la main par exemple) avertit la pensée : je suis conscient de ce qui se passe dans mon corps. C'est en gros un système de transmission de l'information. Il pense qu'il y a de minuscules esprits animaux (des flammèches) qui sont dérangés à différents endroits du corps (les mains, les yeux, la langue...) et qui en une espèce d'onde comme ils sont tous reliés remontent l'information au cervelet. Il comprend ainsi qu'il y a un système d'information dans le corps, qui se porte à la limite corps et âme. Il pense que c'est dans le cervelet que se situe cette limite, même si l'âme est présente dans tout le corps. Cette description physiologique se propose comme une tentative pour aller le plus loin vers cette limite, mais ne prétend pas l'atteindre. Avec la neurobiologie, on peut étudier l'activité cérébrale et en activer des parties, mais dans cette discipline on ne sait pas ce qu'est la pensée. Descartes dit que l'essentiel de la passion est une incitation, mais pas une excitation. L'incitation met en mouvement par ce qui est déjà en moi :

Le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir

²⁶ Voir du côté de l'αληθεια sur ce mythe de la réminiscence.

²⁷ Cf Les méditations métaphysiques, et l'analyse de la glande spinale.

La culture 72

les choses auxquelles elles préparent leur corps ; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre et ainsi des autres.

Descartes

C'est dans l'article 40 de son *Traité des passions de l'âme* (1649) qu'il explique ce fonctionnement. Si on a très peur d'un chien, on est entraîné et incité incroyablement à partir en courant. Il y a un effort de volonté contre soi et contre le corps. Le corps veut se barrer en courant, tout est prêt pour la fuite, alors qu'il faut justement rester serein et passer devant le chien tranquillement. Le corps se dispose et dispose de l'âme. Si on cède au corps, on perd face à la panique, et la passion se redouble : l'âme est emportée vers un excès. La passion de l'âme se voit sur le corps (ça se voit quand quelqu'un a peur). Ce n'est pas que de la physiologie, mais aussi de la morale : il faut éviter les excès. Les passions sont bonnes (avoir peur du chien n'est pas mauvais) mais il faut se méfier de l'excès passionnel. Le courageux est celui qui affronte la peur. Le téméraire est celui qui ignore complètement la peur, ce qui est une folie car la peur est bonne conseillère.

Il faut s'exercer à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints.

Descartes

En gros, il nous conseille d'aborder le chien **différemment**. Au lieu de courir, rester immobile ou marcher par exemple. Il faut faire en sorte que l'état du corps ne cède pas à la panique. Les passionnés se complaisent dans leur passion, mais il faut changer d'habitude. Les mouvements habituels se changent : on peut jouer sur les passions sans en décider. Bref, il faut se changer les idées.

Cette vertu du changement est la **générosité**. Ce n'est pas un mouvement qui porte vers l'autre, mais une certaine estime de soi. Celui qui connaît le pouvoir de sa volonté est résolu à **bien en user**. C'est la vertu cartésienne par excellence. Il reconnaît en l'homme un mouvement conscient qui naît au point de rencontre du corps et de l'âme : le mouvement du passionnel.

L'âme n'est pas logée dans son corps comme le pilote de son navire.

Descartes

Le pilote n'est pas averti de l'état du bateau à chaque instant, il lui est séparé et extérieur. L'union de l'âme et du corps est très étroite. La distinction est portée en essence, mais ils sont étroitement liés dans l'existence. L'esprit informe la spatialité du corps. Petit rappel : cette distinction est à la fois **énigmatique** (une union difficile à se représenter puisqu'ils sont distincts) mais elle est apparue **discutable** en ce qu'elle s'autorise un pouvoir de jugement dont il semble que l'homme ne dispose pas (cf la critique kantienne). L'existence d'une substance pensante ne peut être assurée par aucune connaissance. Descartes est victime d'une illusion, il prétend connaître ce qu'il ne fait que penser (même critique que Platon). L'évidence est souvent incertaine : il faut un point d'appui pour en juger. Certes, le raisonnement rigoureux doit se fonder sur l'évidence, mais quelle est l'évidence ?

χ – Vérité et respectivité : les Lumières

L'évidence aveugle. Le danger est le **relativisme** : cela risque d'être personnel, un sentiment subjectif (cf la formule courante qui est un bras d'honneur à la constitution de la connaissance : « à chacun sa vérité »). Cela laisse tomber l'idée d'une recherche de la vérité : tout peut être vrai donc rien ne l'est. Dire chacun a sa vérité ce n'est pas de la **tolérance**, c'est justement se séparer des autres. Dans la tolérance il y a aussi une limite : pas de l'intolérance mais de l'**indifférence**. C'est un certain pouvoir dans la tolérance. La vérité n'est pas le sentiment. Mais Descartes a vu ce danger. Il n'est pas relativiste, car le vrai est rationnel : il n'y a qu'une vérité, seule la méthode diffère.

Cela dit, il a été victime d'un paralogisme (l'illusion de la raison). Selon Kant, la méthode cartésienne doit être reprise. Il faut redéfinir la **vérité** comme la **qualité** d'un certain discours. On la pense en **adéquation**, en accord de l'idée à son objet, ce dont elle est l'idée.

La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or, le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance, c'est que je le connaisse. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même; mais c'est bien loin de suffire à la vérité. Car puisque l'objet est hors de moi et que la connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier, c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. Les anciens appelaient diallèle un tel cercle dans la définition. Et effectivement, c'est cette faute que les sceptiques n'ont cessé de reprocher aux logiciens; ils remarquaient qu'il en est de cette définition de la vérité comme d'un homme qui ferait une déposition au tribunal et invoquerait comme témoin quelqu'un que personne ne connaît, mais qui voudrait être cru en affirmant que celui qu'il invoque comme témoin est un honnête homme. Reproche absolument fondé, mais la solution du problème en question

est totalement impossible pour tout le monde (...).

Kant, Logique, 1800

Il faut **comparer** la connaissance et l'objet, et pour cela, il faut prendre connaissance de l'objet. La connaissance s'atteste, se **vérifie** en la composant à une nouvelle connaissance, mais l'objet ne peut être atteint. Ce n'est rien indépendamment de ma connaissance. L'objet est invérifiable car il apparaît comme **objet connu**. Ni en nous-même, ni au dehors on ne peut avoir la connaissance de l'objet absolu. Ce ne sont que des comparaisons de connaissances.

Il n'y a pas de vérité des choses.

Pyrrhon

Pyrrhon (-365-275) est une tête du courant de pensée **sceptique** : on ne peut pas savoir si c'est vrai ou faux (mais il ne dit pas que tout est faux). C'est une position philosophique originale, qui souligne les bornes de la connaissance humaine. Le sceptique ne conclut pas, il ne formule pas de jugement, il a une modestie de parole. Se retenir de parler ainsi, c'est l'αφασια (pas au sens de la maladie, c'est une démarche volontaire). À quoi bon parler puisqu'on ne peut rien dire qui retienne les choses ? Le sceptique est un sage, et en laissant tomber la question du vrai ou faux il entre dans une ataraxie sceptique. Il doit se défendre de sa propre tentation à l'affirmation ou à la négation. Il est **ironique** sur son propre propos. Il suspend son jugement : il affirme quand même quelque chose, même si cela ne compte que pour lui. Le sceptique, critique, s'oppose au dogmatique, pour qui il y a des vérités établies.

Leurs façons de parler sont : je n'établis rien, il n'est pas non plus ainsi qu'ainsi ou que ni l'un ni l'autre ; je ne le comprends point, les apparences sont égales partout, la loi de parler et pour et contre est pareille, rien ne semble vrai qui ne puisse sembler faux.

Montaigne²⁸

Toutes ces expressions ont à voir avec un équilibre. Tous les discours et toutes les apparences sont amenées à **égalité**. L'homme ne peut établir de vérité ou de fausseté. Mais cette position est une dynamique critique **intenable**. Que sais-je ? Le scepticisme ferme est difficile, il arrive plutôt par moments. Sinon, nous passons notre temps à affirmer. On ne peut lâcher la question de la vérité : Kant la repose en utilisant le **critère** de la vérité. Y a-t-il un moyen de la reconnaître ? Il répond qu'il n'y a **pas de critère absolu**. Le critère est ce qui permet d'établir un jugement. Ce serait un critère matériel et universel. Il se voudrait pour toute connaissance, quelque soit l'objet ; et il permettrait de distinguer les objets. Or c'est une contradiction.

Un critère matériel et universel de la vérité n'est pas possible, et même en-soi est contradictoire, car en tant qu'universel, valable pour tout objet en général, il devrait ne faire acception d'absolument aucune distinction entre tous les objets, tout en servant cependant, justement en tant que critère matériel, à cette distinction même. (...) Il est donc absurde d'exiger un critère matériel et universel de la vérité qui devrait à la fois faire abstraction et ne pas faire abstraction de toute différence entre les objets.

Kant

Faire abstraction en tant qu'il est universel, ne pas faire abstraction en tant qu'il est matériel. L'**universel** est le critère qui vaut pour tout objet, quel qu'il soit (pour une équation mathématique, un cheval...). Le **matériel** doit tenir compte des différences (différence d'une équation chimique, d'un âne...). Par conséquent, un critère absolu est impossible. Il n'y a pas de passe-partout à la vérité...

Face au scepticisme, Kant donne deux raisons d'espérer. Certes, il n'y a pas de critère absolu, mais si l'on s'intéresse à la **forme** de la connaissance (la **logique**) au lieu du matériel, il y a là un critère. Une connaissance ne peut être vraie que si elle satisfait à quelque exigence formelle. C'est le principe de **non-contradiction**. On ne peut affirmer et nier en même temps un même prédicat d'un même sujet. Exemple : la porte est grise et elle n'est pas grise. Le critère de forme ici n'est pas respecté à cause de la contradiction. C'est une condition nécessaire mais non suffisante dans la découverte de la vérité. En effet, la porte est grise ne contredit rien mais n'est pas **forcément vrai**. La porte est émue est une contradiction car il n'y a pas de conscience de porte, ce n'est pas logique, c'est faux. Une proposition qui satisfait le critère formel de la vérité est **valide** (cohérente, sans contradiction), mais pas encore vraie.

Kant va plus loin : il se demande ce qu'est l'**erreur**. D'où vient que le faux puisse paraître vrai ? Il faut se rappeler les deux sources de la connaissance humaine : les données des sens et les formes de la pensée. Or l'entendement est satisfait par la logique. La sensibilité se borne à recevoir des impressions d'objets. Ça coince là où l'entendement et la sensibilité se rejoignent.

L'origine de toute erreur devra être cherchée uniquement dans l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement. Il résulte de cette influence que dans nos jugements nous prenons pour objectives des raisons simplement subjectives et que par suite, nous confondons la simple apparence de la vérité avec la vérité ellemême.

Kant

Le problème de l'**objectivité** se pose à nouveau, il faut se mettre d'accord, échanger les jugements. L'apparence de l'objet varie selon les sujets et selon leur place. L'objet (ou phénomène) n'a pas la même apparence car ils n'ont pas le même point de vue. On peut rendre raison des différentes apparences de l'objet. Après certaines opérations, des changements de place, on peut obtenir la **raison commune** à toutes les places en mesurant l'objet, c'est l'objectivité (si on est devant un objet et qu'on le décrit, on est subjectif, si on le décrit en se mettant à sa gauche, sa droite, derrière, dessus, dessous, on s'approche de l'objectivité).

Une pierre de touche extérieure de la vérité est une comparaison de notre jugement avec celui des autres, parce que le subjectif ne peut se trouver identique chez tous les autres et que par suite l'apparence peut ainsi être expliquée.

Kant

Il redéfinit le concept du vrai. Une connaissance objective rend raison des différentes apparences de l'objet. Au loin je vois une tour ronde. Plus proche, je la vois carrée. En comparant les deux jugements, il est objectif qu'elle est carrée. La vérité, c'est comparer son jugement avec celui d'autrui, faire varier les apparences pour trouver le phénomène exact qui apparaît, la loi commune des apparences. Le premier accès aux choses est souvent une apparence, une expression de sensibilité qui a une influence **inaperçue** sur l'entendement. On ne cherche pas l'objet absolu, mais le phénomène qu'est l'objet, c'est-à-dire la raison des différentes apparences. C'est expliquer la **genèse** des différents points de vue.

Toute erreur dans laquelle l'entendement humain peut tomber n'est que partielle.

Kant

On peut toujours tirer une leçon d'une erreur, c'est là où elle se distingue de la **faute**. Dans l'erreur, on se trompe, on confond le vrai avec une de ses apparences, il y a précipitation et influence inaperçue sur l'entendement de la sensibilité. Mais elle peut **se corriger** par la comparaison des jugements. Dans la faute, on sait que ça ne va pas, il y a de l'immoralité. Le fautif **sait** qu'il commet une faute. Mais si l'erreur est partielle, n'y a-t-il pas de faute absolue ? Cf l'illusion, qui trompe encore, même corrigée.²⁹

Aucune erreur n'est inévitable.

Kant

Si on fait une erreur, on aurait pu l'éviter en ne jugeant pas trop vite et comparer avant de conclure. Penser, c'est penser à la place de tout autre.

2 - La constitution d'une connaissance rigoureuse

α – Connaître la cause

Dans l'allégorie de la caverne, il y a une dépendance entre le principe de la lumière et de l'être. L'idée se tient comme principe d'être, comme ce à partir de quoi la chose se tient dans l'être (l'idée de lit, le lit, le lit peint). Il manque la question de la construction de la recherche des causes, l'**ordre** de la recherche du vrai.

La **science** ne se limite pas à la vérité. Θεορια en grec c'est contempler l'idée, les principes du monde. Dans les objets sensibles, il y a un devenir. Connaître ce qu'est la chose c'est connaître ce qu'elle est par essence. Mais nous n'avons accès qu'au sensible. Dans le *Ménon*, il est question de justice, or la justice n'est pas matérielle, c'est pourquoi Ménon dit à Socrate qu'on ne **peut pas chercher** ce qu'on ne connaît pas parce qu'on ne sait pas ce qu'on cherche. Face à un tel discours, Socrate est austère et rapporte le mythe de la destination finale des âmes. Connaître c'est se donner à la chose par un effort de remémoration.

Chercher et apprendre dans leur entier sont une remémoration.

Socrate

Dans la caverne, c'est un **espoir** de la remontée. La science espère saisir la réalité du monde de façon ordonnée en distinguant cause et conséquence. Aristote donne le problème de la constitution d'une connaissance rigoureuse.

²⁹ Sur la question de la faute et de l'erreur, on peut lire Les mains sales, pièce de théâtre de Sartre.

Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle est.

Aristote

La connaissance doit être connaissance du **nécessaire** (ce qui ne peut pas être autrement qu'il est) par opposition au **contingent** (ce qui peut être autre). Pénétrer cette nécessité c'est connaître sa **cause** (ce sans quoi la chose ne peut être, ce qui est nécessaire à son être). L'opinion met ensemble le nécessaire et le contingent. Aristote distingue quatre sortes de cause :

- La cause **matérielle** (la statue de marbre a pour cause le marbre)
- La cause **motrice**, ou le principe d'où part le mouvement (les ciseaux contre le marbre)
- La cause **formelle** ou le principe d'organisation (la forme de la statue dans l'esprit du sculpteur)
- ◆ La cause **finale** au sens du but (ce en vue de quoi on opère, le pourquoi, ça peut être le besoin de vendre la statue pour gagner de l'argent).

Pour Aristote, le monde est ordonné en vue de l'existence de l'homme. Le cheval est là pour que l'homme monte dessus. Tout se rapporte à l'homme. Dieu est la cause première et sa cause à lui-même. Aristote a davantage le souci du monde sensible que Platon. Le savoir des causes rend manifeste la nécessité de la cause : c'est la déduction, passer d'un antécédent à un conséquent. S'il y a telle cause, alors il y a tel effet. Conduire rigoureusement une déduction, c'est démontrer, à la façon d'une enquête policière qui remonte les causes, c'est se donner un point de départ et suivre ce qui doit être conclu de ce point de départ. Il n'y a pas de science sans démonstration.

Nous disons que connaître scientifiquement c'est savoir par démonstration. J'appelle démonstration un syllogisme scientifique.

Aristote

Le syllogisme est un discours (logos) dans lequel certaines choses étant posées, quelque chose d'autre s'ensuit nécessairement du fait que ces choses sont.

Aristote

Le **syllogisme** est une déduction. Il parle de chose donc il a en tête des propositions et des états de fait, des événements dans le monde. La nécessité du syllogisme pour Aristote est dans la nature des choses. Il y a une conclusion tirée de deux prémisses. Voici un exemple **non** aristotélicien :

Parce que Parce que

Prémisse majeure :

Tous les hommes sont mortels

Prémisse mineure :

Or Socrate est un homme

Conclusion:

Donc Socrate est mortel

En voici un d'Aristote:

Les plantes à feuilles larges perdent leurs feuilles en hiver. Or la vigne est une plante à feuilles larges. Donc la vigne perd ses feuilles en hiver.

Aristote

L'intérêt n'est pas que formel, c'est un discours de causalité. Il nomme la cause de la chute des feuilles : la largeur des feuilles. La première prémisse est une nécessité, elle vaut pour tous. En effet, ce discours cherche l'exactitude et non la vérité (tous les hommes sont vers, Socrate est un homme, Socrate est vert).

Un astre qui est proche ne scintille pas. Les planètes sont proches. Donc les planètes ne scintillent pas.

Aristote

Les planètes ne scintillent pas. Ce qui ne scintille pas est proche. Donc les planètes sont proches.

Aristote

Du point de vue formel, c'est exact. Or le second exemple n'est pas scientifique car il renverse les causes et les effets, il ne démontre pas. Le discours de la déduction est scientifiquement **ordonné**. Les prémisses sont telles qu'elles ne doivent pas faire l'objet de démonstration elles-mêmes. La critique de Descartes

de la syllogistique signale qu'il est dans un autre mode de science. Ici, on désire lier les causes à leur conclusion. Pour cela, on doit partir de prémisses qui soient **vraies**.

Si le savoir scientifique est bien ce que nous avons dit, il est nécessaire aussi que la science démonstrative procède de choses vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, cause de la conclusion.

Aristote

Les principes de la prémisse sont d'être encore plus vraie que la conclusion. On démontre à partir de l'indémontrable. L'universel caractérise un ensemble d'objet, et la prémisse mineure observe un de ces objets. Tout discours scientifique se fonde sur le syllogisme. Par où commencer ? C'est la question que pose Ménon (Platon est obligé de faire appel au mythe pour répondre). On a besoin de principes communs à tous les syllogismes. On trouve le principe de non-contradiction indémontrable en nous-même. Mais les principes propres à l'objet viennent d'une opération de l'esprit : l'induction. Aristote dit que dans les animaux, il y a une capacité de discernement dans leur perception (et parfois se souvenir, c'est la persistance du perçu). À partir du souvenir, s'il est constitué de multiples perceptions, une expérience unique se forme. L'accumulation des souvenirs le fait nous reconnaître. Nous aussi nous avons cette capacité, mais nous avons en plus le logos qui nous permet de remonter jusqu'à des propositions universelles. L'expérience se fait à partir de perceptions multiples, et on acquiert la certitude par l'induction (la répétition, l'accumulation des expériences pour en constituer une connaissance, c'est un processus non conscient). Ça ne vient pas d'une autre démonstration. Ça vient d'un universel qui naît du fait de l'expérience. Ça se fait, ça se passe toujours comme ça.

Nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction : en effet, la perception produit ainsi en nous l'universel.

Aristote

L'**intellection** des principes, c'est la constitution de ces principes par induction. On n'est plus du tout chez Platon ici ! Le syllogisme a une valeur d'invitation à la prudence, pour vérifier une découverte scientifique. La cause se trouve en moyen entre l'universel et la conclusion. Une conception de la connaissance qui ramène à l'expérience sensible apparaît alors.

β – Ce que nous appelons science et son devenir

Aujourd'hui, on formule des **lois**, on n'est plus dans le système d'Aristote. Galilée (1564-1642) est le premier penseur que l'on peut considérer comme ce qu'on appelle un scientifique. Le monde s'ouvre, et on est encore dans cette ouverture. Il formule la première loi physique, il se frotte à Aristote qui est abandonné en une quinzaine d'années. On cherche des lois plutôt que des causes.

La physique, en grec, c'est l'étude de la nature, les changements qui s'opèrent en elle. Il y a deux sortes de changement : le **parfait** (toujours changeant) et l'**imparfait** (qui s'arrête de changer). En exemple, il distingue deux mouvements : le mouvement sublunaire (sous la Lune, entendu sur Terre) qui est imparfait. Tout mouvement cesse ou est brisé à un moment donné. Et d'un autre côté, il y a les mouvements qui se rapprochent ou s'éloignent du centre. Les premiers sont les corps lourds, les seconds les corps légers. La raison du mouvement est dans la nature du corps. Le mouvement de la Lune est parfait : c'est un cercle, tout ce qu'il y a de plus régulier... L'astronomie est l'étude d'une nécessité.

