

COURS DE PHILOSOPHIE

Pour toutes les sections de l'enseignement secondaire

Albert MENDIRI

SujeteXa.Com

SujeTexa.com

COURS DE PHILOSOPHIE

Pour toutes les sections de l'enseignement secondaire

Albert MENDIRI

Professeur agrégé de philosophie

SujeTexa.com

AVANT-PROPOS

Ce cours de philosophie est destiné à tous les lycéens de classes terminales, quelle que soit leur section, L, ES, S, sections technologiques. Il eût été plus opportun ou à tout le moins plus adapté de prévoir un cours spécifique pour chacune de ces sections. Mais ignorant l'accueil qui serait réservé à ce genre de production solitaire, non sollicité par une maison d'édition et dont le mode d'exposition ne répondait guère aux normes habituelles de ce type d'ouvrage depuis quelques décennies, l'entreprise aurait été trop risquée.

En effet, la quasi totalité des manuels de philosophie se présente davantage comme des recueils de textes choisis que comme des cours en bonne et due forme. Certes, ils contiennent presque tous des introductions plus ou moins étoffées pour chacun de leurs chapitres, ces dernières se voyant inégalement accessibles à la moyenne des élèves des classes concernées. Mais les textes illustrant ces introductions ne sont pas intégrés aux cours eux-mêmes, même si la plupart du temps ils y renvoient, et sont rarement accompagnés par des commentaires suffisamment éclairants. Notre expérience de l'enseignement nous a confirmé que ces manuels pouvaient être, au mieux, de bons outils de travail en classe mais qu'ils ne remplissaient aucunement la fonction d'un véritable manuel, à savoir la possibilité d'être un recours pour le lycéen ayant mal compris un cours ou bien pour des familles désirant apporter une aide à leurs enfants.

Or, cette fonction du manuel, oubliée aujourd'hui dans le cadre de l'édition habituelle, influencée en cela par les modes pédagogiques officielles et dominantes, nous semble capitale d'un point de vue démocratique. Nous répondons à ce titre aux préoccupations vigoureusement proclamées par Condorcet en son temps. Car la véritable école privée n'est pas l'institution officielle à laquelle on prête cette appellation, mais les cours individuels, privés, rémunérés, généralement réservés à ce titre aux familles les plus aisées, de surcroît souvent de manière non déclarée au fisc, ce qui ne fait d'ailleurs qu'en aggraver le caractère anti-démocratique.

Tel est le premier objectif de cet ouvrage. C'est assurément le plus noble et le plus urgent. De manière plus immodeste, nous pensons qu'il peut être, avant qu'ils ne tracent leurs propres sillons, une bonne base de travail ou une source de repères utiles pour de jeunes collègues, riches de leur culture universitaire, mais pauvres de leur indigence en termes de formation pédagogique et ignorant par là même le niveau exigible auprès d'un jeune public.

Certes, ce cours ne se présente pas comme un paradigme et encore moins comme une norme destinée à être suivie aveuglément. Tous les enseignants savent, et ceci, sans doute, plus particulièrement lorsqu'il s'agit de philosophie, combien un cours quelconque revêt un caractère personnel, porte la marque de préférences, de conceptions, de choix éminemment subjectifs. Qui ne voit combien c'est ici le cas concernant les regroupements des thèmes opérés, leur enchaînement, le détail des questions abordées pour chacun d'eux, le choix des propositions de sujets, les conseils méthodologiques ou bibliographiques ainsi que la démarche adoptée ?

Ajoutons qu'à l'image de la plupart des enseignants, son auteur n'a eu de cesse de remanier chaque année les cours proposés tout au long de sa longue carrière. Ce cours n'est donc qu'un des derniers avatars de tous ces remaniements successifs. Il eût été publié il y a quelques années ou dans un futur proche, son contenu eût été différent, non pas dans son armature générale mais dans de multiples détails qui, regroupés, lui donneraient une tonalité différente. A cet égard, il est possible de faire un rapprochement entre la création d'une œuvre d'art et l'élaboration d'un cours de philosophie. Tous deux sont des créations uniques, d'un auteur unique, réalisé dans des circonstances uniques. Même si leur réalisation respective est sous-tendue par la réflexion la plus rigoureuse, l'œuvre achevée porte la marque de ces multiples singularités contingentes.