Le système de Ptolémée (90-168) suppose une représentation générale du monde. Les planètes ayant un mouvement circulaire témoignent d'une perfection. La distinction porte sur le monde des hommes imparfait et le monde céleste parfait. Les systèmes dérivés de Ptolémée sont de plus en plus compliqués (des cercles de cercles d'observations des astres...). Nicolas Copernic (1473-1543) a une idée : et si la Terre tournait autour du Soleil et qu'il était le centre ? On passe d'une représentation imprégnée de géocentrisme à l'héliocentrisme. Puis vient Galilée, célèbre à son époque, très lu. C'était un excellent professeur du système de Ptolémée. Mais il a des doutes. Il braque une lunette astronomique sur la Lune et voit des paysages semblables à la Terre, marqués d'imperfection... C'est le renversement de la conception que ce n'est pas la même loi là-haut qu'ici-bas. Est-ce que ce ne serait pas au final le **même** mouvement ? L'objection formulée à son époque est que si on était en déplacement, on le saurait, on le sentirait. Or, le scientifique Galilée répond qu'en déplacement, c'est comme s'il n'y en avait pas.

Pour les objets qui se meuvent d'un mouvement uniforme, celui-ci est comme nul.

Aristote

de la même manière. L'accélération n'est pas l'uniformité. Le mouvement uniforme et rectiligne diffère de la chute d'un corps.

Autour du principe d'inertie : « Tout corps livré à lui-même se meut en ligne droite et de façon uniforme ».

De quoi s'agit-il dans ce principe ? Il parle d'un corps (...) laissé à lui-même. Où trouver ce corps ? Pareil corps n'existe pas. Il n'y a pas non plus d'expérimentation qui puisse offrir pareil corps à la représentation intuitive (...). Le principe tient en l'air. Il parle d'une chose qui n'existe pas, il exige une représentation fondamentale des choses qui contredit la représentation habituelle.

C'est dans une telle prétention que réside le mathématique, c'est-à-dire la fixation d'une détermination de la chose qui n'est pas puisée dans la chose elle-même par voie d'expérience, et qui pourtant est à la base de toute détermination des choses, la rend impossible et lui ménage un espace. Une telle appréhension fondamentale des choses n'est ni arbitraire, ni évidente. C'est pourquoi d'ailleurs il fallait une longue lutte pour en assurer la domination (...). Nous pouvons suivre avec précision l'histoire de ce combat, mais bornons-nous à citer un exemple.

Selon la représentation aristotélicienne, les corps se meuvent selon leur nature, les corps lourds vers le bas, les corps légers vers le haut. Lorsqu'ils tombent ensemble, les corps lourds tombent plus vite que les corps légers, puisque ceux-ci ont tendance à se mouvoir vers le haut. Galilée parvint à cette découverte décisive que tous les corps tombent à la même vitesse et que la différence des temps de chute provient seulement de la résistance de l'air et non d'une nature intime des corps (...). Pour appuyer sa thèse, Galilée avait projeté une expérience à la tour penchée de Pise. Lors de cette expérience, les temps de chute de corps de divers poids lâchés du haut de la tour s'avérèrent n'être pas absolument égaux, mais comporter de légères différences ; en dépit de cette expérience, et donc en opposition à ce que l'expérience faisait voir, Galilée maintint son affirmation. Mais les témoins de l'expérience n'en furent que plus choqués, en raison même de l'expérience, par cette affirmation, et persistèrent d'autant plus tenacement dans l'ancienne manière de voir (...).

Galilée et ses adversaires avaient vu le même fait ; mais ce même fait, ce même événement, ils se l'étaient donnés à voir de manière différente, et l'avaient interprété différemment.

Ce que Galilée pensait quant au mouvement, c'est la détermination selon laquelle le mouvement de tout corps est uniforme et rectiligne aussi longtemps qu'il ne rencontre pas d'obstacles, mais aussi qu'il se transforme de manière uniforme lorsqu'une force égale agit sur lui. Dans ses *Discours* publiés en 1638, Galilée écrit : « Je me représente un corps jeté sur un plan horizontal en l'absence de tout obstacle : il résulte de ce qui a été dit ailleurs de façon circonstanciée que le mouvement du corps sur ce plan sera uniforme et perpétuel, si le plan s'étend à l'infini ». Dans cet énoncé que l'on peut tenir pour le précurseur du premier principe de Newton, ce que nous recherchons accède très clairement à l'expression. Galilée dit : « Je me représente en esprit un mobile pleinement laissé à lui-même ». Cela, « se représenter en esprit », c'est se donner soi-même une connaissance des déterminations des choses. Dans ce « se représenter en esprit » est d'avance rassemblé ce qui doit être déterminant pour tout corps en tant que tel, c'est-à-dire pour la corporéité. Tous les corps sont égaux. Aucun mouvement n'a de marque distinctive. Tout lieu est égal à tout autre ; tout instant est égal à tout autre (...). Toutes les déterminations relatives au corps s'inscrivent dans une esquisse d'après laquelle le processus de la nature n'est rien d'autre que la détermination spatio-temporelle du mouvement des points de masse. Ce plan de la nature délimite en même temps le domaine de celle-ci comme un domaine partout égal.

En réunissant du regard tout ce qui a été dit, nous sommes en mesure de saisir plus nettement l'essence du mathématique.

Le mathématique est, en tant que « se représenter en esprit », un projet qui saute pour ainsi dire par-dessus les choses en direction de leur choséité. Le projet ouvre un espace de jeu dans lequel se montrent les choses, c'est-à-dire les faits (...). Les corps sont seulement ce comme quoi ils se montrent dans le domaine du projet. La manière dont ils se montrent est prescrite par le projet ; celui-ci détermine aussi la manière d'accueillir et de reconnaître ce qui se montre, l'expérience.

Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose ?, 1935

Galilée est une révolution. L'expérience scientifique consiste à se donner d'avance une détermination du monde. À partir d'elle, on fait des observations. Même s'il y avait l'inquisition, Galilée a tout réformé. Pour lui, l'**accélération**, c'est tout, alors qu'Aristote n'y fait pas vraiment attention.

Les espaces parcourus sont entre eux comme le carré des temps. L'accélération se fait selon les nombres impairs commençant par un.

Galilé

Au temps 1, on est à l'espace 1. Au temps 2, on est à l'espace 3 + 1 = 4. Au temps 3, on est à l'espace 5 + 3 + 1 = 9, etc.

χ – Théorie et expérience

Il y a des connaissances scientifiques et des connaissances non scientifiques. On peut avoir des connaissances d'un objet, d'un domaine, sans qu'elles ne soit scientifiques. On a des jugements objectifs de l'objet qui sont multiples. En science, ce sont des **calculs** portant sur les regards sur le monde.

La nature est écrite en langage mathématique.

On constitue une science en déterminant des lois, c'est-à-dire une **expression mathématique**, numérique, quantitative, d'un rapport naturel, d'un changement. Il y a sans doute des lois du phénomène, on pourrait calculer à l'avance des rapports naturels. Pour Aristote, le mouvement n'est qu'un changement de lieu. Galilée construit le mouvement selon des concepts révolutionnaires : accélération et uniforme. C'est ça la science.

Auguste Comte (1798-1857) est un des fondateurs du **positivisme**, célèbre pour ça. Il formule une pensée sur le devenir des sciences : tout se construit selon une loi, la loi des **trois états**. Dès que l'esprit humain connaît, il y a une progression.

- L'état **théologique** assimilé à l'enfance. L'esprit humain découvre le monde et se demande pourquoi ? À quelle fin ? Parce que Dieu l'a voulu. Pour l'enfant, ça relève de la fiction. Nos premiers dieux sont nos parents. En leur posant des questions sur tout et n'importe quoi, il cherche la cause première, les principes des choses. Mais cet état rentre vite en crise, et débouche sur...
- ... l'âge **métaphysique**, représenté par l'adolescence. On maintient le même questionnement, mais on cherche à échapper à l'imagination. Pour cela, on utilise la raison pure. C'est un état de transition, on y est mal à l'aise, on n'a pas accès à tous ces objets (Kant explique bien que la raison pure ne suffit pas). La critique est aussi une part de cet état.
- Enfin, l'état **positif**, symbolisé par l'âge adulte et un renoncement. Positif est à comprendre dans le sens d'effectif, de ce qui est posé. L'idée est que l'on ne peut répondre aux questions des deux premiers états, et l'on se pose alors le comment (mutation du questionnement).

Le penseur positiviste n'admet dans sa connaissance que des objets qui peuvent faire l'objet d'une **contre-épreuve** de l'expérience, ainsi susceptibles d'être réfutées. Si on ne peut pas prouver que c'est vrai ou faux (le risque de la réfutation, par exemple l'existence de Dieu), ça n'est pas scientifique.

Or il existe deux pièges. D'abord, dans la question du **progrès**, on a l'impression que la progression de la science est continue. Le savoir qu'on obtient sert de trépied au savoir suivant, en somme, un progrès par accumulation. Il faut critiquer le progrès. L'épistémologue Thomas Kuhn (1922-1996) a publié en 1962 La structure des révolutions scientifiques où il prend l'exemple de la chimie scientifique. Georg Stahl (1660-1754) est un chimiste, le premier à avoir présenté la chimie de façon scientifique, en tant que l'étude de la composition des corps. Il cherche à décomposer des corps donc, et emploie la combustion. Il brûle un bout de bois de 10 grammes, et il obtient 2 grammes de cendres. Il appelle les 8 grammes disparus le phlogistique. Il mène bien une expérience scientifique. Il en tire un paradigme (un modèle général d'interprétation) : un corps qui brûle est un corps qui perd une quantité de substance. Sa théorie est que la substance perdue lors de la combustion est une substance inflammable. Mais il rencontre un problème. Si l'on brûle du plomb, il prend de la masse! Stahl explique que le phlogistique négatif a un poids négatif. Comme les cercles de Ptolémée, on rentre dans un modèle trop compliqué. Kuhn parle de crise de la science : elle fait l'épreuve d'un conflit important entre phénomènes, paradigmes et théories. Cet état de crise est dépassé par une **révolution** scientifique, un saut : on change de paradigme. La cause en est un débat sur l'air : est-ce quelque chose ? Une substance ? Un composé d'éléments? Ce débat naît du constat des bougies dans des espaces clos qui s'éteignent. En 1774, Joseph Priestley (1733-1804) isole un corps dans l'air : l'oxygène. En parallèle, Antoine de Lavoisier (1743-1794) dépose un mémoire où il explique que le plomb gagne du poids quand il est chauffé. Il propose un nouveau modèle : un corps qui brûle est un corps qui se compose avec une substance contenue dans l'air. Prendre en compte la composition de deux substances, c'est une chimie de l'oxydation, c'est de la chimie moderne. Le progrès scientifique est une rupture telle que tout le savoir précédent ne vaut plus rien. Les données de Stahl ne servent plus. Le progrès passe par une succession de ruptures.

La seconde critique concerne l'articulation **fait et théorie**. Une théorie semble être obtenue par une généralisation d'un certain nombre d'observations. Mais le fait n'existe pas à l'état brut.

Dans l'échange entre la théorie et l'expérience, c'est toujours la première qui engage le dialogue.

Jacob

Le type qui fait une expérience s'en remet à la théorie. C'est un ensemble de thèses formulées rigoureusement validées par les faits. La science met à l'épreuve les théories en faisant des hypothèses, des questions. Il n'y a pas d'expérience sans théorie. L'homme de science est donc en rupture avec les théories précédentes et avec l'**opinion**. C'est une nécessité pour constituer le savoir. Gaston Bachelard (1884-1962), célèbre épistémologue français, défendait cette idée.

L'opinion se contente d'opiner. Elle est un **obstacle** à la connaissance, un obstacle épistémologique. Exemple : Chlorure d'hydrogène HCl (acide) + Hydroxyde de sodium NaOH (basique) \rightarrow sel + H₂O. L'opinion assimile une figure masculine à l'acide et une figure féminine à la base. Elle mêle des trucs sans rapport dans la science. Il faut penser, ce qui n'est pas forcément facile, pour se dégager de ces représentations non scientifiques.

La science produit les faits. Galilée constituait le mouvement, il le pensait. Elle doit se construire contre l'expérience première selon Bachelard. L'épistémologie est une philosophie du **non** (à l'opinion), toute science est révolutionnaire. La connaissance scientifique n'est donc jamais **définitive**. Elle est relative à un état du savoir, une période donnée.

Il y a une interrogation sur les causes premières du monde : pourquoi ? Comte dit que la science, c'est passer au comment, et donc on change d'objet. L'homme de science cherche des lois, des expressions quantitatives de rapports constants entre des phénomènes. Les théologiens cherchent les principes du réel, et les positivistes ne vont pas au-delà de ce qui peut faire l'objet d'un constat. On peut vérifier par l'observation ou l'expérimentation (reproduire un phénomène).

Claude Bernard (1813-1878), marqué par le positivisme, est le fondateur de la **médecine expérimentale**. Il écrivait dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) :

La loi nous donne le rapport numérique de l'effet à la cause, et c'est là le but auquel s'arrête la science. Lorsqu'on possède la loi d'un phénomène, on connaît non seulement le déterminisme absolu des conditions de son existence, mais on a encore les rapports qui sont relatifs à toutes les variations, de sorte qu'on peut prédire les modifications de ce phénomène dans toutes les circonstances données.

Bernard

Il est question des causes qui déclenchent nécessairement les effets (le **déterminisme**). La loi donne cette cause, on peut donc anticiper les effets.

Science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action.

Comte

Bernard se pose le problème du sucre dans le sang. L'animal prend du sucre, le végétal le produit. Il repère l'importance du foie (dans la vivisection de chiens). Après avoir laissé un foie, il remarque que le taux de sucre augmente. Il réalise l'expérience du foie lavé : même lavé de tout sucre, il y a toujours production de sucre. Il remarque que le sucre doit être synthétisé et stocké : il approche du **glycogène**. L'expérimentateur met en place ce qui permet la reproduction du phénomène (en laboratoire). Si l'expérimentation échoue, c'est que l'hypothèse doit être refusée. Sinon, elle est vérifiée.

La première condition que doit remplir un savant qui se livre à une investigation dans les phénomènes naturels, c'est de conserver une entière liberté d'esprit assise sur le doute philosophique. Il ne faut pourtant pas être sceptique; il faut croire à la science, c'est-à-dire au déterminisme, au rapport absolu et nécessaire des choses aussi bien dans les phénomènes propres aux êtres vivants que dans tous les autres. Mais il faut être en même temps bien convaincu que nous avons ce rapport que d'une manière plus ou moins approximative, et que les théories que nous avons sont loin de représenter des vérités immuables.

Bernard

Il souligne le caractère **limité**, relatif et paradoxal de la science : d'abord, il n'y a pas de vérités absolues, on ne fait qu'**approcher** les phénomènes et leurs lois (ce sera toujours ça), de plus, le savant doit savoir **douter** (se déprendre de ce qu'on affirme) donc garder sa liberté de pensée, mais ne pas être sceptique (le doute doit viser à rétablir la vérité pour être rigoureux). Le paradoxe est dans la **croyance** à la science, du moins à son déterminisme. Il faut y croire car on ne peut le prouver (ce qui est pourtant le principe du déterminisme), il faut l'admettre. Le positiviste n'admet dans la science que des énoncés **vérifiables** (qui peuvent faire l'objet d'un constat), mais il doit reconnaître avec Bernard qu'il admet au moins un énoncé **non vérifiable** : celui qui affirme que tout phénomène est l'effet de déterminations nécessaires.

Quel type de vérité obtient-on par la science ? Déjà, on sait qu'elle n'est pas absolue. Il y a des expériences qui sortent de la science (un déterminisme sans preuve). Il y a des savoirs non scientifiques (le savoir-faire, le savoir d'une amitié...). Bernard a le mérite de voir qu'il n'a pas les moyens de faire entrer dans la science le principe du déterminisme. On remarque que l'histoire de la science contemporaine, c'est l'histoire de la tentative de penser l'indéterminisme.

Exemple : le rayonnement (dans le contexte du XXe siècle de la découverte des radiations). C'est

une révolution. Louis de Broglie³⁰ (1892-1987), prix Nobel français de physique, étudie les particules élémentaires. On ne peut pas exprimer les phénomènes de la radiation avec les lois classiques du mouvement, car les éléments de l'atome ne sont pas des **petits corps**, même si ça y ressemble.

Les entités élémentaires de la matière ne sont pas entièrement assimilables à des corpuscules.

De Broglie

Il les appelle des **quantas**, des quantités d'énergie (en physique quantique), et dit qu'il faut cesser de croire au déterminisme. Il y a des phénomènes avec des probabilités : il avoue une **approximation**. Ce déterminisme est toujours valable, mais dans certaines régions de la science.

Paul Feyerabend (1924-1994), épistémologue autrichien, écrit en 1975 Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, où il confronte ce que disent et font les scientifiques. Il dit que la science a toujours fait de la propagande : Galilée ne pouvait pas prouver ce qu'il avançait. Le seul principe scientifique c'est « tout est bon » : il n'y a pas de science pure. Quand on dit qu'une théorie peut être rejetée si elle est contredite par l'expérience (ce que dit le positivisme), Feyerabend répond que heureusement, les scientifiques n'ont jamais suivi cette méthode! Tout ce qu'ils avançaient, ils ne pouvaient le prouver. En cela, Galilée est un génie : il écrit un texte littéraire, il ne suit pas la méthode qu'il prétendait suivre, il suivait son intuition. Ça se vérifie à tous les âges de la science. C'est en cela un discours ouvert, inventif. Le scientifique invente un accès au monde, il est à la limite du poétique et du littéraire.

V - Vérité et liberté : la question de l'action

L'homme veut connaître afin de s'assurer dans le monde, de faire taire l'inquiétude, de savoir ce qu'il convient de faire. Πραγματα, c'est ce qui est dans l'action. Qu'est-ce qu'agir ? Le problème avec l'action, c'est le changement du monde. Le devenir du monde inquiète : en quoi va-t-il se changer ? L'allégorie de la caverne oppose des hommes dans un monde obscur, changeant, à un monde ordonné où l'on saisit l'idée (éternelle).

1 - L'homme dans son histoire

L'homme fait l'épreuve de la temporalité. Ce devenir a-t-il un sens ? C'est la question que se pose la philosophie de l'histoire. L'histoire en français a trois sens.

- Le **récit**, la narration d'une suite d'actions liées entre elles
- Le récit de faits passés, l'histoire en tant que discipline, l'étude, la connaissance (ιστορια signifie l'enquête)
- ◆ La réalité et le **devenir des actions humaines**, le commencement, le processus d'évolution, puis la fin

Quel sens peut avoir le devenir de l'humanité ? C'est la question à laquelle répond Kant avec le progrès vers une société cosmopolite. Quelle connaissance avons-nous du passé ? Celle-ci pose un problème épistémologique.

α – Le travail

Dans son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant ne nie pas le conflit, mais que par celui-ci, un processus se construit, c'est l'insociable sociabilité. Cf aussi Sartre, avec la reconnaissance et l'objectivation des regards (la honte, etc). Revoir encore Freud, qui joue cette question en terme de désirs. Je désire l'autre qui ne me satisfait jamais (la détresse infantile : maman sera-t-elle toujours là ?).

Mais il manque l'opposition de l'homme à la difficulté, à l'obstacle du monde : le travail (cf Hegel, le maître et l'esclave). Ça permet de dire le devenir humain, sa transformation. Le travail est le mouvement par lequel l'homme, en transformant ce qui lui fait face, se transforme lui-même. Il y a travail car il y a **effort sur soi**. L'esclave diffère son désir, éprouve la douleur car entre dans le monde du maître. La **discipline**, c'est se donner une loi, même si elle n'est pas la sienne. Avec l'**éducation**, ça permet de se dresser contre soi-même. Le **désir** n'est pas la volonté, c'est une relation au plaisir, une attente de la satisfaction qui se constitue dans la relation à l'autre (comme il appelle une reconnaissance). Freud le confronte au besoin : entre moi et la bouffe, il y a l'animal, le vital. Le désir est ternaire : moi, l'autre, le besoin, et le désir de reconnaissance me pousse à me

placer au centre de tout. La **volonté**, c'est se donner une règle étrangère et la faire sienne. Je désire n'est pas je veux. Atteindre un but en travaillant, c'est la volonté, la liberté tandis que le désir, c'est la passion, c'est pâtir, une aliénation à l'autre. Dans le mariage, on passe du désir à la volonté. Pour Hegel, c'est le travail qui permet cette liberté. Ce n'est pas le salariat, qui est une aliénation à l'argent. Il est vécu dans des rapports entre les hommes dans certains types de communauté, il permet le dépassement. Cf Adam et Ève et la pudeur : l'épisode mythique qui exprime l'autorité sous laquelle vit l'homme. En cédant à la tentation (créée par l'interdit), on perd tout, mais on gagne l'histoire et la conscience (par la culpabilité). Le péché originel peint la condition humaine, la théologie essaie de penser ça. Le travail n'est pas la technique.

Hegel se fait penseur du devenir de l'humanité. Il fait le constat d'un **désordre** apparent des événements de l'histoire déjà. La tâche de la philosophie est de rendre raison de ce qui apparaît désordonné. C'est une philosophie de la culture comme une philosophie de l'esprit : elle met en avant la conscience que l'humanité a de sa vérité et de son être. C'est même l'être conscient de sa présence au monde qui se demande ce qu'il peut bien faire là. Même s'il s'agit d'une philosophie du progrès, peut-on pour autant prévoir l'avenir ?

La philosophie vient toujours trop tard.

Hegel

Sa tâche est de découvrir le mouvement qui a porté l'humanité jusqu'au présent, et après d'y voir la nécessité. Pour chercher le mouvement du devenir, on vient après l'histoire.

Nul ne peut sauter par-dessus son temps.

Hegel

Nous ne pouvons découvrir le mouvement historique qu'à partir du présent. La tâche de la philosophie est de chercher la raison dans l'histoire.

La chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit.

Hegel

C'est l'oiseau **messager**. La philosophie voit dans le noir ! Il faut arriver à la fin d'une époque pour qu'on pense ce qu'a été cette époque.

Justifier, c'est se référer à un ensemble ordonné, donner le sens, relier avec d'autres points de repère. Selon Kant, ce qui justifie l'histoire, c'est le mouvement vers la liberté. À partir de la philosophie du travail de Hegel, on peut lier le concept d'esprit. L'histoire est l'histoire de l'esprit. L'esprit progresse en se découvrant lui-même. Il y a une marche de l'humanité vers la compréhension d'elle-même, un mouvement général qui mobilise tous les hommes de la terre à des époques différentes, pour se libérer des ignorances et des aliénations. Il entend par période d'esprit l'époque où un peuple est supérieur aux autres spirituellement (il observe la période égyptienne, puis grecque, puis romaine...), où un peuple marque toute l'humanité. Et Hegel dit qu'on peut suivre cette marche, d'Est en Ouest comme le soleil. L'**incarnation** de l'esprit de l'humanité dans un peuple lui en fait porter le flambeau par sa supériorité. L'enfance de l'humanité serait en orient, l'âge viril (l'adolescence) en Grèce, et se vieillesse dans le monde germanique, à comprendre au sens de l'Europe (il dit qu'il vient à la fin d'un grand mouvement historique, à la fin de son époque, hé oui, la philosophie arrive toujours trop tard). En Chine, Inde, Perse, un seul est libre, c'est le despote. Ce système est mis en crise, et en Grèce, ce sont quelques-uns qui sont libres. Avec Rome, c'est l'arrivée du christianisme. Enfin, dans le monde germanique, tous sont libres en tant qu'hommes (l'Italie à la Renaissance, la France au XVIIIe siècle, l'Allemagne du romantisme...). Mais Hegel ne dit pas que c'est terminé! Il explique juste de quelle marche il sort, comme s'il s'agissait d'un passage de relai³¹. Spirituellement, le peuple joue son rôle, et après il suit un autre peuple. Avec le hitlérisme, le but est de faire de l'État nazi une œuvre d'art, ce qui revient à nier l'histoire, à la méconnaître. Ce n'est pas une justification, c'est vouloir créer son propre esprit, ce qui est voué d'avance à l'échec. Le moteur de l'histoire serait assimilable à la vie : une naissance, une croissance, une apogée, un déclin.

Rien de grand dans le monde ne s'est fait sans passions.

Hegel

Le moteur est constitué des **passions**, c'est-à-dire les déterminations du caractère par lesquelles un individu s'absorbe dans le projet d'une fin. Il est mobilisé par un intérêt, de toutes ses forces pour cette fin. Mais les hommes ne pensent pas au devenir de l'homme, nous vivons notre vie conduite par des passions. L'histoire se construit par ces passions mais sans que les hommes n'en aient **conscience**. Il appelle ça la **ruse de la**

³¹ Et si l'on essaie d'actualiser cette pensée, il semble qu'aujourd'hui l'esprit soit incarné par l'Amérique (on vit en américain, on s'habille en américain, on mange comme les américains, on écoute de la musique américaine...). Toutefois, on peut se demander aussi si l'on ne se trouve pas dans une période charnière.... À ce propos, voir le film *Still life*.

rationalité de l'histoire. On croit se consacrer seul à une passion, mais en fait on sert le mouvement de l'histoire. Il y a un plan caché mobilisé par la raison.

La raison se sert des passions.

Hegel

Elle s'en sert pour faire avancer l'humanité. Le grand homme est celui qui, alors que les autres sont absorbés, alors qu'il est porté par l'histoire, a conscience d'un mouvement vers l'avenir, c'est le **visionnaire**. Ils ne font pas l'histoire tout seuls, ils voient la marche de l'esprit, ils savent qu'ils incarnent un moment historique. Hegel idéalise : la raison est humaine, mais elle utilise l'homme comme si elle était une présence **extérieure**, c'est un sacré paradoxe. Une anecdote rapporte qu'en voyant les troupes napoléoniennes entrer dans sa ville, Hegel se serait extasié en disant qu'il voyait l'esprit de l'humanité enfin arriver chez eux (dans l'idée du relais).

β – La critique de Hegel : les équivoques de la philosophie de l'histoire

La critique porte sur l'action. L'homme semble être moins le sujet de l'histoire que son objet : tout se passe comme s'il n'était qu'un jouet d'un devenir chargé de le faire advenir à lui-même. On ne voit pas comment cet homme absorbé dans ses passions pourrait avoir une chance de devenir libre. Kant répond qu'il est permis d'espérer que les générations suivantes seront libres, dans une sorte de mouvement constructeur. Pour Hegel, l'homme devient libre sans le savoir, en étant l'objet d'une ruse de la raison. Peut-on alors dire qu'il fait l'histoire ou qu'il en est extérieur ? Il faut trouver un moyen pour que l'homme agisse sur l'histoire tout en le sachant.

Tous les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir faire l'histoire.

Marx

Selon Marx et Friedrich Engels (1820-1895), les causes motrices de l'histoire vont être cherchées dans le travail comme processus matériel (en quoi ils s'opposent à Hegel). L'homme doit subvenir à ses besoins, il produit les moyens de sa survie : c'est le principe du **matérialisme**, un courant de pensée en contradiction avec l'idéalisme des passions, et qui invite à penser l'homme à partir d'autres considérations.

Les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir faire l'histoire. Mais pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller, etc. Le premier fait historique est donc la production des moyens de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même.

Marx

La perspective se renverse ici, en affirmant que les hommes sont capables de faire leur histoire euxmêmes. Ils s'opposent à Hegel aussi avec leur regard rétrospectif.

Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, il s'agit à présent de le transformer.

Marx

Le **moteur** de l'histoire, c'est l'ensemble des moyens que les hommes ont pour fabriquer leur production. On constate un conflit dans lequel les gens tentent de survivre : c'est la **lutte des classes**. Elle passe à travers les époques : le maître et l'esclave, le baron et le serf, le bourgeois et le prolétaire... L'histoire devient **mondiale** : tous les hommes savent qu'il y a lutte, il faut alors s'unir (entre prolétaires). C'est une invitation à penser l'homme dans sa matérialité. Pour Marx, toute idéologie (la religion, l'art, la littérature...) se fonde sur une économie.

Il se propose de penser la société, les **représentations sociales** de façon matérialiste (critique des droits de l'homme, de l'art, de la religion... de tout rapport de production, de toute représentation). Le matérialisme, c'est se référer à la situation réelle. Marx renverse Hegel en conservant la dialectique. L'histoire étant une lutte des classes, il y a donc un moteur dynamique. Cette contradiction fait le moteur de l'histoire, et les conflits se dépassent dans un mouvement révolutionnaire. Le capitalisme invente continuellement de nouveaux rapports de production, mais l'usine est entre des mains **privées**, et aujourd'hui il y a plusieurs mains... Les partageux voulaient abolir la propriété privée, afin de réinventer des rapports sociaux et des systèmes d'organisation en société³². Le début du féminisme serait interprétable comme la destruction de la propriété privée de la famille. Les petites sociétés fondées sur une utopie autarcique s'écroulent, même si elles fonctionnaient bien. Dans le socialisme, on crée un non-lieu, on part de rien. Dans le communisme, on cherche la relation de la bourgeoisie avec le prolétariat, comment le capitaliste s'enrichit : c'est de l'économie. Le programme communiste va être établi sur la connaissance du moteur de l'histoire. Le socialisme se prétend

³² Voir La nuit des prolétaires de Jacques Rancière.

établi sur le moteur même.

Si nous pouvons connaître la lutte des classes, nous pouvons faire du mouvement de l'histoire le guide du mouvement humain et de l'action politique.

Marx et Engels

Cela permet de déterminer ce qu'il **convient** de faire et ce qui **va se faire** (ce qu'on est déjà en train de faire sans le voir). Le communiste dit que par la lutte des classes, c'est la **révolution** qui arrive. Dire que la révolution arrive n'est pas la souhaiter, c'est que selon l'histoire, il va y avoir un devenir révolutionnaire. Le prolétaire, même s'il n'aime pas la violence, subit la violence du conflit, et comprend que cela ne va pas durer. Le programme demande l'abolition de la propriété privée, le rapport de production présent. L'outil de production serait à tous, mais on se fiche de la famille et de la maison. Le pouvoir en place doit être une **dictature** du prolétariat (c'est lui qui s'occupera de l'armée, non plus certaines sociétés appuyées par l'argent).

À chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins.

Marx

Il parle d'une société d'**abondance**. Marx n'aurait jamais souhaité l'URSS, il ne met pas en avant une volonté de totalitarisme.

Les faits nouveaux obligèrent à soumettre toute l'histoire du passé à un nouvel examen et il apparut que toute histoire passée était l'histoire de luttes de classes, que ces classes sociales en lutte l'une contre l'autre sont toujours des produits des rapports de production et d'échange, en un mot des rapports économiques de leur époque ; que, par conséquent, la structure économique de la société constitue chaque fois la base réelle qui permet, en dernière analyse, d'expliquer toute la superstructure des institutions juridiques et politiques, aussi bien que des idées religieuses, philosophiques et autres de chaque période historique. Ainsi l'idéalisme était chassé de son dernier refuge, la conception de l'histoire ; une conception matérialiste de l'histoire était donnée et la voie était trouvée pour expliquer la conscience des hommes en partant de leur être, au lieu d'expliquer leur être en partant de leur conscience, comme on l'avait fait jusqu'alors.

En conséquence, le socialisme n'apparaissait plus maintenant comme une découverte fortuite de tel ou tel esprit de génie, mais comme le produit nécessaire de la lutte de deux classes produites par l'histoire, le prolétariat et la bourgeoisie. Sa tâche ne consistait plus à fabriquer un système social aussi parfait que possible, mais à étudier le développement historique de l'économie qui avait engendré d'une façon nécessaire ces classes et leur antagonisme, et à découvrir dans la situation économique ainsi créée les moyens de résoudre le conflit.

Engels, Anti-Dühring, Introduction, 1878

L'idée, ce sont les droits de l'homme. Le matériel, c'est le dessous, la lutte des classes. On voit que la bourgeoisie défend ses droits de l'homme. C'est une philosophie de l'histoire avec une dimension révolutionnaire, ainsi qu'une philosophie politique car on se redécouvre soi-même. Il y a une **tension** entre le « ça arrive » et le « je suis mu par une lutte des classes alors je vais pas rester assis ».

Le but immédiat des communistes est le même que celui de tous les partis ouvriers : constitution des prolétaires en classe, renversement de la domination bourgeoise, conquête du pouvoir politique par le prolétariat. Les conceptions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde. Elles ne sont que l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classes existante, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux. L'abolition des rapports de propriété qui ont existé jusqu'ici n'est pas le caractère distinctif du communisme.

Marx et Engels, Manifeste du Parti Communiste, 1847

Ils formulent l'expression de situations réelles. Le mouvement du prolétariat est un acteur de ce qui est en train d'advenir : leurs idées sont définitivement fondées sur la situation réelle et non des principes.

Notre action fabrique le sens et il ne s'agit que de s'en rendre compte. Or justement la situation économique rend le prolétariat conscient du mouvement de l'histoire. Je peux faire du sens de l'histoire le but de mon action politique, notamment la révolution qui vient peut être ce but.

Marx

Les **anarchistes** sont plutôt stricts. Ils estiment que l'individu possède en lui-même la raison de ce qu'il convient de faire. L'obéissance à l'État est une aliénation comme une autre. En URSS, être paysan c'était la misère : il fallait produire³³.

χ – Les limites de l'action humaine

Cf Arendt, qui a travaillé sur le **totalitarisme**, qui se résume au « tout est possible ». Je suis un grand ami de Staline, mais c'est possible qu'il me tue. Elle fait une double critique de Marx. Il faut distinguer **action** et **fabrication** (sans doute à rapprocher de la distinction entre artiste et artisan). En regardant

³³ Voir Le docteur Jivago de Boris Pasternak, aussi Guerre et Paix de Léon Tolstoï.

l'étymologie, on remarque que la première vient de π ραξι σ (qui a donné pragmatisme) tandis que la seconde descend du mot π οιεσι σ (d'où l'on tire la poésie). Fabriquer, c'est **produire** un objet susceptible d'achèvement, qui pourra être jugé après. Agir, c'est **intervenir** avec intention dans un champ qui est le champ d'autres actions, toujours en rapport avec d'autres actes, d'autres hommes, c'est intervenir dans des relations humaines. Ça, c'est fragile. En effet, on ne peut pas connaître les conséquences de l'acte avant qu'il ait eu lieu. En voulant bien faire, souvent, je ne reconnais pas dans les conséquences de l'action la belle intention du début ! Les conséquences ne s'achèvent pas, elles ne s'anticipent pas. L'acteur a un but, mais on ne peut savoir le sens de son action avant qu'il n'ait agi, une fois son action accomplie. C'est sur ce point que Marx est critiqué.

L'action humaine, projetée dans un tissu de relations où se trouvent poursuivies des fins multiples et opposées, n'accomplit presque jamais son intention originelle; aucun acte ne peut jamais être reconnu par son auteur comme le sien avec la même certitude heureuse qu'une œuvre de n'importe quelle espèce par son auteur. Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a déclenché quelque chose dont il ne peut prédire la fin, ne serait-ce que parce que son action a déjà changé quelque chose et l'a rendu encore plus imprévisible.

Arendt

Elle oppose l'œuvre (le produit, la poiesis) à la conséquence de l'action en tant qu'elle est imprévisible. La vertu de tout homme d'action est la **prudence**, pour éviter à un résultat en « ce n'est pas ce que j'ai voulu ». La faute dans la pensée de Marx est d'ordre logique : il confond but et sens. Il fait du sens de l'histoire (la lutte des classes) le but de son action politique. Cette identification du sens et de la fin n'est pas cohérente : le sens ne peut se dévoiler qu'après l'action, et partiellement. La tension entre l'avant et l'après ne peut disparaître.

Lorsque les communistes prétendent tirer de l'histoire un savoir certain du sens de ce qu'ils font, ils méconnaissent la différence entre le sens que l'action aura et le but que l'on veut lui donner. Elle reproche à Marx de voir dans sa connaissance une certitude de ce qui va arriver. Sous couvert de se donner une règle d'action, on ne se donne rien ! On peut alors **justifier n'importe quoi** avec un tel principe (cf le pacte germanosoviétique). La philosophie vient toujours trop tard... On ne voit vraiment qu'après l'acte. Cette prétention en se fondant sur l'histoire à s'avancer sur le futur est folle selon Arendt.

Lire maintenant le chapitre sur **la connaissance historique**. Il s'agit d'une étude d'historiens, plus de philosophes. L'histoire suppose la distance au passé ; or le témoin est aveugle, il ne comprend pas. L'histoire humaine n'est ni statistique ni science, mais un enchaînement ouvert.

2 - La liberté et le devoir

α – La fragilité de l'action humaine

Dans la vie de tous les jours, la question de la liberté ne se pose pas. L'**hésitation**, marquée notamment par l'angoisse (cf le vertige), montre la liberté et fait découvrir un pouvoir. J'ai à être : je soutiens à être libre, je n'ai pas décidé de l'être, je découvre que j'aurais pu ne pas être ce que je suis mais j'ai à l'être quand même. La liberté, c'est supporter plein de négations en soi. Avoir le choix, c'est avoir un pouvoir de **nier** (et ça, c'est douloureux). Je suis un être transi de néant qui a à être.

On dit qu'être libre c'est avoir un **libre-arbitre** (s'extraire d'une situation donnée pour la juger de l'extérieur, en penser le pour et le contre) mais quand on est libre, on est obligé. La clé tombe nécessairement, elle ne subit pas une obligation formée par la liberté (cf la question du devoir). Le **mobile** c'est ce qui meut. Le **motif** c'est la raison. Ce jugement du libre-arbitre serait une sorte de balance où l'on accumulerait les mobiles et les motifs, puis on délibérerait après. Mais c'est impossible : qu'est-ce qui fait que ça peut **peser** ? En étant en plein dans une situation, comment se mettre à l'extérieur ?

Quand je délibère, les jeux sont faits.

Sartre

On a **déjà choisi** avant, et ça fait mal, c'est pour ça qu'on joue la comédie à balancer le pour et le contre. Faire un choix ? Je suis déjà engagé. Le choix n'est pas « Qu'est-ce que je vais faire ? » mais « Qu'est-ce

que je vais faire de ce que j'ai déjà fait de moi ? ». On cherche un motif plus écrasant que les autres pour se décider, alors que le choix a déjà été fait : nous sommes de mauvaise foi. On peut s'illusionner sur soi, refuser le choix qu'on est aussi. Être libre, c'est pouvoir se déterminer par soi sous toute contrainte. Le libre-arbitre est une liberté d'**indifférence** (au sens propre, chaque choix revient au même, on ne penche d'aucun côté).

Il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre-arbitre.

Descartes

Le doute cartésien est une décision, émanant de la liberté de l'esprit. La liberté est aussi ce qui me **lie** parce que j'ai déjà pris des engagements, des choix. Cf le pari pascalien : on est embarqué. En gros, il faut retenir ceci de la liberté : elle n'est pas qu'un seul pouvoir de détachement, c'est une obligation qui nous lie à des choix antécédents ; elle me revient par des engagements déjà faits, je réponds de ces engagements ; la liberté est une **responsabilité**.

β – Le devoir de liberté

Que dois-je faire ? C'est, pour Kant, la question de la pratique. Il n'y a pas de preuve absolue de la liberté ou de l'absence de liberté de quelqu'un. On ne peut pas la prouver par soi-même. Et encore, la prouver est un problème théorique : la pratique, c'est les **promesses** et les obligations. En ne les suivant pas, on reçoit des reproches. Mais l'homme ne peut pas être pensé autrement que libre. Kant le voit dans la **morale**, cette faculté à discerner le bien du mal, qui est un devoir. La morale est une conscience qui **juge** nos actions selon le bien et le mal. Ce n'est pas une question de droit, mais de loi morale (on ne doit pas mentir, c'est moral, pas juridique). Tout homme sait toujours ce qu'il doit faire lorsqu'il s'agit de bien et de mal.

Supposons que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister quand se présente l'objet aimé et l'occasion : si, devant la maison où il rencontre cette occasion, une potence était dressée pour l'y attacher aussitôt qu'il aurait satisfait sa passion, ne triompherait-il pas alors de son penchant ? On ne doit pas chercher longtemps ce qu'il répondrait. Mais demandez-lui si, dans le cas où son prince lui ordonnerait, en le menaçant d'une mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre sous un prétexte plausible, il tiendrait comme possible de vaincre son amour pour la vie, si grand qu'il puisse être. Il n'osera peut-être assurer qu'il le ferait ou qu'il ne le ferait pas, mais il accordera sans hésiter que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit la faire et il reconnait ainsi en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue.

Kant, Critique de la raison pratique, Livre premier, 1788

Il présente une double menace de mort : si on satisfait un plaisir ou si on porte un faux témoignage. La crainte de la mort est largement supérieure à un tous les désirs, si puissants soient-ils. Dans le second cas, il peut résister à la peur de la mort, car il doit y résister. En commettant l'acte criminel, il aura conscience de ne pas avoir fait ce qu'il devait faire : **il doit, donc il peut**. Après, qu'il le fasse ou pas, est une autre question. Les considérations d'ordre morale sont supérieures à tous les intérêts qu'on peut avoir : fais ton devoir. La loi fondamentale de la raison pure pratique est :

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.

Kant

C'est un **impératif** (un ordre) spécial, il est catégorique, sur la base de l'hypothétique (si tu veux être heureux, alors te marrie pas). L'impératif est d'habileté, de moyen technique : il vise une morale du bonheur. Il y a une cohérence rationnelle à écouter la maxime (règle). Si la maxime ne peut pas être universalisée (applicable pour tout le monde), c'est que l'action est mauvaise, la contradiction le montre. Les **mœurs** relèvent de l'éthique, de la juridiction (homosexualité, polygamie...), en quoi elles diffèrent de la question de la morale (mensonge, adultère...). Le **mensonge**, c'est faire passer pour vrai ce qu'on croit être faux³⁴.