Mais au-delà de cet aspect vivant et donc évolutif que peut revêtir un cours, demeure cependant une certaine disposition d'esprit qui en guide les changements effectués ou seulement potentiels. Nombre de puristes souligneront le caractère excessivement simplifié de telle ou telle analyse, de telle ou telle définition, de telle ou telle grande conception d'auteur, sans compter les quelques remarques particulièrement brèves concernant l'histoire de la pensée philosophique. Il s'agit là de choix délibérés et revendiqués comme tels. Nous nous sommes toujours refusés à pratiquer un enseignement élitiste, centré sur les exigences les plus élevées de la discipline enseignée, sacrifiant sur l'autel de ce rigorisme intellectuel les auditoires auxquels ce discours se voit adressé.

Ce cours proposé n'a de sens et d'intérêt, en tant qu'exemple d'une démarche possible, un peu à l'image de la morale provisoire de Descartes, qui se présentait modestement comme une philosophie provisoire de vie très personnelle, que si nous conservons en tête les objectifs qui ont guidé sa conception : en premier lieu, il s'agit de susciter l'intérêt ou de réveiller la capacité d'étonnement de jeunes esprits pour des questions qu'ils n'ont jamais eu l'occasion d'aborder, tout au moins en ces termes ; en second lieu et par corollaire en quelque sorte, développer par ce moyen leur esprit critique ; enfin, de manière plus prosaïque clôturer le programme qui nous est proposé.

L'ensemble de ces exigences éclaire notre manière de présenter ce cours, ses dimensions et son contenu. Les textes choisis afin d'illustrer ou de prolonger le propos sont intégrés au sein même de nos analyses, sont constitutifs à part entière de ce dernier. L'attention du lecteur concernant nos commentaires ou les textes qui les accompagnent est sollicitée par le soulignement des passages importants, des expressions clés, permettant ainsi une éventuelle lecture en diagonale ou favorisant des recherches rapides d'information.

Ce cours étant destiné à l'ensemble des sections de l'enseignement secondaire, nous nous sommes permis d'indiquer, en exergue des sous-titres, ce qui, à nos yeux et au regard des instructions officielles nous semblait plus particulièrement correspondre au programme de telle ou telle section. Bien entendu, et au risque de surprendre certains confrères philosophes, ce contenu mérite d'être allégé au niveau des notes effectivement conservées par les auditoires. Le temps alloué pour le traitement du programme officiel et qui, rappelons-le, doit intégrer en sus de l'analyse de ses notions, l'étude, si possible non bâclée puisque destinée en premier lieu aux élèves le plus en difficulté, d'extraits de texte en vue de l'éventuel second groupe d'épreuves du baccalauréat, sans compter le temps consacré aux questions méthodologiques, aux corrigés de devoirs ou même le temps dévolu à la rédaction de certains d'entre eux en classe, doit prendre en compte tous ces impératifs, réduisant d'autant les ambitions concernant l'étendue du contenu culturel qu'il est raisonnablement possible de transmettre.

Les documents regroupés en annexe du cours ont pour fonction d'informer les lycéens sur le contenu officiel de leur programme, de leur conseiller quelques brèves indications de lecture de passages célèbres de l'histoire de la philosophie, de mettre à leur disposition un vocabulaire simplifié et essentiel, de leur rappeler quelques traits schématiques de doctrines d'auteurs en se limitant à celles que nous avons utilisées et sur les seules questions par lesquelles nous les avons abordées, enfin en leur indiquant des conseils méthodologiques précis concernant la rédaction de leurs épreuves écrites ou la passation de leurs éventuelles épreuves orales, ponctuant le tout par l'exposé des types de sujets pouvant illustrer de manière significative les thèmes traités et susceptibles, sous des formes approchées, de faire l'objet de leur épreuve d'examen.

Bref, cet ouvrage propose non seulement un cours mais se veut également un outil de travail qui, nous l'espérons, répondra au mieux aux attentes des jeunes auditoires, beaucoup plus ouverts aux grandes questions philosophiques et à leurs exigences, beaucoup plus assoiffés de savoir et de découverte que nombre d'aînés ne sont parfois disposés à l'admettre.

SujeteXa.COM

SujeTexa.com

SOMMAIRE

Avant-propos	5
Qu'est-ce que la philosophie ?	19
I La nature de la philosophie	19
1- Tout homme possède une philosophie spontanée (L, ES, S, Tech.)	19
2- Philosophie spontanée et philosophie critique (L, ES, S, Tech.)	19
3- La naissance de la philosophie et le rôle de la raison (L, ES, S)	20
II L'utilité de la philosophie	22
1- L'utilité de la philosophie dans la recherche de notre bien (L, ES, S, Tech)	22
2- La philosophie comme besoin spirituel, comme expression de la curiosité naturelle de l'esprit (L)	24
Qu'est-ce que l'homme ?	27
I La conscience constitue-t-elle l'originalité de l'homme ? (L, ES, S)	27
1- La conscience immédiate et la conscience réfléchie	27
2- Pourquoi refuse-t-on ordinairement la conscience à l'animal ?	28
<i>Le psychisme animal</i>	28
<i>L'originalité de la conscience</i>	29
3- Peut-on définir la conscience ? (L)	29
4- Qu'entend-on exactement par la pensée ? (L, ES, S, Tech.)	30
5- La conscience est-elle la source d'un statut métaphysique privilégié de l'homme ? (L)	30
II L'homme est un être culturel	32
1- Les relations entre nature et culture (L, ES, S, Tech.)	32
<i>Qu'entendre par nature et culture ?</i>	32
<i>Qu'appelle-t-on instincts ?</i>	33
<i>L'intelligence comme capacité d'apprentissage</i>	33
<i>Il faut distinguer instincts et besoins</i>	33
<i>L'homme ne devient homme qu'au contact des hommes</i>	34
<i>Il est difficile de distinguer entre les influences respectives de l'hérédité et du milieu</i>	35
<i>La culture transfigure les besoins naturels</i>	38
<i>L'homme a vocation à se dépasser indéfiniment</i>	39
2- La culture exclut-elle toute idée de nature humaine ? (L, Tech.)	39
<i>L'hypothèse de l'état de nature</i>	39

<i>Existe-t-il des prédispositions naturelles en matière de comportement chez l'homme ?</i>	41
<i>Nature humaine et transcendance</i>	43
<i>Le rationnel et le raisonnable</i>	44
<i>Le refus de la transcendance conduit-il à la négation de la nature humaine ?</i>	45
<i>L'idée de norme sur les plans biologique, sociologique, moral (L)</i>	46
<i>L'homme est un mystère (L)</i>	47
La question morale	49
I L'originalité de l'interrogation morale (L, ES, S)	49
1- Espace public et espace privé	49
2- L'idée de valeur	49
3- La raison d'être éventuelle d'une morale provisoire (L)	50
II Peut-on dégager une essence de la morale ? (L, ES, S)	53
1- L'acte moral est désintéressé	53
2- L'acte moral désintéressé prend pour fin la personne humaine	54
3- La raison, et non le sentiment, est la source de l'acte moral	55
4- L'intérêt de la morale authentique	56
<i>La moralité réside dans l'intention et non dans l'acte</i>	56
<i>Le sujet moral gagne son autonomie par rapport aux traditions</i>	57
<i>La morale authentique est une garantie contre la barbarie</i>	58
<i>La raison morale peut juger de la valeur des traditions</i>	58
<i>Morale et bonheur sont deux finalités distinctes</i>	58
III Les limites des analyses de Kant ou les doutes concernant l'autorité de la raison	59
1- Peut-on renoncer à toute forme d'intérêt ? (L)	59
2- La raison peut-elle résoudre le conflit des valeurs ?	59
<i>Peut-on éviter le conflit des valeurs ? (L, ES, S, Tech.)</i>	59
<i>La charité comme fondement de la morale (L)</i>	60
<i>Le refus de la transcendance ou l'homme condamné à inventer des valeurs (L, ES, S)</i>	61
3- L'intérêt peut-il être un fondement de l'acte moral ? (L)	64
IV La morale confrontée à la philosophie du soupçon (L)	66
1- Qu'appelle-t-on « philosophie du soupçon » ?	66
2- La morale est-elle l'expression d'une idéologie, des intérêts d'une classe dominante ?	67
3- Le procès de la morale ou la quête de la valeur de la valeur	68
<i>La morale est fondée sur l'idée artificielle d'égalité (Calliclès)</i>	68
<i>Il n'y a pas que la morale qui est un danger mais toute forme de vérité (Nietzsche)</i>	70