Benjamin Constant (1767-1830) répond à Kant qu'il y a un **droit au mensonge**. Un ami rentre chez moi, poursuivi par un assassin, en me demandant de le protéger. L'assassin arrive, on peut lui mentir. Kant dit (comme Sartre, c'est le même exemple) qu'il faut **se taire** (et fermer la porte). Car ce n'est pas évident que le mensonge soit bien : mentir est une interdiction absolue, le mensonge lie, il ne délie pas. Les mauvais menteurs mêlent un élément faux à un élément vrai. Les bons menteurs disent des énormités. Mais le plus prudent reste de ne pas mentir. Le problème de la morale est **désintéressé** : je ne considère pas mes intérêts, je fais mon devoir donc je fais le bien.

Un [homme] se voit poussé par le besoin à emprunter de l'argent. Il sait bien qu'il ne pourra pas le rendre, mais il

³⁴ L'idée de croire ici est essentielle, voir la nouvelle de Sartre Le mur, où un résistant ment en disant la vérité.

voit bien aussi qu'on ne lui prêtera rien s'il ne s'engage ferme à s'acquitter à une époque déterminée. Il a envie de faire cette promesse; mais il a aussi assez de conscience pour se demander : n'est-il pas défendu, n'est-il pas contraire au devoir de se tirer d'affaire par un tel moyen? Supposé qu'il prenne cependant ce parti : la maxime de son action signifierait ceci : quand je crois être à court d'argent, j'en emprunte, et je promets de rendre, bien que je sache que je n'en ferai jamais rien. Or il est fort possible que ce principe de l'amour de soi ou de l'utilité personnelle se concilie avec tout mon bien-être à venir; mais pour l'instant la question est de savoir s'il est juste. Je convertis donc l'exigence de l'amour de soi en une loi universelle, et j'institue la question suivante : qu'arriverait-il si ma maxime devenait une loi universelle? Or je vois là aussitôt qu'elle ne pourrait jamais valoir comme loi universelle de la nature et s'accorder avec elle-même, mais qu'elle devrait nécessairement se contredire. Car admettre comme une loi universelle que tout homme qui croit être dans le besoin puisse promettre ce qui lui vient à l'idée, avec l'intention de ne pas tenir sa promesse, ce serait même rendre impossible le fait de promettre avec le but qu'on peut se proposer par là.

Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Section II, 1785

La contradiction naît entre la promesse et l'assurance de ne pas rendre. Avec l'exigence de cohérence, on promet donc on fait. Dans le **respect**, on reconnaît une valeur absolue de cette loi. C'est une philosophie de la reconnaissance de la puissance morale qu'est l'homme : tout homme est tel que l'on doit reconnaître en lui la loi morale, donc est digne d'être respecté (c'est la loi universelle). Le respect est la reconnaissance d'un ordre auquel on se soumet. Il a une valeur plus importante que tous les intérêts que l'on peut avoir, car il est de l'ordre de la raison. En tout être on peut observer cet ordre, cette exigence morale. En l'autre, je respecte son être moral.

Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne qu'en la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen.

Kant

Dire « moi je respecte que ceux qui me respectent », c'est conditionner le respect. C'est une morale de truand! C'est la reconnaissance d'une force, pas d'une valeur commune à tous les hommes. Le respect est **inconditionnel**, la morale nous dit de respecter même ceux qui ne nous respectent pas. Mais on a aussi devoir de se **défendre**, de se respecter soi. La **vengeance** consiste à rendre l'irrespect, elle est forcément circulaire. Le respect envers soi suppose de ne pas se traiter comme une simple chose (le suicide est un crime pour Kant). On ne respecte pas un tueur, on respecte la personne morale en lui, l'être libre en lui.

Il faut faire son devoir. Est-on digne d'être heureux ? Changer de voiture est un problème technique. Dans la conscience morale, on a aucun intérêt à faire, mais je dois le faire. On y discerne une imprudence morale : c'est plus confortable d'être truand à New York que Martin Luther King. Parfois, le bonheur gêne le devoir. La faute morale, c'est faire le mal, c'est la préférence de l'intérêt personnel à l'obéissance de la loi morale. L'intention doit être pure, on ne doit pas avoir d'intérêt à faire le bien. Sauver une vieille dame, c'est bien. La sauver parce qu'on sait qu'elle est riche, c'est mal. L'action accomplie conformément au devoir est légale. L'action accomplie par devoir est morale. L'action absolue exige une intention pure, totalement désintéressée. Kant prend l'exemple du dépôt. A accepte en dépôt une somme d'argent de B chez lui. Personne d'autre que les deux personnes ne sait qu'il y a l'argent ici. B meurt. Ses héritiers sont des riches et des salauds. A est à ce moment ruiné. Que convient-il de faire ? Le problème se pose à deux niveaux : moralement, est-il permis à A de s'approprier le dépôt ? Un enfant de huit ans répondrait non. Bien que cette somme soit insignifiante pour les héritiers de B et qu'ils ne la méritent pas, on ne doit pas s'approprier l'argent. Garder l'argent, est-ce faire le bonheur ? Si l'on rend l'argent, si ça se trouve on va obtenir une récompense (mais sans trop d'espoir : ce sont des radins) et on risque de passer pour ridicule devant eux. Est-ce le bonheur ? Si l'on garde l'argent, à chaque fois qu'on dépense une part de cet argent, on prend le risque d'être poursuivi... Là aussi c'est difficilement une situation heureuse. Mais ce qui est certain, c'est qu'on doit rendre. Le bonheur uniquement est complétement incertain.

Dans la vision morale du monde selon Kant, si je conçois mon action à partir du devoir moral, c'est le sens tout entier de mon existence qui est à repenser. Que dois-je faire? Le devoir moral ouvre des possibilités de réponse. Que m'est-il permis d'espérer? On ne peut pas prouver sa liberté, mais le devoir moral permet d'espérer être libre. On ne sait pas si on a une âme (une substance pensante indépendante du corps), mais il est permis d'espérer qu'on en a une car on peut espérer par le devoir moral. Par ce devoir, on peut espérer un monde bien (une société cosmopolite). Il n'y a pas de preuve de Dieu du point de vue de la connaissance, mais on peut espérer qu'il existe un auteur sage du monde, cet espoir se fondant sur la loi morale en moi. Du point de vue pratique (de la morale), on retrouve ce qu'on avait écarté (mais pas réfuté) du point de vue de la connaissance théorique.



χ – Les limites de la vision morale du monde

Déjà, elle exprime beaucoup d'éléments indépassables. Il ne s'agit pas ici de réfuter mais de faire quelques remarques. Il manque la **complexité** de la vie humaine. C'est le sens de ce que dit Constant avec le mensonge. Il y a une douleur dans le mensonge, celui-ci n'est jamais aisé. Sartre prend l'exemple abstrait de la femme qui ca mourir dans un an sans le savoir. Le médecin est confronté à deux devoirs. D'un point de vue kantien, il faut dire la vérité, et la livrer dans ce cas à la douleur. Faut-il alors se taire (et en quelque sorte mentir) pour éviter la souffrance ?

Hegel soulève un paradoxe de cette philosophie morale kantienne. Selon elle il faut agir par devoir, par intention pure et désintéressée. D'accord, mais on ne fera jamais d'action morale. On a des tendances **affectives** qui ne peuvent disparaître. La conscience morale est malheureuse : elle ne sera jamais pure. Si la conscience creuse l'intention, elle trouve toujours l'égoïsme. L'intention pure **n'existe pas**. Tous les actes humains sont mêlés de passions, donc impurs. En sauvant la vieille, ça peut être par désir de reconnaissance (même si on ne s'en rend pas compte sur le coup), par égoïsme, par narcissisme... C'est une conscience immorale! La conscience morale tend à ne plus agir, à se retirer de l'action, crée un mouvement de retrait. On éprouve son intérêt dans tout acte. Si on se tient à la pureté, on ne fait plus rien. Avoir le cœur dur, c'est avoir la conscience en retrait qui se contente de juger.

Pour Hegel, la moralité s'accomplit dans un acte : le **pardon**. C'est une acceptation très profonde, ce n'est pas oublier. Cela suppose une relation à une faute (alors qu'on **excuse** une erreur : *ex causa* signifie hors de cause, ce n'est pas ma faute, je n'ai pas pu faire autrement, il y avait des embouteillages c'est pourquoi je suis en retard...). Dans la faute, on sait qu'on fait le mal. Le fautif a des **remords**, il se reproche d'avoir agi ainsi (je le savais bien, les autres sont bons, moi je suis l'atroce coupable, j'ai trahi les hommes). L'homme du remord est bloqué dans le passé. On en sort en reconnaissant qu'on est coupable. Dans le **repentir** on s'accuse de faire ce qu'on a fait. Il y a dedans une **demande**, celle du pardon. Celui-ci se fait à deux et ne peut se faire sans demande. La première réaction qu'on a toujours c'est de ne pas pardonner le fautif. Mais dans le pardon, on reconnaît en lui la même humanité qu'en soi, on le respecte en disant qu'on est aussi fautif, que comme lui on a commis des fautes. Celui qui refuse toujours le pardon est aussi coupable. Et si personne ne demande pardon, les deux sont dans la douleur. Pardonner, c'est reconnaître la faiblesse comme **commune**. Il peut prendre des années, mais le pardon n'est définitivement pas l'**oubli**. Personne ne peut se dire plus pur qu'un autre. Le moment moral est le moment de relation sous le pardon, la reconnaissance de la finitude de l'homme. La philosophie morale enseigne que le devoir n'est pas une perte de liberté, mais une cohérence rationnelle de l'action. Kant exprime cette loi, il ne la crée pas (comme Galilée) : cette conscience morale est universelle.

On peut distinguer la liberté **intérieure**, celle en jeu dans la morale (affaire de conscience, d'intention) de la liberté **extérieure** (on n'est jamais juste ou coupable tout seul, on l'est parmi les hommes). Être libre, c'est assumer un pouvoir, faire ce qu'on peut mais faire ce qu'on doit, soumettre le pouvoir au devoir. La véritable liberté se dit dans l'**obéissance** à la loi morale. Elle se fait pas une estimation des valeurs, qui suppose une reconnaissance de la dignité de l'humain. Être libre, c'est faire quelque chose qu'on aurait pu ne pas faire (tuer la vieille). Agir selon sa raison, c'est agir en tant qu'homme. Je suis davantage libre quand j'obéis à la loi morale car j'obéis à moi-même en tant qu'homme. L'idée morale est une élévation par le devoir à la rationalité. Ce qui fait que l'autre est digne de respect, c'est qu'il peut dire la vérité (même s'il ne le fait pas ou ne la connaît pas, il peut espérer la dire). En cela, les hommes sont tous égaux, c'est la valeur de l'**humanité**. Le mal est le **mépris** de l'autre, la méconnaissance de cette égalité, c'est nier que l'autre puisse dire la vérité. Une morale définissant les hommes comme n'étant pas dignes de vie n'est pas morale. Avec la liberté extérieure, comment les hommes vont vivre **ensemble** s'ils commettent autant de crimes ? Si l'on est tous égoïstes et l'on fait fi de la morale dans la vie quotidienne, comment organiser notre **droit** ? Si on était tous bon, on aurait pas besoin de règles de droit.

3 - La liberté et le droit

α – Les principes du droit

Où donc la justice? En ceci que le jugement ne résulte point des forces, mais d'un débat libre, devant un arbitre qui n'a point d'intérêts dans le jeu. Cette condition suffit, et elle doit suffire parce que les conflits entre les droits sont obscurs et difficiles. Ce qui est juste, c'est d'accepter d'avance l'arbitrage; non pas l'arbitrage juste, mais l'arbitrage. L'acte juridique essentiel consiste en ceci que l'on renonce solennellement à soutenir son droit par la force. Ainsi ce n'est pas la paix qui est par le droit; car, par le droit, à cause des apparences du droit, et encore illuminées par les passions, c'est la guerre qui sera, la guerre sainte; et toute guerre est sainte. Au contraire, c'est le droit qui sera par la paix, attendu que l'ordre du droit suppose une déclaration préalable de paix, avant l'arbitrage, pendant l'arbitrage, et après l'arbitrage, et que l'on soit content ou non. Voilà ce que c'est qu'un homme pacifique. Mais l'homme dangereux est celui qui veut la paix par le droit, disant qu'il n'usera point de la force, et qu'il le jure, pourvu que son droit soit reconnu. Cela promet de beaux jours.

Alain, Propos du 18 avril 1923

De beaux jours, alors qu'il écrit ça en 1923... C'est un texte pacifiste. Le **pacifisme** est le fondement absolu de la pensée du droit. La **paix** n'est pas la conséquence du droit, elle est le **principe** du droit, la condition de son instauration. La renonciation à la force, à la violence physique est prioritaire, sinon il n'y aura jamais de paix (dans les relations entre les hommes). Sans paix, on ne peut organiser les relations humaines. C'est la question que l'on cherche à résoudre avec le droit, la justice et l'égalité. En respectant une forme d'égalité, on obtient la paix, mais ça n'est pas immédiat.

- Il faut la paix
- Il faut un débat libre, une égalité
- Il faut un arbitre qui n'a aucun intérêt

L'égalité est rendue possible grâce à ce tiers, il faut trois partis. À deux, on ne fait pas la paix. La décision de se donner un arbitre est un **pari**. A et B s'accordent pour choisir C pour arbitre. Si dans sa délibération C décide de privilégier A, B ne peut se plaindre. Le sport est une morale de l'égalité devant l'arbitre et contester l'arbitre c'est détruire la justice. L'**ONU** tente de créer une structure d'arbitrage. Je ne fais la paix que si l'on reconnaît mon droit, c'est la formule de la continuation de la guerre. En parlant de **guerre sainte**, il souligne que toute guerre a ses raisons d'être faite, toute guerre se justifie. Le héros est celui qui dépose les armes. Écraser militairement l'autre et dire maintenant on fait la paix, ce n'est pas faire la paix. En prenant une arme on peut se **défendre**, mais pas faire la paix. Le pacifisme est un espoir fondé sur une rationalité (Alain espérait que les allemands ne prendraient pas les armes).

Il n'y a pas de **droit du plus fort**. La force ne crée aucun droit (cf Rousseau). Le droit suppose un **engagement libre**. Peut-être y a-t-il une loi du plus fort, mais ce n'est pas un engagement, pas un droit. On peut obéir par prudence, mais pas par droit. S'il n'y a pas de droit du plus fort, il y a des droits **injustes**. Le droit est une règle établie par une structure de pouvoir. Le droit établi en fait est l'ensemble des lois qui, dans une communauté donnée, définissent des obligations et des autorisations : c'est un droit positif (pas parce qu'il est cool mais parce qu'il est posé). Pourquoi n'est-ce pas un droit juste ? Les noirs en Afrique du Sud n'ont pas été consultés pour instaurer le droit de l'apartheid. Un droit juste est fondé sur... la justice, un **droit naturel**. Il convient de faire quelques distinctions :

De fait	De droit	Juste
J'ai la montre dans la poche.	Qu'est-ce qui prouve que je ne suis pas un voleur de montres ?	Et si l'État est un État qui protège les voleurs de montres ?
C'est un fait, indiscutable.	La propriété, les contrats, les accords, bref, le droit.	Ce n'est pas parce qu'il y a un droit établi qu'il est juste!

L'indien à qui on a volé la terre comme les juifs qu'on a dépossédés de leurs biens se plaignent : des droits ont organisé des relations humaines mais c'est injuste car tous n'ont pas été consultés.

« La liberté s'arrête là où commence celle des autres » est une grosse connerie. Ce n'est absolument pas la formule du droit mais celle de l'injustice! C'est une déclaration de guerre: la liberté des autres me gêne. Ne veut-on pas plus? Je me sent plus libre quand l'autre est absent, ma liberté a plus de place... On cherche comment faire pour être totalement libre. Réponse: les autres ne doivent pas commencer leur liberté. C'est la pensée du tyran. Dans cette formule, la liberté est pensée sur le modèle du voisinage, du terrain. L'autre est une gêne, je suis libre contre les autres. Ce n'est pas le droit. Le droit juste n'est pas une juxtaposition des libertés, c'est un accord (un débat libre, devant un tiers) des libertés. Le principe universel du droit:

Toute action est de droit (au sens de juste) tant qu'elle permet, ou dont la maxime permet au libre-arbitre de chacun de s'accorder avec la liberté de tous selon une loi universelle.

Kant

Qu'est-ce qui définit ce qui est de droit ? Qu'est-ce qui **justifierait** une action ? L'esclavage ne peut pas être de droit, pourtant il y a eu un droit positif de l'esclavage. Ce droit n'était pas de droit : c'était une contradiction de la justice, pas un accord (on n'a pas demandé aux esclaves leur avis). On peut accuser le négrier du point de vue moral et du point de vue de la justice. Mais en terme de justice, on doit lui garantir une possibilité de se défendre.

Simplement, le droit est un accord. Mais les conditions varient selon les peuples. De plus, il faut inscrire le droit dans la réalité, faire en sorte que la règle soit respectée. La question que se pose l'État est celle de l'usage juste de la force.

- L'instauration des règles, c'est le **droit** (divers)
- Le respect de l'égalité, c'est la **justice** (universel)
- Le pouvoir qui maintient les règles de relations, c'est la politique

En résumé, voici ce qu'il faut retenir :

- Il n'y a pas de droit du plus fort
- Le fait n'est pas le droit
- La guerre ne peut faire le droit
- Le droit passe par le débat libre
- Il y a égalité parce qu'il y a un arbitre

Plaisante justice qu'une rivière borne!

Pascal

Elle est belle, c'est tout... La rivière sépare deux conceptions de la justice. De quel côté se trouve la vraie justice ? Comment trouver un critère ? C'est le scandale du droit. Il remarque que dans la plupart des pays, force et droit sont conciliés.

Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

Pascal

« Notre force, c'est le juste ». On a abandonné la question de la justice car on a pas pu lui donner de pouvoir. Ce que déplore Pascal c'est qu'on ait voulu donner de la **force au droit** et que ça a été un échec. La justice est devenue injuste.

β – La fondation de l'autorité politique

Cette justice sera tenue par une puissance, dans la **peur**. Comment établir une puissance maintenant des règles dans une communauté qui soit juste, **légitime** ?

- La nécessité d'une règle commune

Imaginons une société sans justice, sans droit, sans politique, avec des hommes tenus par aucune loi ni pouvoir. C'est l'état de nature, où l'homme n'appartient à aucune puissance politique, se déploie sous aucune juridiction. Que serait un droit naturel ?

Thomas Hobbes (1588-1679) écrit dans *Le Léviathan* (1651, période de révolution en Angleterre où il n'y a plus d'État, Hobbes détestait Descartes) que c'est une situation difficile. Il y a une égalité naturelle entre les hommes, mais ils sont en situation naturelle de **concurrence**, c'est un état de guerre de tous contre tous. Cela ne signifie pas que c'est un grand massacre, mais qu'on doit se méfier constamment. On y est **seul**, on vit dans la crainte car on n'a aucune autorité à qui faire appel. On n'est pas dans la violence avec autrui, mais elle peut surgir n'importe quand. Il faut sortir de l'état de nature car c'est l'absolue **insécurité**, la crainte permanente de l'assassinat et de la mort violente. Il faut une puissance qui nous garantisse de la puissance d'autrui (on ne peut pas la trouver en soi car on est tous égal). On trouve cette puissance en passant un **serment commun**. Cela se fait par étapes. On autorise un tiers (l'auteur, au sens étymologique, celui qui a autorité) à gouverner.

J'autorise cet homme ou cette assemblée et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même à cette condition que tu lui abandonneras ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière.

Hobbes

Alors, la multitude que l'on était s'est **unie** en une chose publique (*res publica*), une puissance, un Léviathan avec à sa tête l'auteur. On obéit pour éviter de retomber dans l'état de nature. Le souverain est absolu car on ne se gouverne plus soi-même : on est auteur de ce qu'il fait quoiqu'il fasse. On n'a pas peur du souverain

et de la punition qu'il peut infliger, on a surtout peur de retomber dans l'état de nature. Pour Hobbes, on ne peut faire **aucune objection** : le pouvoir est absolu ou non. Le souverain n'a passé aucun contrat, on a tous passé le pacte à son bénéfice. On lui remet la puissance publique. On a choisi de se soumettre sans lui demander son avis : il n'y a pas de contestation sinon le corps politique se fragilise.

Hobbes n'est pas pour le totalitarisme. Pour lui, l'intérêt du souverain est de laisser un **maximum de libertés**. C'est la conception du pouvoir libéral : l'État est le garant des contrats commerciaux, et il ne doit pas être contesté. Le souverain veut garantir la sécurité pour que des contrats puissent toujours être passés. Le pouvoir totalitaire, lui, investit tout. Tout peut arriver (c'est l'état de nature !). On est prêt à beaucoup de contraintes pour éviter la fin de l'État. Le pouvoir naît par en bas : ce n'est pas l'empereur qui fait le pouvoir, c'est la crainte que ce soit pire s'il s'en va. L'autorité est **accordée** par ceux en-dessous.