Conscience de soi et connaissance de soi	72
I La conscience est-elle la seule forme de psychisme ? (L, ES, S)	72
1- Les enjeux de la critique de la valeur de la conscience	72
2- La notion d'inconscient	72
<i>Son équivocité</i>	72
<i>Les expériences mettant en évidence un inconscient psychique</i>	73
<i>L'apport spécifique de Freud : le rôle de la sexualité dans l'inconscient psychique</i>	74
<i>Les manifestations de l'inconscient psychique</i>	75
<i>Les manifestations pathologiques de l'inconscient psychique</i>	76
3- Les implications philosophiques de la théorie de l'inconscient psychique	77
<i>Nous ne nous connaissons pas</i>	77
<i>La conscience règnerait mais ne gouvernerait pas.</i>	78
<i>L'inconscient psychique serait à l'origine de la culture</i>	79
II L'inconscient psychique : hypothèse ou réalité ? (L, ES, S)	80
1- Rappel de l'intérêt de cette notion d'inconscient psychique	80
2- Les interrogations philosophiques suscitées par les théories de Freud	81
<i>La critique de la notion de censure (Sartre)</i>	81
<i>Le prétendu inconscient psychique ne serait jamais qu'un inconscient corporel (Alain)</i>	82
3- Les critiques de nature scientifique	83
<i>L'efficacité pratique de la psychanalyse en question</i>	83
<i>La psychanalyse ne peut être réfutée, donc ce n'est pas une science (Popper)</i>	84
III Qui suis-je ? (L)	86
L'homme est un être de désir	88
I Besoin et désir (L, ES, S, Tech)	88
1- Les besoins humains	88
<i>Les besoins communs avec l'animal</i>	88
<i>Les besoins propres à l'homme</i>	88
<i>Existe-t-il des besoins naturels ?</i>	89
<i>La notion de pauvreté (ES)</i>	89
2- Désir et conscience	90
<i>Le désir comme source de dépassement et de richesse</i>	90
<i>Le désir comme source d'insatisfaction et de nostalgie</i>	91
<i>Le désir comme source de négation des valeurs et de désenchantement (L)</i>	91
<i>L'ambivalence du désir (L)</i>	92
3- Quelle attitude adopter face au désir ?	92
<i>Il convient de laisser libre cours à ses désirs</i>	92
<i>Le désir n'est que souffrance. Il faut l'éradiquer.</i>	93
<i>Le désir n'a de légitimité que si l'intelligence « tient le gouvernail »</i>	94

II Le désir d'être reconnu au cœur de la relation avec autrui (L, ES)	96
1- Autrui est constitutif de mon humanité et de ma singularité	96
<i>Autrui est constitutif de mon humanité</i>	96
<i>Autrui est constitutif de ma singularité</i>	96
2- Les limites de la relation avec autrui	97
<i>La solitude irréductible de la subjectivité</i>	97
<i>La résistance d'autrui à ma volonté et la tentation de la violence</i>	98
3- Le désir est-il, par essence, de nature mimétique ? (L)	100
III Le désir ultime de l'homme : être heureux (L, ES, S, Tech.)	101
1- La notion de bonheur n'a de sens que pour l'homme adulte	101
2- Il ne faut pas confondre le bonheur et l'idéal de vie	102
<i>La plénitude d'existence</i>	102
<i>Les attitudes spécifiquement humaines face à l'existence</i>	102
<i>La satisfaction de ces attentes doit obéir à un certain nombre d'exigences</i>	104
3- Le bonheur n'est pas lié à la réalisation de toutes mes aspirations	106
4- Le bonheur est-il vraiment l'objectif poursuivi par les hommes ? (L)	108
La liberté du sujet : A-t-elle pour fondement la volonté ou le désir ?	109
I Examen de la notion de liberté intérieure (L, ES, S, Tech.)	109
1- Libre-arbitre et liberté intérieure	109
2- Liberté intérieure, indépendance et liberté politique	110
II La liberté intérieure en question	111
1- La remise en cause radicale de l'idée même de liberté (L)	112
2- La remise en cause du seul libre-arbitre (L, ES, S, Tech.)	114
III La proclamation de la liberté radicale	116
1- Le déterminisme ne ruine pas l'idée de liberté (L)	117
<i>Le problème de la liberté dans le cadre des sciences humaines</i>	117
<i>Loi morale et liberté</i>	119
2- Le libre-arbitre est une évidence et la liberté une libération (L, ES, S, Tech.)	120
<i>Le libre-arbitre est infini</i>	120
<i>La liberté est une libération</i>	121
3- « Nous sommes condamnés à la liberté » (L, ES, S, Tech.)	123