- Autorité et liberté : la pensée de Rousseau

Ce que décrit Hobbes, c'est du fait, pas de la justice. Le pacte hobbesien ne peut fonder le droit car c'est un pacte de soumission et d'abandon. Comment donc penser égalité et justice ? Chez Hobbes, la question politique se joue autour de la sécurité, chez Rousseau autour de la liberté. Comment faire pour une entière liberté ? Rousseau est un fan de Hobbes mais le critique.

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ». Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat (...) se réduisent toutes à une seule : savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

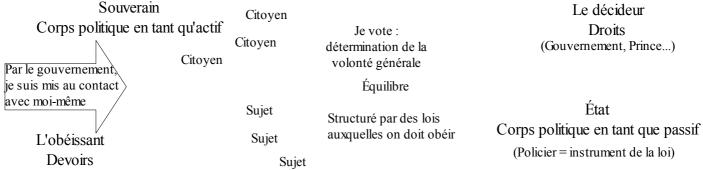
De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer (...).

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale : et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ». À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix (...).

Rousseau, Le Contrat Social, Livre I, Chapitre 6, 1762

Le Contrat Social est une sorte de Bible politique. Quel est le contrat premier que des individus doivent passer ? Ce n'est pas un programme mais un modèle d'une société réalisant le pacte le plus juste possible. On passe de soumission à association. Chez Hobbes, la communauté politique naissait personne après personne. Cette fois, c'est l'abandon à une communauté. Le pacte est unanime : tout le monde le passe (chez Hobbes, un homme ou une assemblée ne le passait pas). Nous sommes égaux en tant que nous passons le pacte. La communauté ne veut pas voter n'importe comment, car je vais moi aussi devoir supporter la décision générale ! Il n'y a aucun intérêt à rendre la condition des autres insupportable, sinon la mienne sera insupportable. De plus, on ne perd pas de liberté, ce n'est pas une soumission car on est soi-même membre du souverain (la communauté toute entière, l'association).



Je serai sujet de ma décision de citoyen, j'obéis à la loi que je me suis donnée, obéissant à ma loi je suis libre.

Chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen

sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus.

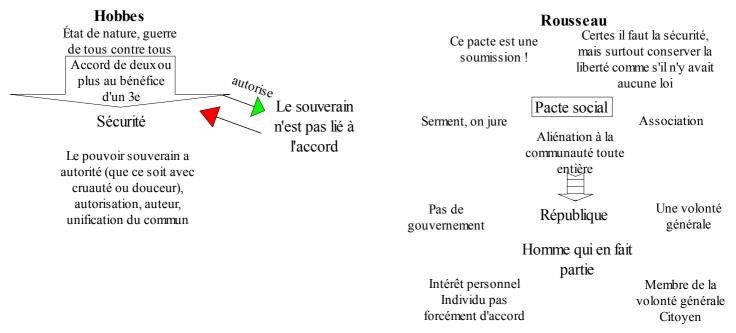
Rousseau, Le Contrat Social, Livre I, Chapitre 7

Si l'on n'est pas citoyen en même temps que sujet, il y a un problème, le corps met la personne en prison. On le **force** à être libre : on est libre en obéissant à sa loi, on rappelle à la personne son engagement. C'est une contrainte. Cet ouvrage sera censuré car il ne plaît pas à la monarchie absolue qu'il dénonce comme un pouvoir injuste.

Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale : c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur : chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'avait emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre.

Rousseau, Le Contrat Social, Livre IV, Chapitre 2

Dans un sondage, on interpelle les gens en tant qu'individus. Ici, c'est en tant que citoyens qu'on s'adresse à eux : que dire de la **volonté générale** ? « T'es pour Sarko ou Sego ? » n'est pas « Mets l'enveloppe dans l'urne, constitue une puissance politique ». Dire que la volonté générale c'est Sego, c'est une erreur, c'est se rendre compte après coup qu'on s'est trompé. Cela ne signifie pas que Sego est mauvaise mais qu'elle n'est pas la volonté générale. En votant Sarko pour l'homme, c'est de l'avis particulier et non citoyen, c'est de la crapulerie. Si tout le monde vote en individu, la volonté générale n'a plus aucun sens.



Les citoyens votent, décident. Le gouvernement **exécute**, sur le corps politique tout seul (on vote comme citoyen, on obéit comme sujet). Il note deux types d'**imposture** politique :

- ◆ Celui qui veut décider sans obéir. Si ce comportement se généralise, il mène à la destruction du corps politique.
- Si le souverain décide de commander à sa guise, que ce soit une monarchie absolue ou par un coup d'État, dans ce cas il n'y a pas de république.

Rousseau dit au roi que c'est un régime injuste car les sujets ne sont pas considérés comme citoyens. Dans les deux cas c'est un déséquilibre. Le rapport du souverain citoyen au gouvernement doit être le même que le rapport du gouvernement à l'État et au sujet. Il appelle ça une machine politique. C'est un modèle universaliste, toujours le même quelque soit la communauté politique.

Mais qui fait (à ne pas confondre avec vote) la loi ? Qui est le **législateur** ? Rousseau répond que pour faire une loi, il faut tenir compte de la **réalité historique** du peuple, sa culture. C'est pour ça que ce ne sont

pas les mêmes lois en France et en Angleterre. Le législateur n'est pas un tyran, c'est celui qui écrit la loi et la propose au peuple, et il doit donc connaître le peuple. Selon Rousseau, il faut un homme sage, à côté des affaires humaines, qui « doit savoir faire parler les dieux ». Ce n'est pas un pouvoir religieux mais un pouvoir plus spirituel (du peuple). Ce n'est pas parce que quelque chose marche aux États-Unis que ça va marcher en France. Il n'y a pas de loi pour faire la loi. Le modèle rousseauiste est bien, mais il est abstrait. On peut être libre tout en étant **opprimé**, c'est le cas avec une obligation, une contrainte à une loi dont je ne suis pas l'auteur. La **contraint**e est le mépris de la liberté (je me prends une pierre sur la tête, je m'évanouis, c'est la contrainte, je ne suis pas libre de ne pas m'évanouir). L'obligation, c'est un appel à la liberté, à la règle. J'oblige l'enfant pour lui enseigner sa liberté, je dresse le chien. Dire qu'on est obligé et donc qu'on est pas libre est faux. L'oppression est une obligation qui a le sens d'une contrainte : on en appelle à la liberté contre elle (par exemple : « fais ce que je te dis ou je te tue », certes on a toujours le choix, on est toujours libre, mais on est opprimé). Mais ça, c'est une liberté de type métaphysique (un loup n'opprime pas une brebis, il la mange). Rousseau parle de liberté politique, et pour lui dans l'oppression il n'y a pas de liberté. La liberté sous la crainte avec la loi d'un autre est la douleur car on a le choix entre le pire et le pire (cf Sartre, cf la situation de la mère qui offre deux cravates à son fils, il en met une et s'entend dire que c'est parce qu'il n'aime pas l'autre). Pour Rousseau, le gouvernement est un pur outil.

La taille du gouvernement est inversement proportionnelle à la taille du corps politique.

Rousseau

Plus il y a de monde, plus il est ramassé. Sinon, c'est trop chaotique. Rousseau souhaite un roi (mais pas souverain !). Tout le monde serait membre de l'armée, préleveur d'impôt, donc tout le monde serait membre du gouvernement : c'est la **démocratie** (Rousseau reconnaît toutefois qu'elle n'est valable que pour les petits États).

Il y a dans tout gouvernement une pente (tendance) à dégénérer.

Rousseau

Quand le gouvernement commande pour lui, il **usurpe** la souveraineté. Il tombe quand il ne gouverne pas en vue de la volonté générale. Quand il faut relier le souverain à l'État, la connexion entre les deux (par le gouvernement), est risquée, car le gouvernement va vouloir prendre du pouvoir. Rousseau est contre la **représentation** politique, même si on est dix millions. Il disait qu'il ne déléguait pas sa voix en votant : dans l'assemblée qui discute entre elle, un grand nombre de membres politiques ne seraient pas au courant. Ce refus du représentant est une **limite** de ce modèle. Quelques éléments du corps politique ne peuvent faire la volonté générale. Il était également contre les **factions** (les partis politiques). On vote avec les membres de son parti. Les gens ne votent plus pour la communauté mais pour la faction. Le vote doit être neutre de position partisane, il veut éviter l'aveuglement. Ce serait une fausse volonté générale sinon.

Il manque à cette position une définition **concrète** de l'État. Chez lui, c'est la communauté historique et spirituelle des citoyens et sujets des lois. Aujourd'hui, on appelle État ce qu'il appelait le gouvernement. On n'existe pas seulement comme obéissant à la loi mais comme appartenant à une culture et une existence historique. La liberté politique pour Hegel ne demeure pas dans le contrat. Dans la loi donnée, reconnais-tu ta réalité historique?

Nous allons faire de l'État une œuvre d'art.

Goebbels

Cette tentative est une négation de la réalité historique du peuple, une loi fondée sur une prétendue science, un racisme. C'est certain que ça ne puisse durer car il résume la politique à la technique.

- L'État et la société

Rousseau pose de deux façons la question politique : la volonté générale (à distinguer de l'**unanimité**) et la réalité concrète et **sociale**. Dans le monde apparaissent des différences de statut qui reposent sur la richesse et la **propriété**. Il oppose la pensée du contrat social et ce qui s'est passé en fait (la naissance des premières sociétés juridiques). Il est possible selon lui de représenter le passage de l'état de nature à l'état politique, de société.

Pour Hobbes, les hommes sont une menace les uns aux les autres, et l'état de nature est celui qu'on redoute le plus. Rousseau trouve que quelque chose ne va pas : Hobbes croit dépeindre l'état de nature et il dépeint l'homme en société. Il le redéfinit : il conserve l'absence de lois et d'institutions de Hobbes. Un état de nature serait une sorte d'état du premier homme, un peu bête, qui n'est ami ni ennemi de personne, qui attend et mange ce qu'il trouve. Comment passer de cet état d'homme sorti de la nature à l'homme en société ? Selon

Rousseau, l'homme est **perfectible**, il peut apprendre (une philosophie du progrès). Les conditions de vie devenant de plus en plus difficile, ils se **regroupent**, se comparent, s'aident, commencent à former un langage (c'est un processus très très long). Là, c'est le début d'une société. Les hommes vont affiner leur langage, continuer à se comparer, chercher donc à être supérieurs... Les deux sentiments naturels sont pour lui l'**amour de soi** (la préservation, l'instinct de survie) et la **pitié** (être ému par le sort d'un autre). Il se demande comment il se fait que dans le monde il n'y ait plus de pitié et que les hommes sont méchants : c'est parce que l'amour de soi est remplacé par l'**amour-propre** (un narcissisme, la vanité, l'orgueil). On est égoïste, on veut être maître du regard des autres. De là naissent de grandes inégalités. En effet, les différences de statut sont liées aux différences de propriété. Ils étaient égaux et sont devenus inégaux. Le mythe du bon sauvage représente une petite société sortie de l'état de nature, où les hommes vivent tranquillement.

Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens, particulier. D'ailleurs, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif, et que, n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre. Ceux mêmes que la seule industrie avait enrichis ne pouvaient guère fonder leur propriété sur de meilleurs titres. Ils avaient beau dire « C'est moi qui ai bâti ce mur; j'ai gagné ce terrain par mon travail. - Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre, et en vertu de quoi prétendez-vous être payés à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? Ignorez-vous qu'une multitude de vos frères périt ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du genre humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre ? » Destitué de raisons valables pour se justifier et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits ; seul contre tous, et ne pouvant, à cause des jalousies mutuelles, s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain : ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire.

Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent exception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune, en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle ».

Il en fallut beaucoup moins que l'équivalent de ce discours pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire, qui d'ailleurs avaient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres, et trop d'avarice et d'ambition pour pouvoir longtemps, se passer de maîtres. Tous coururent au-devant de leurs fers, croyant assurer leur liberté ; car, avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers : les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter ; et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier, une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du corps.

Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Selon lui, c'est dans l'état de civilisation qu'il y a le danger, c'est là qu'il y a l'état de guerre que décrit Hobbes dans son état de nature. Ce pacte est une ruse : le pacte institué au milieu de toute société est la protection de la propriété privée. Il est très près de Hobbes, mais diffère car on **institue** (on fixe par des lois) une **inégalité**. Il s'agit de s'unir pour garantie les possessions de chacun par la force commune. Il y a une égalité de protection des richesses, or la richesse c'est l'inégalité! Toute la communauté garantir une injustice. Celui qui vole le pauvre sera autant puni que celui qui vole le riche, mais qui veut voler un pauvre?

La question de la politique est la question des pouvoirs qui **unissent** la communauté. Ces pouvoirs ont des motifs : garantir la fortune par exemple. Mais il existe une tension des pouvoirs au sein du politique, qui sont des tensions sociales, du fait que l'égalité est formelle et pas réelle.

Le peuple français, convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme, sont les seules causes des malheurs du monde, a résolu d'exposer dans une déclaration solennelle, ces droits sacrés et inaliénables, afin que tous les citoyens pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer, avilir par la tyrannie ; afin que le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté et de son bonheur ; le magistrat la règle de ses devoirs ; le législateur l'objet de sa mission. - En conséquence, il proclame, en présence de l'Être suprême, la déclaration suivante des droits de l'homme et du citoyen.

ARTICLE PREMIER. Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la puissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

- ART. 2. Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.
- ART. 3. Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi.
- ART. 4. La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale ; elle est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse ; elle ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la société ; elle ne peut défendre que ce qui lui est nuisible.
- ART. 5. Tous les citoyens sont également admissibles aux emplois publics. Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence, dans leurs élections, que les vertus et les talents.
- ART. 6. La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui : elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait.
- ART. 7. Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la vole de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits. (...)
- ART. 8. La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.
 - ART. 9. La loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent. (...)
- ART. 16. Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

Extrait de la Déclaration préfixée à la Constitution du 24 Juin 1793

Cette Constitution cherche à se garantir contre les pouvoirs qui tyrannisent l'homme, et dit les devoirs du gouvernement. Quand le roi est sacré roi, son pouvoir devient légitime, juste. Il a non seulement le glaive, mais l'Église aussi lui donne le droit de s'en servir. Le **peuple** affirme les buts du gouvernement.

D'après la Déclaration des droits de l'homme de 1791 : « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui ». Ainsi, la liberté est le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans préjudice pour autrui sont fixées par la loi, comme les limites de deux champs le sont par le piquet d'une clôture. Il s'agit de la liberté de l'homme comme monade³⁵ isolée et repliée sur elle-même. (…) Le droit humain de la liberté n'est pas fondé sur l'union de l'homme avec l'homme, mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu borné, enfermé en luimême.

L'application pratique du droit de l'homme à la liberté, c'est le droit de l'homme à la propriété privée. En quoi consiste le droit de l'homme à la propriété privée ? Art. 16 (Constitution de 1793) : « Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ».

Le droit de l'homme à la propriété privée, c'est le droit de jouir et de disposer de sa fortune arbitrairement (à son gré), sans se rapporter à d'autres hommes, indépendamment de la société, c'est le droit de l'égoïsme. Cette liberté individuelle là, de même que son application, constituent la fondement de la société bourgeoise. À chaque homme, elle fait trouver en l'autre homme, non la réalisation, mais au contraire la limite de sa liberté. (...) Ce qu'elle proclame avant tout, c'est le droit de l'homme « de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ».

Il reste encore les autres droits de l'homme, l'égalité et la sûreté.

L'égalité, dépourvue ici de signification politique, n'est rien d'autre que l'égalité de la liberté définie plus haut, à savoir : chaque homme est considéré au même titre comme une monade repliée sur elle-même (...).

La sûreté est le concept social suprême de la société bourgeoise, le concept de la police, selon lequel toute société n'est là que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits et de sa propriété.

Par le concept de sûreté la société bourgeoise ne s'élève pas au-dessus de son égoïsme. La sûreté est au contraire la garantie de son égoïsme.

Aucun des droits dits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme tel qu'il est comme membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son bon plaisir privé, et séparé de la communauté.

Marx, La question juive, 1844

Il y a quatre droits principaux : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété. Cela pose quelques problèmes. Marx ne veut pas supprimer les droits de l'homme, mais il montre qu'ils ne sont pas suffisants. La société garantit les **droits privés**, ceux qui déclarent les droits de l'homme ont des intérêts (ce sont les **bourgeois**, au sens des propriétaires). La liberté est comparée à une monade, une unité constituée toute entière sur elle-même, égoïste. Il reproche la conception de la liberté en tant que **spatiale** (cf ma liberté s'arrête là où commence celle des autres). Tous sont égaux devant la loi (face à la police), mais cette société, en garantissant l'égoïsme, garantit en fait l'inégalité. Marx n'est pas contre les droits de l'homme, il souligne la distinction entre égalité légale et égalité sociale. Comment répartir l'égalité entre les hommes ? L'égalité n'est pas l'**identité**. L'égalité est proportionnelle, en rapport au mérite et à la valeur de l'individu. Il est important de tenir compte de l'existence sociale des individus.

Le Peuple Français proclame solennellement son attachement aux Droits de l'homme et aux principes de la

³⁵ Une monade est une unité parfaite qui, selon certaines philosophies, renferme l'esprit et la matière sans aucune division.

souveraineté nationale tels qu'ils ont été définis par la Déclaration de 1789, confirmée et complétée par le préambule de la Constitution de 1946, et la Charte de l'environnement de 2004.

Extrait de la Déclaration des Droits de l'homme de 1789

Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que leurs actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous

En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen.

Art. 1er. – Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2. – Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression. (...)

Extrait du Préambule à la Constitution de 1946

Au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine, le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. Il réaffirme solennellement les droits et libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République.

Il proclame, en outre, comme particulièrement nécessaires à notre temps, les principes politiques, économiques et sociaux ci-après :

La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme.

Tout homme persécuté en raison de son action en faveur de la liberté a droit d'asile sur les territoires de la République.

Chacun a le devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi. Nul ne peut être lésé, dans son travail ou son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances.

Tout homme peut défendre ses droits et ses intérêts par l'action syndicale et adhérer au syndicat de son choix.

Le droit de grève s'exerce dans le cadre des lois qui le réglementent.

Tout travailleur participe, par l'intermédiaire de ses délégués, à la détermination collective des conditions de travail ainsi qu'à la gestion des entreprises.

Tout bien, toute entreprise, dont l'exploitation a ou acquiert les caractères d'un service public national ou d'un monopole de fait, doit devenir la propriété de la collectivité.

La Nation assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement.

Elle garantit à tous, notamment à l'enfant, à la mère et aux vieux travailleurs, la protection de la santé, la sécurité matérielle, le repos et les loisirs. Tout être humain qui, en raison de son âge, de son état physique ou mental, de la situation économique, se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence.

La Nation proclame la solidarité et l'égalité de tous les Français devant les charges qui résultent des calamités nationales.

La Nation garantit l'égal accès de l'enfant et de l'adulte à l'instruction, à la formation professionnelle et à la culture. L'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'État.

La République française, fidèle à ses traditions, se conforme aux règles du droit public international. Elle n'entreprendra aucune guerre dans des vues de conquête et n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple.

Extrait du Préambule à la Constitution de 1958

On tente de tirer les leçons du combat contre le fascisme. C'est un texte formel qui prend acte philosophiquement des critiques de Marx. Il peut encore autoriser des injustices toutefois. On observe la naissance d'une société qui veut garantir la propriété privée et qui tente de lutter contre le **déséquilibre social**, c'est ce qu'on appelle la **démocratie**.

Claude Lefort (1924-) écrit en 1981 *L'instruction démocratique*, une critique de Marx. Il était trotskiste à la fin de la guerre, et très critique. Pour lui, Marx rate l'événement historique : l'invention démocratique. Celui-ci manque l'ensemble d'articles qui ne se contentent pas de garantir la propriété privée et qui ont pour fonction d'assigner au pouvoir politique des **limites** (art. 9 °C 1793). L'appareil qui décide du pouvoir exécutif est soumis à l'**examen** du peuple : il n'est plus d'emblée légitime. La loi protège de l'**arbitraire** de la puissance publique. Le droit établi est soumis à un **questionnement** perpétuel. Dès que le gouvernement fait quelque chose, il faut le comparer au droit : est-ce conforme ? L'exercice du pouvoir du magistrat doit être soumis à questionnement. Lefort parle de désintrication du pouvoir et du droit : c'est la **séparation des pouvoirs**. La démocratie est la forme politique dans laquelle l'exercice du pouvoir fait constamment **débat**.

À partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement.

Lefort

C'est un principe fondamental de justice et d'équité, mais moins confortable à penser.

La connaissance historique

Le mot histoire vient du terme grec historia qui signifie enquête, recherche, récit. Ce mot possède une ambiguïté que relève Raymond Aron (1905-1983) :

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.