La libération de l'homme face à son environnement : la pensée symbolique et la technique	128
I Le langage, témoignage de la pensée	128
1- Les deux propriétés essentielles du langage	128
<i>Le caractère conventionnel du langage</i>	128
<i>Parler, c'est créer</i>	130
<i>Les limites de la communication animale</i>	132
2- Le langage comme outil de communication	133
<i>Langage, langue, parole</i>	133
<i>Une langue n'est pas un instrument neutre de communication</i>	134
<i>Instrument social, une langue est surtout adaptée pour la communication pratique</i>	137
<i>Le langage ne sert pas nécessairement à communiquer des informations</i>	139
3- Le langage écrit, source des progrès de l'humanité	141
<i>La langue écrite comme mémoire collective de l'humanité</i>	141
<i>L'écrit ou le langage à l'état pur</i>	142
II La technique comme prolongement du corps et incarnation des projets de la pensée	143
1- La nature de la technique (L, ES, S, Tech.)	143
<i>L'origine de la technique</i>	143
<i>Les caractéristiques de la pensée technique</i>	144
2- La technique dévoile la nature de l'activité humaine, à savoir le travail (L, ES, S)	146
<i>Le travail est-il l'essence véritable de l'homme ?</i>	146
<i>Le travail incarne-t-il la valeur et l'horizon indépassables de l'homme ?</i>	148
3- La technique est-elle un facteur de libération pour l'homme ? (L, ES, S, Tech.)	152
<i>Les trois perspectives ouvertes par l'utilisation des techniques</i>	152
<i>La technique comme facteur de libération de l'homme : possibilités et perversions</i>	154
4- Les nécessités de la vie collective s'expriment par des échanges de nature très diverse (ES, Tech.)	156
<i>Les échanges économiques</i>	156
<i>Les échanges non économiques</i>	159
L'homme comme animal politique : les fins de la cité et les moyens pour y parvenir	161
I L'organisation de l'autorité politique	161
1- La nécessité de la société et des lois	
<i>L'homme est un être social (L, ES, S)</i>	161
<i>L'état social est artificiel mais nécessaire (L, ES, S, Tech.)</i>	162
2- Origine et fonction des lois	164
<i>Les domaines de la loi (L, ES, S, Tech.)</i>	164
<i>L'Etat source des lois (L, ES, S)</i>	165
<i>L'Etat de droit (L, ES, S, Tech.)</i>	166
<i>La loi est contre-nature (L, ES, S, Tech.)</i>	166

<i>L'Etat arbitre partial du conflit de classe (L, ES, S)</i>	167
<i>L'Etat prolétarien est provisoire (L, ES, S)</i>	169
<i>Les anarchistes ou le refus de tout Etat (L, ES, S)</i>	170
<i>L'Etat totalitaire (L, ES, S)</i>	171
II Le bien commun	172
1- La sécurité, première des libertés	173
2- La liberté comme expression de l'intérêt général	174
<i>La démocratie idéale ou la conciliation de la liberté et de la loi (L, ES S, Tech.)</i>	174
<i>La conciliation du pouvoir et de la liberté (L, ES S, Tech.)</i>	178
3- La justice ou le respect de l'égalité (L, ES, S, Tech.)	180
<i>Justice et nature de l'homme</i>	180
<i>Valeur et insuffisance de l'égalité de droit</i>	181
<i>Les nécessaires et légitimes inégalités</i>	184
III Politique et Ethique	188
1- Bonheur et politique	189
2- Morale et politique	190
<i>La politique est étrangère à la morale</i>	190
<i>La démocratie est d'essence morale</i>	193
3- La distinction entre le droit naturel et le droit positif (L, ES, S, Tech.)	195
<i>Les sources de la légitimité</i>	195
<i>La compétence politique est-elle d'ordre technique ? (L, ES, S)</i>	197
<i>Le droit à la révolte : légitimité et limites (L, ES, S, Tech.)</i>	198
L'art : évasion du monde ou dévoilement du sens ?	200
I L'originalité de l'œuvre d'art et de sa création	200
1- Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? (L, ES, S, Tech.)	200
<i>La naissance de l'art</i>	200
<i>Les critères d'une œuvre d'art</i>	201
2- L'artisan et l'artiste (L, ES, S, Tech.)	202
<i>La création artisanale</i>	203
<i>Le talent du créateur</i>	204
<i>La création artistique</i>	204
3- L'art est un langage (L)	206
<i>L'originalité du langage de l'art</i>	206
<i>Activité artistique et activité ludique</i>	207
<i>Art et philosophie</i>	208
<i>Art et spiritualité</i>	209
<i>L'art et les sciences objectives</i>	209
II Les fonctions possibles de l'art	210
1- Art et réalité (L, ES, S, Tech.)	210
<i>L'art doit-il exprimer une réalité vraie ?</i>	210