Aron³⁶

En somme, l'objet de l'histoire, le travail de l'historien, c'est l'histoire, entendue comme l'enchaînement même des événements dans le temps. Nous présenterons ici la connaissance historique, et quelques difficultés que sa constitution rencontre. Il n'est pas question de faire l'histoire de l'histoire³⁷; nous tâcherons simplement de comprendre les présupposés de toute recherche historique : qu'est-ce qui fait le propre d'un récit historique ? En répondant à cette question nous mesurerons à quel point la connaissance de l'histoire est essentielle à l'établissement de l'humanité.

Plan du chapitre

La connaissance historique, 97

I - Le territoire de l'historien, 97

II - La connaissance historique dans l'histoire, 98

- 1 Histoire et objectivité, 98
- 2 Repenser le travail de l'historien, 99

III - La connaissance historique et la connaissance scientifique, 100

IV - Conclusion : le but de l'histoire, 101

I - Le territoire de l'historien

La nécessite d'une réflexion sur la nature propre du récit historique apparaît dès que le simple récit d'un **témoin** dévoile ses faiblesses ; certes, le témoin a vu ce qui s'est passé, mais (et c'est l'ambiguïté de tout témoignage) le fait même d'avoir vécu l'événement semble souvent empêcher le témoin de le comprendre. Le témoin est incapable d'expliquer ce qu'il a vu : il rapporte, il n'analyse pas ; il revit, il est resté comme figé dans le présent de l'événement, et ne peut prendre du **recul**. Que vaut alors son récit ? Partiel, partial, souvent confus, il n'éclaire rien. Or, il faut **analyser**, expliquer : telle est l'exigence qui rend possible la constitution du métier d'historien. En approfondissant la façon dont cette exigence se cherche elle-même, nous nous efforcerons de découvrir la nécessité qui l'anime.

Remarquons donc tout d'abord qu'un récit au passé, ou qui rapporte un fait passé, ne suffit pas à donner une connaissance historique : il n'est souvent qu'une histoire, parmi d'autres. L'histoire ne peut naître que si l'on cherche à appréhender, par une enquête, le passé en sa durée. Il ne s'agit pas de revivre le passé, mais de le **comprendre**, de retrouver le déroulement des événements, leurs enchaînements. Aussi l'historien ne cherche-t-il pas à expliquer la succession de **tous** les faits. Antoine-Augustin Cournot (1801-1877) le précise : la succession des éclipses, que la science étudie, n'intéresse pas l'historien, pas plus que ne l'intéresse la succession des faits hasardeux qui passionnent le curieux. Entre les phénomènes naturels, qui font l'objet de recherches comme celles de la physique, phénomènes qui se succèdent nécessairement et selon des lois constantes, et les faits imprévisibles, comme les résultats du tirage d'une loterie, on trouve un domaine propre, qui est celui de l'historien. Cela nous pousse alors à distinguer l'histoire et la science.

Ce qui fait la distinction essentielle de l'histoire et de la science, ce n'est pas que l'une embrasse la succession des

³⁶ La philosophie de l'histoire, 1946.

³⁷ Cette tâche-là est celle de l'historiographie.

événements dans le temps, tandis que l'autre s'occuperait de la systématisation des phénomènes, sans tenir compte du temps dans lequel ils s'accomplissent. La description d'un phénomène dont toutes les phases se succèdent et s'enchaînent nécessairement selon des lois que font connaître le raisonnement ou l'expérience, est du domaine de la science et non de l'histoire. La science décrit la succession des éclipses, la propagation d'une onde sonore, le cours d'une maladie qui passe par des phases régulières, et le nom d'histoire ne peut s'appliquer qu'abusivement à de semblables descriptions ; tandis que l'histoire intervient nécessairement (lorsque à défaut de renseignements historiques il y a lacune inévitable dans nos connaissances) là où nous voyons, non seulement que la théorie, dans son état d'imperfection actuelle, ne suffit pas pour expliquer les phénomènes, mais que même la théorie la plus parfaite exigerait encore le concours d'une donnée historique.

S'il n'y a pas d'histoire proprement dite là où tous les événements dérivent nécessairement et régulièrement les uns des autres, en vertu des lois constantes par lesquelles le système est régi, et sans concours accidentel d'influences étrangères au système que la théorie embrasse, il n'y a pas non plus d'histoire, dans le vrai sens du mot, pour une suite d'événements qui seraient sans aucune liaison entre eux. Ainsi les registres d'une loterie publique pourraient offrir une succession de coups singuliers, quelquefois piquants pour la curiosité, mais ne constitueraient pas une histoire : car les coups se succèdent sans s'enchaîner, sans que les premiers exercent aucune influence sur ceux qui les suivent, à peu près comme dans ces annales où les prêtres de l'antiquité avaient soin de consigner les monstruosités et les prodiges à mesure qu'ils venaient à leur connaissance. Tous ces événements merveilleux, sans liaison les uns avec les autres, ne peuvent former une histoire, dans le vrai sens du mot, quoiqu'ils se succèdent suivant un certain ordre chronologique.

Au contraire, à un jeu comme celui de trictrac, où chaque coup de dés, amené par des circonstances fortuites, influe néanmoins sur les résultats des coups suivants ; et à plus forte raison au jeu d'échecs, où la détermination réfléchie du joueur se substitue aux hasards du dé, de manière pourtant à ce que les idées du joueur, en se croisant avec celles de l'adversaire, donnent lieu à une multitude de rencontres accidentelles, on voit poindre les conditions d'un enchaînement historique.

Cournot, Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique, 1851

Le domaine de l'historien pourrait être appelé le domaine des événements, jamais totalement prévisibles, et pourtant jamais sans raison : l'enchaînement historique est celui où se mêlent hasard et nécessité, en un temps ouvert, propre à tout devenir humain. Comprendre l'événement c'est étudier cette temporalité historique où les libertés se rencontrent, et donc ne pas s'en tenir à l'événement, à ce qui surgit, ais chercher dans ce qui précède les déterminations qui le provoquent. Il serait alors possible de poser la question de la connaissance historique en termes de méthode : comment en effet mener à bien la rechercher permettant de comprendre les faits sans une règle ? Et quelle règle instaurer ?

II - La connaissance historique dans l'histoire

1 - Histoire et objectivité

Nous évoquerons brièvement ici un moment de l'histoire de l'histoire, afin de mieux présenter les difficultés qu'il y a à parler de l'histoire et de sa méthode, c'est-à-dire les difficultés qu'il y a, au fond, à concevoir l'histoire comme une science. En 1876 un groupe d'historiens se constitue autour d'une revue, *La Revue Historique*. Ce groupe forme l'école méthodique, qui va élaborer une conception de l'histoire tout à fait décisive : marquée par le positivisme, cette école considère qu'il est temps de donner à l'histoire la place centrale qui lui revient dans l'édifice des sciences ; l'histoire doit être fondée et reconnue comme discipline pleinement scientifique, c'est-à-dire rigoureusement objective, neutre. Le chef de file de cette école est Gabriel Monod (1844-1912).

Notre revue sera un recueil de science positive et de libre discussion, mais elle se renfermera dans le domaine des faits, et restera fermée aux théories politiques et philosophiques.

Monod

Tout est dit : l'historien n'est pas un philosophe, il s'en tient aux faits, c'est en cela qu'il est objectif. Il se contente de collecter et de critiquer des documents qui se rapportent aux faits. Cette conception de l'historie reprend en fait la pensée de Léopold von Ranke (1795-1886), un historien allemand. Celui-ci estime que l'historien ne juge pas ce qui s'est passé, il rend compte, de façon neutre, de ce qui a eu lieu. Pas de philosophie ou de politique ici : l'historien enregistre de façon passive les faits, ces faits s'organisent d'eux-mêmes, et l'historien consigne ce qui s'est révélé.

L'école méthodique prétend ainsi conduire une « étude impartiale et sympathique du passé ». Comment être impartial ? Il faut une méthode. En 1898 paraît une *Introduction aux Études historiques*, rédigée par Charles-Victor Langlois (1863-1929) et Charles Seignobos (1854-1942). Cet ouvrage s'accorde avec le

projet de *la Revue Historique*; « l'histoire, y lit-on, n'est que la mise en œuvre de documents » : l'historien doit **s'effacer** devant le document écrit, et il doit **s'en tenir** à ce type de document pour décrire le fait passé. Il faut donc avant tout classer, étiqueter les archives ; cela détermine tout le travail de l'historien. Le stock de documents concernant une époque étant limité, on sait dès le début de l'entreprise que les progrès de la science historique sont limités par là même : la connaissance historique, positivement, reste une connaissance relative aux documents que l'on possède, mais relative à ces documents seuls : la personnalité de l'historien n'interfère en rien dans l'établissement de sa connaissance puisqu'il s'efface. C'est ce qu'explique très bien Henri-Irénée Marrou (1904-1977) :

Feuilletons le parfait manuel de l'érudit positiviste, notre vieux compagnon le Langlois et Seignobos : à leurs yeux, l'histoire apparaît comme l'ensemble des « faits » que l'on dégage des documents ; elle existe, latente, mais déjà réelle, dans les documents, dès avant qu'intervienne le labeur de l'historien. Suivons la description des opérations techniques de celui-ci : l'historien trouve les documents puis procède à leur « toilette », c'est l'œuvre de la critique externe, « technique de nettoyage et de raccommodage » : on dépouille le bon grain de la balle et de la paille ; la critique d'interprétation dégage le témoignage dont une sévère « critique interne négative de sincérité et d'exactitude » détermine la valeur (Le témoin a-t-il pu se tromper ? A-t-il voulu nous tromper ? Etc) ; peu à peu s'accumulent dans nos fiches le pur froment des « faits » : l'historien n'a plus qu'à les rapporter avec exactitude et fidélité, s'effaçant derrière les témoignages reconnus valides.

Marrou, De la connaissance historique, 1954

Comment alors mener une étude sympathique ? D'après ces historiens il **suffit** d'être impartial : l'étude critique du document nous **conduit** pratiquement malgré nous à ce que nous ne pouvons manquer de constater : l'histoire de ce qui a eu lieu, histoire qui au fond, pour ces chercheurs, est **déjà faite**, **déjà écrite** ; il suffit de classer avec méthode des documents écrits : on ne peut manquer de la découvrir, telle quelle, déjà constituée. Marrou n'a pas de mal à critiquer les faiblesses de cette méthode, qu'il résume en une formule.

En un mot, l'historien ne construit pas l'histoire, il la retrouve : Collingwood, qui ne ménage pas ses sarcasmes à une telle conception de « la connaissance historique préfabriquée, qu'il n'y aurait qu'à ingurgiter et recracher », appelle cela « l'histoire faite avec des ciseaux et un pot de colle », scissors and paste. Ironie méritée, car rien n'est moins exact qu'une telle analyse, qui ne rend pas compte des démarches réelles de l'esprit de l'historien.

Une telle méthodologie n'aboutissait à rien moins qu'à dégrader l'histoire en érudition, et de fait c'est bien à cela qu'elle a conduit celui de ses théoriciens qui l'a pratiquement prise au sérieux, Charles-Victor Langlois qui, à la fin de sa carrière, n'osait plus composer de l'histoire, se contentant d'offrir à ses lecteurs un montage de textes (Ô naïveté, comme si le choix des témoignages retenus n'était pas déjà une redoutable intervention de la personnalité de l'auteur, avec ses orientations, ses préjugés, ses limites !).

Marrou, De la connaissance historique

Et de fait, il a bien fallu se réveiller de ce rêve d'une histoire objective : qu'observe-t-on, si l'on fait le bilan de l'école méthodique ? Il est certain que cette école a grandement contribué à jeter les bases de la critique rigoureuse des documents, mais il faut discuter sa prétention à l'impartialité. D'abord, La Revue Historique, qui se dit neutre et impartiale, « prend fait et cause pour la république opportuniste, approuve les gouvernements Ferry et Gambetta (...), s'engage résolument dans le combat anticlérical ». L'historien est présenté comme un scientifique neutre... mais sa tâche a un enjeu bien précis après la défaite de 1870.

Il s'agit de réveiller dans l'âme de la nation la conscience d'elle-même par la connaissance approfondie de son histoire.

Monod

Ainsi ces historiens soi-disant impartiaux décident-ils de la valeur des révolutions : on oppose celles qui doivent être louées (1789) à celles qu'il faut critiquer (1871). En fait, ces historiens sont pris dans le mouvement de l'histoire : « simultanément on fonde dans ce courant de pensée une discipline scientifique et l'on sécrète un discours idéologique »³8. Ainsi, par exemple, le célèbre manuel d'histoire d'Ernest Lavisse (1842-1922) publié en 1884 témoigne **aussi** (et peut-être d'abord) de l'époque à laquelle il a été composé. Il présente l'histoire en une galerie de portraits ; chaque souverain décide du cours des événements, et au cours du temps, à force de conflits simplifiés en conflits de personnes, ce qui se constitue malgré tout, c'est l'unité de la France... telle que la pense la IIIe République ! Qu'en est-il alors de l'objectivité de l'historien ? Il ne faut pas ici cacher la difficulté : ces remarques en effet semblent bien pouvoir être faites à propos de tous les livres d'histoire ; comment l'histoire pourrait-elle, au fond, gagner en rigueur ? Que valent les récits historiques ?

2 - Repenser le travail de l'historien

En 1929, Lucien Febvre (1878-1956) et Marc Bloch (1886-1944) fondent une revue, Les Annales

³⁸ Cette citation et celle du paragraphe précédent sont extraites des Écoles historiques, Guy Boudé et Hervé Martin, 1983.

d'histoire économique et sociale; autour de cette revue naît l'école des annales, qui va critiquer vigoureusement l'école méthodique: on lui reproche de réduire en fait la complexité des événements historiques. Contre cette histoire historisante, qui privilégie l'évocation des grands hommes politiques, il faut constituer une histoire plus interrogative, où l'on met l'accent sur l'importance de l'économie, des phénomènes de société comme le développement de l'industrie par exemple. Contre Langlois et Seignobos, l'école des annales affirme que le stock de documents n'est pas limité; on ne peut en effet s'en tenir simplement aux documents écrits: il faut avoir recours à tous les matériaux possibles (archéologiques, artistiques, etc); il ne s'agit plus simplement de rapporter des faits: l'exigence de l'historien est formulée d'un mot par Marc Bloch dans son ouvrage Le métier d'historien (1941):

Un mot, pour tout dire, illumine nos études : comprendre.

Bloch

C'est peut-être chez Fernand Braudel (1902-1985) que cette conception plus ouverte de l'histoire se dessine le mieux. Cet extrait montre à quel point l'historien doit étudier les différents rythmes du temps historique et ne pas s'en tenir à la surface, aux événements.

[Mon] livre se divise en trois parties, chacune étant en soi un essai d'explication.

La première met en cause une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler et à se transformer, faite bien souvent de retours insistants, de cycles sans fin recommencés. Je n'ai pas voulu négliger cette histoire-là, presque hors du temps, au contact des choses inanimées, ni me contenter, à son sujet, de ces traditionnelles introductions géographiques à l'histoire, inutilement placées au seuil de tant de livres, avec leurs paysages minéraux, leurs labours et leurs fleurs qu'on montre rapidement et dont ensuite il n'est plus jamais question, comme si les fleurs ne revenaient pas avec chaque printemps, comme si les troupeaux s'arrêtaient dans leurs déplacements, comme si les navires n'avaient pas à voguer sur une mer réelle, qui change avec les saisons.

Au-dessus de cette histoire immobile, une histoire lentement rythmée, on dirait volontiers, si l'expression n'avait pas été détournée de son sens plein, une histoire sociale, celle des groupes et des groupements. Comment ces vagues de fond soulèvent-elles l'ensemble de la vie méditerranéenne? Voilà ce que je me suis demandé dans la seconde partie de mon livre, en étudiant successivement les économies et les États, les sociétés, les civilisations, en essayant enfin, pour mieux éclairer ma conception de l'histoire, de montrer comment toutes ces forces de profondeur sont à l'œuvre dans le domaine complexe de la guerre. Car la guerre, nous le savons, n'est pas un pur domaine de responsabilités individuelles.

Troisième partie enfin, celle de l'histoire traditionnelle, si l'on veut de l'histoire à la dimension non de l'homme, mais de l'individu, l'histoire événementielle (...) : une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement. Une histoire à oscillations brèves, rapides, nerveuses. Ultra-sensible par définition, le moindre pas met en alerte tous ses instruments de mesure. Mais telle quelle, c'est la plus passionnante, la plus riche en humanité, la plus dangereuse aussi. Méfions-nous de cette histoire brûlante encore, telle que les contemporains l'ont sentie, décrite, vécue, au rythme de leur vie, brève comme la nôtre. Elle a la dimension de leurs colères, de leurs rêves et de leurs illusions. (...)

Ainsi sommes-nous arrivés à une décomposition de l'histoire en plans étagés. Ou, si l'on veut, à la distinction, dans le temps de l'histoire, d'un temps géographique, d'un temps social, d'un temps individuel. (...) C'est peut-être ce que l'on me pardonnera le moins, même si j'affirme (...), contre Ranke (...), que l'histoire-récit n'est pas une méthode ou la méthode objective par excellence, mais bien une philosophie de l'histoire, elle aussi.

Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Préface, 1949

Ce texte marque clairement que la réflexion sur l'histoire est inséparable d'une réflexion philosophique : toute histoire suppose toujours une interrogation sur le temps historique, et donc sur le devenir humain. Braudel s'oppose explicitement à Ranke : il s'agit bien de souligner que la réflexion de l'historien n'est pas celle d'un pur esprit, neutre et dégagé de son temps. Elle engage un sujet jeté dans son époque. Comment parler alors d'objectivité ?

III - La connaissance historique et la connaissance scientifique

Il nous faut comprendre que la prétention à l'objectivité ne peut être féconde si on la conçoit de façon trop étroite : l'historien, il faut le reconnaître, ne sera jamais absent de l'histoire qu'il écrit : quoique l'on fasse, c'est un sujet qui écrit l'histoire ; même s'il ne le fait pas au gré de sa fantaisie, en inventant, il ne le fera jamais non plus de façon absolument neutre. L'éclairage selon lequel paraît un événement varie selon les individus, les époques : l'événement n'est jamais compris en lui-même. Faut-il alors s'abandonner au scepticisme ? Non ; mais il faut cependant savoir reconnaître que la constitution d'une histoire rigoureuse ne cesse jamais de faire surgir de nouveaux problèmes. Ce caractère problématique de la connaissance historique est mis en valeur par Marrou :

L'histoire est le résultat de l'effort, en un sens créateur, par lequel l'historien, le sujet connaissant, établit (un)

rapport entre le passé qu'il évoque et le présent qui est le sien.

Marrou

Autrement dit, l'historien ne doit jamais oublier qu'il est un sujet historique ; il doit sans cesse mettre à l'épreuve ce qu'il avance : on voit qu'il ne s'agit pas de raconter n'importe quoi, mais bien plutôt de savoir « comparer son jugement avec celui d'autrui », remettre en cause sa propre réflexion, de façon à « penser en se mettant à la place de tout autre »³⁹. C'est seulement à cette condition que l'histoire pourra demeurer un savoir rigoureux, dont il nous faut comprendre (après avoir clairement distingué l'historien du physicien) la parenté essentielle avec le savoir scientifique. Dès que l'histoire prétend naïvement être une science elle devient, figée par le positivisme, une connaissance tout à fait approximative ; c'est cela que l'école des annales dénonce dans les prétentions de l'école méthodique à l'objectivité ; mais cela ne veut pas dire que l'historien renonce à toute rigueur, à toute objectivité. Febvre l'explique fort bien dans un texte célèbre.

Et voilà de quoi ébranler une doctrine si souvent enseignée naguère : « l'historien ne saurait choisir les faits. Choisir ? De quel droit ? Au nom de quel principe ? Choisir, la négation de l'œuvre scientifique... » - Mais toute l'histoire est choix.

Elle l'est, du fait même du hasard qui a détruit ici, et là sauvegardé les vestiges du passé. Elle l'est du fait de l'homme : dès que les documents abondent, il abrège, simplifie, met l'accent sur ceci, passe l'éponge sur cela. Elle l'est du fait, surtout, que l'historien crée ses matériaux ou, si l'on veut, les recrée : l'historien, qui ne va pas rôdant au hasard à travers le passé, comme un chiffonnier en quête de trouvailles, mais part avec, en tête, un dessein précis, un problème à résoudre, une hypothèse de travail à vérifier. Dire : « ce n'est point une attitude scientifique », n'est-ce pas montrer, simplement, que de la science, de ses conditions et de ses méthodes, on ne sait pas grand-chose ? L'histologiste mettant l'œil à l'oculaire de son microscope, saisirait-il donc d'une prise immédiate des faits bruts ? L'essentiel de son travail consiste à créer, pour ainsi dire, les objets de son observation, à l'aide de techniques souvent fort compliquées. Et puis, ces objets acquis, à « lire » ses coupes et ses préparations. Tâche singulièrement ardue ; car décrire ce qu'on voit, passe encore ; voir ce qu'il faut décrire, voilà le difficile.