<i>L'art doit-il être simple imitation de la réalité sensible ?</i>	211
<i>L'œuvre d'art s'évade du monde quotidien</i>	213
<i>L'art comme dévoilement du réel perçu</i>	214
2- Art et engagement (L, ES, S)	216
<i>L'art engagé et l'art pour l'art</i>	216
<i>L'art peut-il tout dire ?</i>	218
3- Art et beauté (L, ES, S)	219
<i>Origine et portée métaphysique de l'idée de beauté</i>	219
<i>Peut-on dégager des critères de beauté ?</i>	221
<i>Beauté naturelle et beauté esthétique</i>	221
<i>La place de la beauté dans l'art</i>	223
III La légitimité du jugement de goût (L, ES, S, Tech.)	224
1- La reconnaissance empirique de la qualité	224
<i>Le goût comme capacité de discerner la qualité</i>	224
<i>Le goût s'éduque</i>	224
<i>Le créateur n'est pas le propriétaire du sens de son œuvre</i>	225
2- L'universalité des chefs-d'œuvre	226
<i>Le beau et l'agréable</i>	226
<i>Le sentiment de beauté et l'universalité de la condition humaine</i>	228
3- La beauté s'éprouve, elle ne se prouve pas	228
Le savoir objectif ou la connaissance s'imposant à tous les esprits	231
I Les sciences formelles (L, ES, S)	231
1- La logique ou la science du raisonnement correct	
<i>L'origine de la logique</i>	231
<i>Le principe de non-contradiction et la déduction</i>	232
<i>Le caractère formel de la logique</i>	233
<i>Du faux on peut tout déduire</i>	233
<i>L'induction est un faux raisonnement</i>	234
<i>La logique contemporaine</i>	234
2- Les mathématiques, science des formes et des nombres	235
<i>L'objet des mathématiques</i>	235
<i>La démonstration (+Tech.)</i>	235
<i>Les propositions indémonstrables</i>	236
<i>Les relations entre les mathématiques et la nature</i>	237
<i>La vérité mathématique (+Tech.)</i>	238
<i>Les fondements des mathématiques</i>	239
II Les sciences de la nature ou les sciences exactes	240
1- La naissance de la science expérimentale (L)	240
<i>Les mathématiques sont-elles le langage de la nature ?</i>	240
<i>La nécessité de l'expérimentation (+Tech.)</i>	241
<i>Le rôle central de la raison (+Tech.)</i>	243

2- Les obstacles épistémologiques (L)	245
<i>Le premier obstacle : la confiance accordée aux sens</i>	245
<i>L'obstacle du bon sens</i>	246
<i>L'obstacle du préjugé idéologique</i>	247
<i>La résistance aux nouveaux paradigmes</i>	247
<i>Les opinions n'ont pas droit de cité dans les sciences</i>	248
3- Les limites de la vérité expérimentale (L)	249
<i>Les vérités scientifiques sont provisoires</i>	249
<i>Les théories sont-elles des représentations de la réalité ?</i>	251
4- La biologie ou l'étude de « cet étrange objet » (L, S)	253
<i>L'originalité de l'être vivant</i>	253
<i>L'expérimentation en biologie</i>	254
<i>Explication par les causes et non par la finalité</i>	256
<i>La confusion entre les exigences méthodologiques et les conclusions philosophiques</i>	257
III Les sciences de l'homme ou les sciences d'interprétation	261
1- Le débat à propos des méthodes d'étude (L, ES, Tech.)	261
2- Une science de l'homme fort singulière : l'histoire (L, ES)	264
<i>Les deux sens du mot histoire</i>	264
<i>L'histoire traditionnelle</i>	265
<i>La nouvelle histoire</i>	269
3- Les dérives vers la philosophie de l'histoire (L, ES)	271
<i>L'idée de loi de l'histoire n'est pas scientifique</i>	271
<i>Qu'entend par sens de l'histoire ?</i>	271
<i>Le développement de la raison est la clef de l'histoire</i>	272
<i>La lutte des classes conduit à la libération de l'humanité</i>	273
<i>Les dangers des philosophies de l'histoire</i>	273
L'homme face à son destin ou les interrogations métaphysiques	275
I La raison permet-elle d'accéder à la vérité ? (L, ES, S, Tech.)	275
1- Les différentes approches de la vérité	
<i>La vérité est un jugement</i>	275
<i>La pensée humaine est parente de la pensée divine</i>	276
<i>Le procès de l'idée de vérité</i>	276
<i>L'homme intermédiaire entre l'ignorance et le savoir</i>	277
2- Les exigences de la pensée renvoient aux exigences de la réalité	278
<i>Percevoir est un acte de la pensée. Le morceau de cire</i>	278
<i>Le réel se pense, il ne se perçoit pas. L'allégorie de la caverne</i>	279
<i>L'idée d'infini conduit à Dieu</i>	282
<i>Le scientisme est un dogmatisme</i>	282
3- La critique du savoir métaphysique	283
<i>La critique de l'empirisme</i>	283
<i>Les usages légitimes et illégitimes de la raison</i>	284
<i>La morale nous sauve du scepticisme</i>	285
4- La vérité a une histoire	286