Établir les faits et puis les mettre en œuvre... Eh oui, mais prenez garde : n'instituez pas ainsi une division du travail néfaste, une hiérarchie dangereuse. N'encouragez pas ceux qui, modestes et défiants en apparence, passifs et moutonniers en réalité, amassent des faits pour rien et puis, bras croisés, attendent éternellement que vienne l'homme capable de les assembler (...).

Élaborer un fait, c'est construire. Si l'on veut, c'est à une question fournir une réponse. Et s'il n'y a pas de question, il n'y a que du néant.

Febvre, Combats pour l'histoire, 1953

Febvre nous montre ici la parenté de l'étude historique avec l'étude scientifique. Comme tout scientifique, l'historien doit choisir, s'interroger, se méfier des illusions qui pourraient lui faire croire qu'il a trouvé, une fois pour toute, la vérité absolue. Il ne faut donc pas penser qu'une histoire critique est une histoire faite au hasard ; elle est aussi méthodique, mais elle sait méditer les limites de ses méthodes.

IV - Conclusion : le but de l'histoire

Il ne s'agit pas pour la connaissance historique de simplement rapporter les faits passés : il s'agit de comprendre l'homme et de l'aider à se comprendre, c'est-à-dire l'aider à mesurer le sens de son engagement dans la réalité historique. Nous dirons, en conclusion, que cela suppose trois exigences essentielles.

- D'abord, l'historien doit savoir **critiquer**. S'il est objectif, ça n'est pas parce qu'il saisit les faits de façon absolue, c'est parce qu'il sait interroger tous les faits, et parce qu'il ne cesse de s'interroger sur le sens de sa pratique.
- Ensuite, l'historien doit **comprendre**, c'est-à-dire ne jamais oublier que sa tâche n'est pas celle d'un spectateur désintéressé, mais qu'elle engage la position d'un sujet au sein d'une époque donnée. Comprendre, ça n'est pas en finir avec l'événement, c'est savoir en quoi on n'en a jamais fini avec la complexité des événements.
- ◆ Enfin, l'historien doit **interpréter**. Le fait lui-même n'a pas de sens, c'est le travail de l'historien qui lui donne sens.

Il revient à Nietzsche d'avoir montré à quel point le savoir historique est essentiel à la vie, et à quel point sa dégénérescence met en péril le sens même de l'existence humaine.

La vie a besoin des services de l'histoire, il est aussi nécessaire de s'en convaincre que de cette autre proposition qu'il faudra démontrer plus tard, à savoir que l'excès d'études historiques est nuisible aux vivants. L'histoire appartient au vivant sous trois rapports : elle lui appartient parce qu'il est actif et qu'il aspire ; parce qu'il conserve et qu'il vénère ; parce qu'il souffre et qu'il a besoin de délivrance. À cette trinité de rapports correspondent trois espèces d'histoire, s'il est

permis de distinguer, dans l'étude de l'histoire, un point de vue *monumental*, un point de vue *antiquaire* et un point de vue *critique*. (...)

Chacune des trois façons d'étudier l'histoire n'a de raison d'être que sur un seul terrain, sous un seul climat. Partout ailleurs ce n'est qu'ivraie envahissante et destructrice. Quand l'homme qui veut créer quelque chose de grand a besoin de prendre conseil du passé, il s'empare de celui-ci au moyen de l'histoire monumentale; quand, au contraire, il veut s'attarder à ce qui est convenu, à ce que la routine a admiré de tous temps, il s'occupe du passé en historien antiquaire. Celui-là seul que torture une angoisse du présent et qui, à tout prix, veut se débarrasser de son fardeau, celui-là seul ressent le besoin d'une histoire critique, c'est-à-dire d'une histoire qui juge et qui condamne. Bien des calamités viennent de ce que l'on transplante à la légère les organismes. Le critique sans angoisse; l'antiquaire sans piété; celui qui connaît le sublime sans pouvoir réaliser le sublime: voilà de ces plantes devenues étrangères à leur sol natif et qui à cause de cela ont dégénéré et tourné en ivraie.

Nietzsche, Seconde Considération intempestive, 1874

Ce que nous apprend Nietzsche, c'est que l'histoire n'est pas une connaissance vaine, qui ne concernerait que quelques curieux où quelques érudits : la philosophie a à cœur de montrer pourquoi et comment tout homme a besoin d'histoire : l'histoire est une connaissance sans laquelle l'homme ne sait comment vivre. Avoir compris cela, c'est aussi avoir compris comment doit travailler l'historien : il faut faire de l'histoire en vue de la vie. Reprenons ce que dit Nietzsche : trois types d'histoire sont nécessaire à l'homme, qui correspondent aux trois dimensions fondamentales de l'existence humaine : avenir, passé, présent.

- Tourné vers l'avenir, l'homme **agit** : il a besoin d'exemple, d'idéal : l'histoire **monumentale** est celle qui saura retracer les hauts faits qui l'encourageront et le guideront.
- D'un autre côté, tourné vers le lieu d'où il vient, vers son passé, l'homme cherche un appui, qui l'aidera à habiter le monde ; l'homme vénère et conserve. Sans l'histoire antiquaire, il perdrait toute mémoire, toute conscience, et serait incapable de se situer.
- Enfin, cela ne veut pas dire qu'il faut s'en tenir au passé : l'homme en effet tire de la conscience qu'il a du monde la certitude de sa fragilité : il **souffre** l'angoisse du présent, mais cherche à dépasser ses souffrances ; il lui fait alors, en une histoire **critique**, juger le temps passé, le dépasser, le comprendre comme révolu, pour pouvoir espérer et agir librement, dans le présent de sa présence au monde.

Trois domaines, trois fonctions de l'histoire sans lesquelles l'homme est perdu dans le devenir, il perd tout appui. Il est un risque pourtant, au sein de toute connaissance historique, un risque qui naît de la prétention qu'a l'histoire à devenir science (ce risque est celui d'une histoire devenue positiviste, il est illustré très clairement par l'école méthodique) ; tout se passe comme si, dans ce cas, l'histoire était étudiée pour ellemême ; elle se développe de façon excessive parce que l'historien **oublie** ce pour quoi il doit travailler, les finalités de sa pratique, bref, il oublie ce que Nietzsche appelle la vie. La connaissance historique perd alors tout son sens, et cela peut être dangereux.

- ◆ Ainsi celui qui voulait agir, s'il oublie pourquoi il lui faut agir, ne fera que singer stérilement les hauts faits que rapportera de plus en plus systématiquement l'histoire monumentale, devenue vague galerie de portraits : il va se heurter à sa médiocrité, ne sera qu'un pâle imitateur, et va désespérer.
- D'un autre côté, l'homme qui a besoin de l'histoire antiquaire, s'il oublie pourquoi il a besoin de cette histoire, va la pratiquer pour elle-même, comme si elle était une fin en soi : il souhaite de plus en plus conserver, mais ne sait plus pourquoi il faut conserver, il perd alors toute piété, il amasse, en vrac, de multiples informations qu'il ne sait trier : « on assiste au spectacle répugnant d'une aveugle soif de collection d'une accumulation infatigable de tous les vestiges d'autrefois » (Nietzsche). Bref, on garde tout, **parce qu'on ne sait pas** pourquoi l'on garde : en ce sens (dans le doute) tout mérite alors d'être conservé, tout se vaut : tout est égal, et plus rien ne peut être distingué.
- Enfin, l'homme qui s'engage dans une histoire critique tend à penser, s'il oublie simplement ses angoisses, son présent, que tout est critiquable : il croit dominer la situation, perdre ses inquiétudes, et s'égare en fait dans un travail qui aboutit à établir de plus en plus sûrement une position désespérée : tout est vain.

On voit la leçon qu'il faut tirer de ce texte : l'histoire n'est jamais achevée, elle est sans cesse à reprendre, à réécrire. Ainsi ne fait-on jamais l'histoire que de son présent ; cela ne fait pas de l'histoire une activité vaine, cela suppose au contraire qu'on ne puisse comprendre son présent sans la connaissance de l'histoire.

La science face au vivant

L'étude du vivant pose un certain nombre de problèmes aux scientifiques : comment comprendre en effet l'autonomie relative de l'organisme, le fait qu'il soit capable, un certain temps, de se maintenir lui-même dans son état ? Une pierre, inanimée, ne soutient en rien son être : tout être vivant, du brin d'herbe au grand mammifère, semble capable au contraire de pourvoir à sa continuation. Comment exprimer le propre de tout être vivant ?

Nous dirons d'abord que le vivant est ce qui est en vie : mais le terme de « vie » est extrêmement incertain. Comment isoler quelque chose d'observable qui soit « la vie » ? La biologie, la physiologie, ne peuvent se constituer comme science que si, d'abord, elles renoncent à interroger l'être de la vie, et se bornent, dans une attitude positiviste, mais aussi comme toute science, à ne parler que de ce qui est expérimentable : il leur faut donc se contenter d'étudier les conditions selon lesquelles un être est vivant, c'est-à-dire la façon dont un **organisme** est constitué. L'étude du vivant est ainsi toujours l'étude d'un organisme. Quelles difficultés cela comporte-t-il ? Bernard, en grand physiologiste, remarque et souligne la spécificité du vivant.

Il est très vrai que la vie n'introduit absolument aucune différence dans la méthode scientifique expérimentale qui doit être appliquée à l'étude des phénomènes physiologiques et que, sous ce rapport, les sciences physiologiques et les sciences physico-chimiques reposent exactement sur les mêmes principes d'investigation. Mais cependant il faut reconnaître que le déterminisme dans les phénomènes de la vie est non seulement un déterminisme très complexe, mais que c'est en même temps un déterminisme qui est harmoniquement hiérarchisé. De telle sorte que les phénomènes physiologiques complexes sont constitués par une série de phénomènes plus simples qui se déterminent les uns les autres en s'associant ou se combinant pour un but final commun. (...) Ainsi les organes musculaires et nerveux entretiennent l'activité des organes qui préparent le sang; mais le sang à son tour nourrit les organes qui le produisent. Il y a là une solidarité organique ou sociale qui entretient une sorte de mouvement perpétuel, jusqu'à ce que le dérangement ou la cessation d'action d'un élément vital nécessaire ait rompu l'équilibre ou amené un trouble ou un arrêt dans le jeu de la machine animale.

Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale

Ce texte est au fond paradoxal : d'une part en effet Bernard affirme qu'il n'y a aucune différence entre l'étude du vivant (la physiologie) et l'étude d'un phénomène physico-chimique, et d'autre part il affirme pourtant la profonde originalité du phénomène vital. Cela rend compte de l'étonnement que ne manque jamais de ressentir celui qui s'attache à décrire et comprendre le vivant : tout semble coordonnée en vue d'un but final : comme si une intention organisait de l'intérieur de l'organisme, sa maintenance, sa survie.

Dans tout être vivant, il y a une idée créatrice qui se manifeste et se développe par l'organisation.

Bernard

Quel est le statut de cette idée créatrice ? Le scientifique peut-il accepter de se laisser guider par une idée ? Peut-elle faire l'objet d'une investigation ? Du même mouvement, nous pourrons nous demander ce qui fait l'originalité de la biologie.

Plan du chapitre

La science face au vivant, 103

- I L'étude du vivant et la question de la finalité, 104
 - 1 Le modèle mécanique, 104
 - 2 Le caractère propre aux êtres vivants, 104
 - 3 Penser la finalité, 105
- II Hasard et évolution, 106
 - 1 Lamarck, 106
 - 2 La critique du lamarckisme et le changement de modèle en biologie, 106
 - 3 De nouvelles apories, 107
- III Conclusion: biologie et technologie, 108

La science face au vivant

I - L'étude du vivant et la question de la finalité

1 - Le modèle mécanique

La seule façon de comprendre la finalité qui est à l'œuvre dans le vivant, c'est de prendre un modèle qui permettrait de la représenter. Le premier modèle auquel Descartes pense est construit par une analogie : de la même façon que la machine tient sa cohérence de celui qui l'a conçue, de la même façon le vivant tient sa finalité interne de son auteur, Dieu.

... [tout cela] ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.

Descartes, Discours de la méthode, 5

Comme on le voit, la ressemblance est simple : elle n'accorde au fond aucune originalité essentielle au vivant : celui-ci est explicable à l'aide des seules lois du mécanisme. Or il n'est pas possible de comparer machine et vivant sans tomber sur un certain nombre d'énigmes, que la science biologique semble devoir, si elle veut garder son identité, percer à jour. Kant a dressé un constat tout à fait clair des différences qu'il y a entre machine et organisme.

Dans une montre une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; certes une partie existe pour une autre, mais ce n'est pas par cette autre partie qu'elle existe. C'est pourquoi la cause productrice de celles-ci et de leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais en dehors d'elle dans un être, qui d'après des Idées peut réaliser un tout possible par sa causalité. C'est pourquoi aussi dans une montre un rouage ne peut en produire un autre et encore moins une montre d'autres montres, en sorte qu'à cet effet elle utiliserait (elle organiserait) d'autres matières ; c'est pourquoi elle ne remplace pas d'elle-même les parties, qui lui ont été ôtées, ni ne corrige leurs défauts dans la première formation par l'intervention des autres parties, ou se répare elle-même, lorsqu'elle est déréglée : or tout cela nous pouvons en revanche l'attendre de la nature organisée. Ainsi un être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une force motrice ; mais l'être organisé possède en soi une énergie formatrice qu'il communique aux matériaux, qui ne la possèdent pas (il les organise) : il s'agit ainsi d'une énergie formatrice qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par la seule faculté de mouvoir (le mécanisme).

Kant, Critique de la faculté de juger, II, Section 1, §65

Le rappel à l'ordre de Kant est clair : il ne faut pas négliger la spécificité du vivant, c'est-à-dire la finalité que l'ont peut y voir à l'œuvre, de façon immanente.

2 - Le caractère propre aux êtres vivants

Ce qu'il faut expliquer, c'est ce que Kant remarque fort bien : que l'organisme s'organise de luimême. Jacques Monod (1910-1976) prend dans *Le Hasard et la nécessité* (1970) l'exemple de l'œil humain.

Rappelons l'exemple de l'appareil photographique : si nous admettons que l'existence de cet objet réalise le « projet » de capter des images, nous devons de toute évidence admettre qu'un « projet » semblable s'accomplit dans l'émergence de l'œil d'un vertébré.

Monod

L'organe est un ensemble structuré par un projet, qui trouve sa place dans un projet plus vaste, celui de l'organisme, lui-même tout entier orienté en vue d'un seul but, semble-t-il : la reproduction de l'organisme, la continuation de l'espèce. Une **finalité** est ici partout susceptible d'être imaginée ; c'est ce que Monod appelle le caractère téléonomique (du grec τελοσ, le but, la fin) des êtres vivants.

Nous choisirons de définir le projet téléonomique essentiel (du vivant) comme consistant dans la transmission, d'une génération à l'autre, du contenu d'invariance caractéristique de l'espèce.

Monod

Or cela a posé longtemps un problème à la biologie. Comme science, elle **refuse** tout type d'explication par la finalité : demander pourquoi ne rime à rien pour le positivisme qui anime le projet scientifique. Parler d'un caractère téléonomique semble nous faire quitter le domaine d'objectivité que la science ouvre : comment en effet expérimenter un tel projet ? On imagine ainsi le genre de remarque que l'on fera au biologiste. Bon, si je dis que l'œil est fait **pour** voir, et alors ? Quelle connaissance cela me donne-t-il ? Et

comment le prouverai-je ? Il ne s'agit pas de rechercher ce pourquoi l'œil est fait, mais bien **comment** il est fait. Nous ne saurons jamais ce qu'il en est de votre pourquoi, s'il est un effet du hasard ou de la nécessité. Ces considérations sont stériles (elles ne débouchent que sur des évidences) et ne concernent en rien le scientifique, tout entier occupé à l'observation des faits.

Ce refus de l'explication par les causes finales semble donc empêcher de considérer comme scientifique la recherche qui s'oriente vers la notion de projets. Pourtant, comment observer un organisme sans songer à ces projets ? Monod explique fort bien que la biologie s'est constituée autour de cette difficulté.

L'objectivité (qui nous oblige à renoncer à la notion de cause finale en science) cependant nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que, dans leurs structures et performances, ils réalisent et poursuivent un projet. Il y a donc là, au moins en apparence, une contradiction épistémologique profonde. Le problème central de la biologie, c'est cette contradiction elle-même, qu'il s'agit de résoudre si elle n'est qu'apparente, ou de prouver radicalement insoluble si en vérité il en est bien ainsi.

Monod

3 - Penser la finalité

Il revient à Kant d'avoir montré le plus clairement que le biologiste, même s'il ne sait que faire de la finalité, ne peut pourtant s'en passer.

Ceux qui dissèquent les végétaux et les animaux pour explorer leur structure et pour pouvoir comprendre les fondements et les finalités de telles parties qui leur ont été données, ainsi que les raisons d'une telle disposition et liaison de ces parties, c'est-à-dire précisément cette forme interne, admettent nécessairement cette maxime : que rien dans une telle créature n'est gratuit, et ils donnent à cette maxime la même valeur qu'au principe de la doctrine générale de la nature : rien n'arrive *au hasard*. En fait, ils ne peuvent pas plus renoncer à ce principe téléologique qu'au principe physique universel, parce que, de même que l'abandon de ce principe supprimerait l'expérience en général, de même l'abandon du principe téléologique supprimerait le fil conducteur pour l'observation d'une espèce de chose naturelle.

Kant, Critique de la faculté de juger

Ce que dit Kant est précieux : qui en effet pourrait observer un organe s'il ne présupposait, comme **fil conducteur** pour sa recherche, que chaque élément de cet organe a une **fonction**, sert bien à quelque chose, et n'est pas venu là par hasard ? Il est vrai que je n'apprends rien en disant que l'œil est fait pour voir, mais comment mener à bien l'observation de l'œil sans **présupposer** cela ? Kant annonce ainsi qu'il faut une **maxime** pour apprécier la finalité des êtres organisés.

Un produit organisé de la nature est un produit dans lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen. Rien en lui n'est gratuit, sans fin, ou imputable à un mécanisme naturel aveugle.

Kant

Chaque organisme et chaque organe est réciproquement fin et moyen ; qu'est-ce à dire ? L'explication se meut ici en un cercle : si par exemple on repense à l'œil, nous dirons d'une part qu'il est fin dans la mesure où tout l'organisme permet à cet œil de remplir sa fonction, et moyen dans la mesure où le fonctionnement de cet œil permet à l'organisme d'assurer son maintien en vie. C'est cette réciprocité que Bernard avait en vue dans le premier texte.

Les organes musculaires et nerveux entretiennent l'activité des organes qui préparent le sang ; mais le sang à son tour nourrit les organes qui le produisent.

Bernard

Ainsi tout a une fonction dans l'organisme. Cela me permet-il d'affirmer grâce à cela que c'est effectivement la fonction qui crée l'organe ? Certainement pas, dira Kant : il n'y a là qu'un **principe régulateur**, une simple maxime, qui ne me permet pas de conclure sur ce qui dépasse l'expérience possible : ainsi, s'il est vrai que je ne peux comprendre un œil si je ne présuppose qu'il est fait pour voir, il est vrai **aussi** que cela ne m'assure pas du tout qu'il est **effectivement** produit d'après une telle cause finale, et que cet œil ne peut être le produit d'un pur hasard. La maxime est un guide pour la recherche, elle ne me fournit aucun connaissance à proprement parler. On ne peut se passer de cette maxime en biologie, mais elle ne permet pas de conclure sur ce qui dépasse l'expérience possible. Autrement dit :

Aucune raison humaine ne peut espérer comprendre la production ne serait-ce que d'un brin d'herbe à partir de simples causes mécaniques (jouant sans but précis).

Kant

Il formule une simple constat ; mais par là, nous ne pouvons prétendre connaître la raison de la

La science face au vivant

production de tel ou tel organisme. En somme : comprendre la fonction me permet de comprendre l'organe : cela est une maxime. Mais cela ne veut pas dire : la fonction crée l'organe. Il peut être intéressant de voir comment certains sont tombés dans cette illusion (prétendre conclure là où l'on doit simplement se guider), et la façon dont leurs tentatives se sont interrompues. Nous découvrirons par exemple une telle erreur concernant les principes dans la physiologie de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829).

II - Hasard et évolution

1 - Lamarck

La question qui est posée à la biologie se retrouve à tous les moments de l'histoire de cette discipline. Nous prendrons ici l'exemple des théories de l'évolution. La circularité (réciprocité moyen / fin) qui se trouve au sein de tout organisme fait que la question de l'origine des espèces est une question caractéristique de la biologie. Lorsqu'il s'agit de l'origine d'un massif montagneux, par exemple, la question classiquement traitée de la sorte : d'abord telle roche, puis est survenu, par hasard, tel ou tel bouleversement, puis les alluvions se sont déposées, etc. Comment expliquer l'évolution des espèces ? Ici le hasard ne semble pas suffire : il faut rendre compte aussi de l'adaptation plus ou moins grande de l'espèce à son milieu.