5- La connaissance intuitive	286
6- Le « Cogito », seule connaissance absolue ?	288
II Le temps, la matière, l'esprit : trois énigmes métaphysiques	289
1- L'état actuel du questionnement métaphysique (L)	289
2- L'énigme du temps et de son irrationalité (L)	289
<i>Le temps vécu</i>	289
<i>Peut-on penser le devenir ?</i>	291
<i>La nature du temps</i>	291
<i>Les implications métaphysiques du temps</i>	292
<i>Le problème de la finitude et de la mort</i>	294
3- Deux notions aussi familières qu'obscures : la matière et l'esprit (L, ES, S)	295
<i>L'opposition entre l'idéalisme et le matérialisme</i>	295
<i>Les conceptions étrangères à cette opposition</i>	296
<i>Les fondements de l'idéalisme</i>	297
<i>Matière et esprit ne sont pas des concepts scientifiques</i>	297
4- La matière et l'esprit à la lumière de la science contemporaine (L)	298
<i>Le principe anthropique ou le principe de complexité</i>	298
<i>L'homme est-il seul dans l'univers ?</i>	301
<i>Les « NDE » et le caractère énigmatique de la conscience</i>	302
III La démarche religieuse	303
1- Qu'est-ce qu'une religion ? (L, ES, S)	303
<i>Le rôle social des religions</i>	304
<i>Les croyances communes</i>	305
2- La foi n'est pas une simple croyance (L, ES, S, Tech.)	306
<i>L'expérience spirituelle et la Révélation</i>	306
<i>Le langage symbolique</i>	307
3- Les dérives du sentiment religieux	308
<i>La magie et la superstition</i>	308
<i>L'idolâtrie</i>	309
<i>Le refus ou le mauvais usage de la raison</i>	309
<i>La conception naïve de la Providence</i>	310
DOCUMENTS ANNEXES	313
Les programmes officiels	315
I Programme des séries générales	315
II Programme des séries technologiques	316
III Auteurs en vue des épreuves orales	317
IV Coefficients et horaires	318
Quelques pistes de lecture	319
Documents généraux	319
Extraits conseillés chapitre par chapitre	320
Documents utiles pour les classes préparatoires	322

Eléments de vocabulaire	323
Brèves informations sur quelques auteurs abordés dans ce cours de philosophie	336
Panorama historique des doctrines et contexte culturel	340
Méthodologie des épreuves d'examen	348
I Méthodologie de la dissertation	348
1- Choix du sujet	348
2- Analyse plus approfondie des termes du sujet choisi	348
3- Amasser des éléments d'information	349
4- Elaboration d'un plan	350
5- L'introduction	353
6- La structure du développement	355
7- La conclusion	358
II Méthodologie de l'étude de texte	359
1- Les objectifs de ce sujet	359
2- Comment faciliter la compréhension du texte ?	360
3- L'introduction	362
4- Quel plan choisir pour une étude de texte ?	362
5- Comment expliquer le texte ?	363
III L'épreuve d'oral de rattrapage	367
Quelques repères concernant la notation	369
Exemples de sujets thème par thème	372
Qu'est-ce que la philosophie ?	372
Qu'est-ce que l'homme ?	374
La question morale	378
Conscience de soi et connaissance de soi	382
L'homme est un être de désir	384
La liberté du sujet a-t-elle pour fondement la volonté ou le désir ?	388
La libération de l'homme face à son environnement :	
La pensée symbolique et la technique	393
L'homme comme animal politique. Les fins de la Cité et les moyens pour y parvenir	399
L'art : évasion du monde ou dévoilement du sens ?	408
Le savoir objectif ou la connaissance s'imposant à tous les esprits	413
L'homme face à son destin ou les interrogations métaphysiques	422

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

I La nature de la philosophie

1° Tout homme possède une philosophie spontanée (TL, TES, TS, Sections technologiques)

La philosophie est pour vous une discipline nouvelle. Vous avez peut-être remarqué qu'elle suscite dans votre entourage à la fois curiosité mais aussi moqueries diverses. De la curiosité car nombreux sont ceux qui pressentent qu'elle touche à des questions essentielles sans savoir exactement lesquelles. Des moqueries, car le philosophe est réputé pour être une personne souvent inadaptée à la vie ordinaire, se posant des questions éloignées des préoccupations de la vie quotidienne et proposant des réponses complexes et incompréhensibles pour le commun des mortels.