En 1809, Lamarck publie *La philosophie zoologique*, ouvrage dans lequel il prend position de façon tout à fait décisive : l'évolution des espèces est due à l'habitude. Il est connu en effet que, plus on se sert d'un organe, plus il se développe (et à l'inverse, que plus un organe est délaissé, plus il s'atrophie). Lamarck s'appuie sur cette observation pour affirmer que les variations dans la nature de l'organe sont transmises aux générations suivantes, et de la sorte l'espèce évolue. Ainsi, si la taupe est aveugle, c'est simplement parce que depuis un certain moment X, fort éloigné de nous, elle n'a plus besoin de se servir de ses yeux, et que ceux-ci, en conséquence, se sont petit à petit, de génération en génération, dégradés. Il faut donc rendre compte des changements d'habitude pour comprendre les évolutions des espèces.

De grands changements dans les circonstances amènent, pour les animaux, de grands changements dans leurs besoins et de pareils changements dans les besoins en amènent nécessairement dans les actions. Or, si les nouveaux besoins deviennent constants et très durables, les animaux prennent alors de nouvelles habitudes qui sont aussi durables que les besoins qui les ont fait naître.

Lamarck

Cette explication, qui semble fort simple et évidente, présuppose en fait que soit accepté le principe selon lequel c'est la fonction qui crée l'organe.

Ce ne sont pas les organes, c'est-à-dire la nature et la forme des parties du corps d'un animal, qui ont donné lieu à ses habitudes et à ses facultés particulières, mais ce sont, au contraire, ses habitudes, sa manière de vivre et les circonstances dans lesquelles se sont rencontrés les individus qui ont, avec le temps, constitué la forme de son corps, le nombre et l'état de ses organes, enfin les facultés dont il jouit.

Lamarck

Deux lois font le cœur de la pensée de Lamarck : d'une part celle d'après laquelle c'est l'habitude qui fait l'organe, et le forme, et d'autre part celle d'après laquelle chaque modification acquise est transmise lors de la reproduction à l'individu suivant. C'est sur cette seconde loi que la pensée de Lamarck est réfutée.

2 - La critique du lamarckisme et le changement de modèle en biologie

Toute la philosophie zoologique de Lamarck suppose que l'on systématise un principe : celui de l'hérédité des caractères acquis. Or ce principe est aujourd'hui devenu inacceptable. Voici ce qu'écrivait à ce sujet François Jacob (1920-) dans la *Logique du vivant* (1970).

Aucune des prétendues transmissions des caractères acquis ne résistent à l'analyse. Aucun des organismes mutilés de génération en génération n'engendre une génération elle-même mutilée. On peut bien, dès leur naissance, couper systématiquement la queue de tous les souriceaux d'une lignée : après cinq générations, les centaines de petites souris formées possèdent toujours une queue normale et en moyenne celle-ci a la même longueur que celle des ancêtres. Ce qui peut arriver à un individu n'influe pas sur sa descendance.

Jacob

Nous pourrions dire en somme que Lamarck s'est rendu coupable d'une simple erreur : croire pouvoir connaître là où il ne faisait que penser. Le principe qui permet d'analyser le vivant (rien ne survient dans l'organisme par hasard) risque de me perdre si je le prends pour un principe constitutif, alors qu'il n'est que régulateur, et n'a de valeur que comme maxime.

Le mérite de Lamarck, c'est de nous pousser à comprendre le vivant en son plus extrême secret. Il ne s'agit plus ici de parler d'automate ou de montre, il faut parler du vivant en comprenant si et comment l'information nécessaire à la (re)production de l'organisme est transmise d'un individu à l'autre, comment cette information peut varier, comment autrement dit se maintient et évolue le codage génétique de l'espèce. Cela ne veut pas dire que Lamarck a raison, cela veut dire que son erreur nous invite à changer de modèle : le vivant, c'est d'abord une prodigieuse machine à traiter de l'information. C'est cela que devine, peut-être, Lamarck, c'est cela que la biologie contemporaine s'efforce de comprendre. Au fond, ce qu'il faut penser de prime abord, ça n'est pas la variation de l'espèce, c'est sa prodigieuse stabilité, l'invariance des mécanismes de la reproduction : c'est sur le fond d'un traitement nécessaire et strictement invariant de l'information que des accidents peuvent surgir. La biologie devient une méditation de la rencontre entre hasard et nécessité; elle est alors fondamentalement biologie génétique. La génétique découvre au cœur du vivant un mécanisme nécessaire et aveugle, qui range au hasard des protéines au sein de molécules complexes dont la principe, l'acide désoxyribonucléique (ADN) peut être comparée à une bande magnétique. C'est sur ce « support » qu'est codé l'essentiel du matériel biochimique qui fait l'individu biologique. Il est important de comprendre cependant qu'à la différence d'une bande magnétique, qui conserve des signaux dont le sens a été déterminé au préalable, la chaîne des protéines ne devient message qu'après son codage sur l'ADN et n'a de sens que de façon complétement hasardeuse.

Il faut donc admettre que la séquence « au hasard » de chaque protéine est en fait reproduite, des milliers ou des millions de fois dans chaque organisme, chaque cellule, à chaque génération, par un mécanisme de haute fidélité qui assure l'invariance des structures.

Monod

Le message qui est au cœur du vivant, qui semble avoir été écrit au hasard, c'est cela qu'il faut apprendre à lire : c'est de lui que l'on pourra apprendre comment des molécules s'assemblent afin de générer un œil, par exemple.

Hasard capté, conservé, reproduit par la machinerie de l'invariance et ainsi converti en ordre, règle, nécessité. D'un jeu totalement aveugle, tout, par définition, peut sortir, y compris la vision même.

Monod

Face à l'évolution, la biologie moderne médite alors le rôle important... du hasard : c'est une brusque mutation hasardeuse, un accident, qui provoque l'évolution de l'espèce, qui bouleverse le message qui ne devait pas changer. La mutation intervient non pas dans le changement des habitudes, mais dans le codage des informations qui sont transmises lors de la reproduction. Ce nouveau principe doit être compris : il ne résout pas tout, il permet de mesure de façon plus précise,par des lois statistiques, les variations qui interviennent au cœur du vivant.

3 - De nouvelles apories

La biologie contemporaine donne donc bien plutôt raison à Charles Darwin (1809-1882) qu'à Lamarck. Darwin, en effet, dans *L'évolution des espèces* (1859), proposa une théorie de l'évolution qui est tout à fait dominée par l'idée de hasard. Entre les individus d'une même espèce, des différences surgissent : elles rendent certains individus plus aptes à survivre que d'autres. Ce sont ceux-là qui se reproduiront et feront évoluer l'espèce ; l'habitude en somme ne fait rien à l'affaire.

Il me semble qu'il n'y a pas plus de dessein préconçu, dans la variation des êtres organisés, et dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction des vents!

Darwin

Cette théorie, qui fait encore l'objet de nombreux débats, ne heurte pas de front la pensée née de la génétique, et même s'accorde assez bien avec elle. Le généticien dirait bien aussi que tout dans le vivant s'est révélé livré au hasard.

Longtemps le biologiste s'est trouvé devant la téléologie comme auprès d'une femme dont il ne peut se passer, mais en compagnie de qui il ne veut pas être vu en public. À cette liaison cachée, le concept de programme donne maintenant un statut légal. La biologie moderne a l'ambition d'interpréter les propriétés de l'organisme par la structure des

La science face au vivant

molécules qui le constituent. En ce sens, elle correspond à un nouvel âge du mécanisme. Le programme représente un modèle emprunté aux calculatrices électroniques. Il assimile le matériel génétique d'un œuf à la bande magnétique d'un ordinateur. Il évoque une série d'opérations à effectuer, la rigidité de leur succession dans le temps, le dessein qui les sous-tend. En fait, les deux sortes de programmes diffèrent à bien des égards. D'abord (...) l'un se modifie à volonté, l'autre non : dans un programme magnétique, l'information s'ajoute ou s'efface en fonction des résultats obtenus; la structure nucléique au contraire n'est pas accessible à l'expérience acquise et reste invariante à travers les générations. Les deux programmes diffèrent aussi par leur rôle et par les relations qu'ils entretiennent avec les organes d'exécution. Les instructions de la machine ne portent pas sur ses structures physiques ou sur les pièces qui la composent. Celles de l'organisme, au contraire, déterminent la production de ses propres constituants, c'est-à-dire des organes chargés d'exécuter le programme. Même si l'on construisait une machine capable de se reproduire, elle ne formerait que des copies de ce qu'elle est elle-même au moment de les produire. Toute machine s'use à la longue. Peu à peu les filles deviendraient nécessairement un peu moins parfaites que les mères. En quelques générations, le système dériverait chaque fois un peu plus vers le désordre statistique. La lignée serait vouée à la mort. Reproduire un être vivant, au contraire, ce n'est pas recopier le parent tel qu'il est au moment de la procréation. C'est créer un nouvel être. C'est mettre en route, à partir d'un état initial, une série d'événements qui conduisent à l'état des parents. Chaque génération repart, non de zéro, mais du minimum vital, c'est-à-dire de la cellule.

Jacob, La logique du vivant

Il est intéressant de comparer ce texte à celui de Kant, qui répondait à Descartes, en précisant la différence qu'il y avait entre une machine et un organisme. La difficulté demeure, cependant : le vivant n'a pas livré tous ses secrets. Certes, le modèle a changé, mais pour autant la question se pose toujours de façon tout aussi difficile. Jacob explique bien que le vivant lutte contre une dégradation, qui a été conçue à l'aide du **principe d'entropie** : tout système tend vers un désordre statistique, toutes les différences entre les niveaux d'énergie tendent à s'égaliser (exemple : la vitesse avec laquelle une casserole remplie d'eau chaude, dans une pièce froide, voit sa chaleur se disperser et sa température s'égaliser à celle de la pièce) ; comment comprendre le défi que représente le « mécanisme » de la reproduction ? Chaque naissance d'un nouvel organisme pose la question même de l'origine de la vie.

Il demeure en effet une grande question : comment passe-t-on d'une chaîne de protéines à un message ? Il faut que la chaîne de protéines soit traduite. Cette traduction rend possible la production des molécules qui composent l'organisme. Or parmi ces molécules on trouve celles qui rendent possibles la traduction ! Nous retrouvons ici un **cercle** que nous avions déjà rencontré dans l'organisme.

Le code ne peut être traduit que par des produits de traduction. (...) Quand et comment cette boucle s'est-elle fermée sur elle-même ?

Monod

Il nous est possible de penser que le brin d'herbe est produit par hasard, mais par là nous ne savons toujours pas comment penser ce qu'est l'origine de la vie.

III - Conclusion : biologie et technologie

La question de l'accord de notre connaissance avec ce qui est est toujours ouverte ; ici elle est posée dans le développement même de la recherche la plus techniquement assistée. Le chercher ne cesse en effet de rencontrer l'étranger cercle qui fait le propre de l'organisme, la question de la raison de cet ordre mystérieux que l'on trouve au cœur du vivant. Dans l'organisme, n l'information se trouve modifiée par ce qui la transmet, des effets de feed-back font que la modification biochimique que commande un marqueur chimique affectant l'organisme rejaillit sur ce marqueur même. La « machine du vivant » est fort complexe, elle s'auto-régule de la façon la plus subtile.

Si l'on pense à ce que nous apprennent les phénomènes d'auto-régulation, il est possible alors de remarquer qu'un **changement** semble s'être opéré, un renversement : ces phénomènes sont en effet observés en biologie, mais aussi en physique, comme en mécanique ; en fait, tout se passe comme si c'étaient les **machines**, à présent, que nous pensions à l'image du vivant. Ainsi se développe la **cybernétique**, qui est précisément l'étude de la façon dont une information est traitée et modifiée par l'effet même qu'elle contribue à rendre possible. Il nous faut comprendre ce qu'engage l'apparition de cette nouvelle discipline, c'est-à-dire le bouleversement qu'elle provoque dans la saisie du vivant (l'organisme) et du mécanique (de l'inanimé).

Remarquons tout d'abord qu'au fond nous retrouvons ici ce que signalaient déjà les textes de Bernard (et son caractère paradoxal) et de Descartes : le projet scientifique tend à **réduire** la différence entre animé et inanimé. Que valent alors les rappels à l'ordre de Kant (l'exemple de la montre) et de Jacob, qui tous les deux nous encouragent à ne pas perdre de vue la spécificité du vivant, en distinguant la machine (montre ou

ordinateur) de l'être vivant?

Le monde scientifique devient monde cybernétique. Le projet cybernétique du monde suppose, dans sa saisie préalable, que la caractéristique fondamentale de tous les processus calculables du monde soit la commande. La commande d'un processus par un autre est rendue possible par la transmission d'une information. Dans la mesure où le processus commandé renvoie des messages à celui qui le commande et ainsi l'informe, la commande a le caractère de la rétroaction des informations.

La régulation dans les deux sens des processus en rapport mutuel s'accomplit dans un mouvement circulaire. C'est pourquoi la circularité de la régulation est le caractère fondamental du monde que projette la cybernétique. Sur elle repose la possibilité de l'autorégulation, l'automatisation d'un système moteur. Dans la représentation du monde par la cybernétique, la différence entre les machines automatiques et les êtres vivants est abolie. Elle est neutralisée par le processus de l'information qui ne fait pas de différence. Le projet cybernétique du monde (...) rend possible que le monde de l'inanimé soit soumis à un calcul généralement équivalent, et en ce sens universel, à un calcul, c'est-à-dire à une maîtrise.

Heidegger, La provenance de l'art et la destination de la pensée, 1967

Ainsi, le paradoxe qu'affronte la biologie de nos jours et depuis sa naissance, c'est que son travail, qui cherche à saisir la spécificité du vivant, tend toujours à réduire de plus en plus l'écart entre le vivant et l'inanimé, et par là remet en cause l'idée même d'une biologie. Ce paradoxe se fait cruellement sentir notamment à propos des questions qui sont soulevées par la recherche concernant le matériel génétique de l'humanité. Chercher à comprendre comment le code génétique humain est constitué, c'est chercher non pas à comprendre l'homme, non pas même peut-être à comprendre un organisme vivant, mais chercher à découvrir un système particulièrement complexe de traitement de l'information. Le risque ici semble bien être celui qu'un oubli : que devient ici la spécificité du vivant ? Que devient la biologie ?

En interrogeant de la sorte la biologie, c'est aussi l'emprise paradoxale de l'homme sur le monde que nous mettons en question, emprise qui semble tout à fait capable de se retourner contre lui.

Annexe

Index des textes	
Introduction à la philosophie	2
Merleau-Ponty, Le Visible et l'Invisible, 1964	4
Platon, Lachès (vers -395), trad. Émile Chambry	7
Platon, Apologie de Socrate, vers -390, trad. Émile Chambry	8
Platon, La République, Livre VII (vers -385), trad. Émile Chambry	12
L'existence et le temps	14
Sartre, Le Sursis, 1945, tome II des Chemins de la liberté	14
Lavelle, Du temps et de l'éternité, 1945	15
Aristote, Physique, Livre IV	17
Heidegger, L'être et le temps	20
Camus, Le Mythe de Sisyphe, 1942	20
Pascal, Pensées, éd. Brunschvicg, 233	22
Rousseau, Rêveries du promeneur solitaire, promenade 5, 1777	23
Le sujet et le langage	24
Locke, Essai sur l'entendement humain, 1689, Livre II, chapitre 27, trad. É. Balibar	29
Bergson, L'énergie spirituelle, 1911	30
Descartes, Méditations métaphysiques, 1641, Seconde méditation	31
Hume, Traité de la nature humaine, 1739	33
Kant, Critique de la raison pure, 1781	36
Nietzsche, La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque / Textes posthumes	36
Bergson, Le rire, 1900	37
Hegel, Philosophie de l'esprit, 1867 (cours de 1817 à 1865)	39
Descartes, Lettre du 23 Novembre 1646 au Marquis de Newcastle	39
Chomsky, Le langage et la pensée, 1968	41
Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, 1949	42
Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1762	43
Sartre, L'être et le néant, 1943	47
Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, 1945	48
Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » in Essais de psychanalyse appliquée, 1933	52
Alain, Éléments de philosophie, 1941	53
Merleau-Ponty, Sens et non-sens, 1966	54
Commentaire des Opuscules sur l'histoire de Kant	55
La culture	59
Platon, Protagoras, trad. Émile Chambry	61
Alain, Système des Beaux-Arts, 1926	64
Bergson, La pensée et le mouvant, 1934	67
Hegel, Esthétique, vers 1820	68
Kant, Logique, 1800	73
Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose?, 1935	77
Engels, Anti-Dühring, Introduction, 1878	83
Marx et Engels, Manifeste du Parti Communiste, 1847	83
Kant, Critique de la raison pratique, Livre premier, 1788	85
Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, Section II, 1785	86
Alain, Propos du 18 avril 1923	88

December 1 - Control Control 1 - Character (1762	00
Rousseau, Le Contrat Social, Livre I, Chapitre 6, 1762	90
Rousseau, Le Contrat Social, Livre I, Chapitre 7	91
Rousseau, Le Contrat Social, Livre IV, Chapitre 2	91
Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes	93
Extrait de la Déclaration préfixée à la Constitution du 24 Juin 1793	94
Marx, La question juive, 1844	94
Extrait du Préambule à la Constitution de 1958	95
La connaissance historique	97
Cournot, Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philos	sophique,
1851	98
Marrou, De la connaissance historique, 1954	99
Marrou, De la connaissance historique	99
Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Préface, 1949	100
Febvre, Combats pour l'histoire, 1953	101
Nietzsche, Seconde Considération intempestive, 1874	102
La science face au vivant	103
Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale	103
Descartes, Discours de la méthode, 5	104
Kant, Critique de la faculté de juger, II, Section 1, §65	104
Kant, Critique de la faculté de juger	105
Jacob, La logique du vivant	108
Heidegger, La provenance de l'art et la destination de la pensée, 1967	109
Annexe	110
· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	110

Index des auteurs

Alain	53, 54, 64, 88, 110
Anders	61 , 62
Arendt	48, 63, 67, 83, 84
Aristote	17, 18, 56, 74-78, 110
Aron	39, 82, 97
Bachelard	78, 79
Beauvoir	15, 46
Benveniste	38
Bergson	30, 37, 44, 66, 67, 110
Bernard	79, 103, 105, 108, 111
Bloch	99, 100
Bouddha	69
Bourdieu	54
Braudel	100, 111
Broglie	80
Caillois	69
Camus	20, 21, 22, 110
Chomsky	40, 41, 110
Comte	78, 79
Constant	85, 87
Cournot	97, 98, 111
Darwin	107
Descartes	5, 24, 25-29, 31-36, 39, 40, 53, 70-72, 75, 85, 89, 104, 108, 110, 111
Descola	44
Durkheim	68 , 69
Engels	82, 83, 110
Épicure	18, 19, 21, 58
Febvre	99, 101, 111

Annexe 112

Feyerabend	80
Freud	18, 24, 49-54, 69, 70, 80, 110
Frisch	41
Galilée	21, 25, 28, 76, 77-80, 87
Hadot	19
Hegel	39, 44, 45, 47, 59, 64, 67, 68, 70, 80-82, 87, 92, 110
Heidegger	2, 3, 18-20, 61-63, 77, 109-111
Héraclite	16
Hobbes	89, 90, 92, 93
Hume	33, 35, 110
Husserl	31, 32, 45
Itard	41
Jacob	78, 106, 108, 111
Jankélévitch	19
Jaspers	32
Kant	1, 5 , 13, 33-36, 55-58, 64-66, 70-74, 78, 80-82, 85-87, 89, 104, 105, 108, 110, 111
Kuhn	78
Lacan	50, 53
Lamarck	103, 106, 107
Langlois	98, 99, 100
Lavelle	15, 16, 110
Lefort	95, 96
Leibniz	35
Leroi-Gourhan	44, 60
Lévi-Strauss	42 , 43, 110
Locke	29, 33, 110
Marrou	99, 100, 101, 111
Marx	45, 82-84, 94, 95
Merleau-Ponty	3, 4, 31, 32, 48, 54, 110
Monod	
Gabriel	98
Jacques	99, 104, 105, 107, 108
Montaigne	16, 19, 73
Nietzsche	16, 17, 21, 23, 36, 37, 101, 102, 110, 111
Pascal	18, 21, 22, 69, 85, 89, 110
Platon	5, 7, 8, 12, 13, 16, 17, 19, 33, 39, 61, 64, 67, 70, 72, 75, 76, 110
Protagoras	10, 61, 110
Pyrrhon	73
Ranke	98, 100
Rousseau	23 , 41, 43, 58, 59, 63, 88, 90-93, 110, 111
Sartre	3, 14, 21, 23, 32, 44-48, 80, 84, 85, 87, 92, 110
Saussure	38
Socrate	5, 6-10, 12, 13, 15, 16, 19, 25, 27, 39, 49, 61, 70, 71, 74, 75, 110
Spinoza	35
	25