Afin de dissiper tout malentendu, partons d'un constat simple : vous-mêmes et toutes les personnes que vous connaissez possèdent des opinions dans des domaines très variés. Qu'elles soient croyantes, athées, indifférentes, toutes se prononcent à leur manière sur les questions religieuses et sur le sens de l'existence humaine. Même si elles n'ont pas d'engagement politique ou syndical précis, toutes ont des préférences en la matière et portent des appréciations sur l'actualité. Chacun d'entre nous se réfère à des valeurs morales lorsque nous admirons ou nous nous scandalisons sur tel ou tel comportement, lorsque nous nous prononçons sur des questions sensibles comme la peine de mort, l'euthanasie, la protection de l'environnement, les mœurs sexuelles etc. Toutes ces opinions sont guidées par une certaine idée du bien et du mal, par des convictions intimes, héritées certes de notre éducation, de notre milieu, mais que nous avons fait nôtres. L'ensemble de ces opinions, que nous estimons sincèrement justifiées, qui guident et structurent notre vie, constitue une philosophie. A ce titre, tout homme est philosophe et fait de la philosophie comme monsieur Jourdain faisait de la prose, c'est-à-dire sans le savoir.

2° Philosophie spontanée et philosophie critique (L, ES, S, Tech)

L'ensemble de ces opinions constitue une philosophie spontanée. Cela ne signifie pas que les personnes concernées ne réfléchissent pas mais leurs opinions sont la plupart du temps assises sur la tradition, l'éducation reçue, l'expérience vécue, les influences subies et non sur une réflexion systématique et personnelle qui mettrait en relation ces différentes opinions et les rattacherait à des principes communs et mûrement réfléchis et qu'on a coutume de désigner par le nom de fondements. Non seulement ces opinions sont atomisées, indépendantes les unes des autres mais elles ne trouvent pas leur justification, leur cohérence, leur unité par rapport à des principes premiers dont nous sommes conscients, qui résultent de notre réflexion personnelle et auxquels nous adhérons de manière réfléchie et raisonnée.

En revanche, si nous effectuons cette démarche de retrouver les racines communes de l'ensemble de nos opinions, d'une philosophie spontanée, inconsciente d'elle-même, nous sommes passés à une philosophie explicite, consciente d'elle-même, bref à une posture intellectuelle à laquelle on réserve habituellement le nom de philosophie.

Voici ce qu'écrivait Gramsci, philosophe italien du XX^e siècle à ce propos : « *Il faut détruire le préjugé fort répandu selon lequel la philosophie serait quelque chose de très difficile, étant donné qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de savants spécialisés ou de philosophes professionnels et faiseurs de systèmes. Il faut donc démontrer au préalable que tous les hommes sont « philosophes », en définissant les limites et les caractères de cette « philosophie spontanée » qui est celle de « tout le monde », autrement dit de la philosophie qui est contenue : 1) dans le langage même, lequel est un ensemble de notions et de concepts déterminés, et non pas seulement un ensemble de mots grammaticalement vides de contenu ; 2) dans le sens commun et le bon sens ; 3) dans la religion populaire ...*

Ayant démontré que tous les hommes sont philosophes, fût-ce à leur manière propre, inconsciemment, dès lors que dans la plus petite manifestation d'une activité quelconque, le « langage », se trouve contenue une conception déterminée du monde, on passe au second moment, au moment de la critique et de la conscience, c'est-à-dire qu'on passe à la question suivante : est-il préférable de « penser » sans en avoir une conscience critique, d'une façon désagrégée et occasionnelle, c'est-à-dire de « participer » à une conception du monde « imposée » mécaniquement par le monde extérieur, autrement dit par l'un des nombreux groupes sociaux dans lesquels chacun se voit automatiquement impliqué depuis son entrée dans le monde conscient... ou bien est-il préférable d'élaborer sa propre conception du monde de façon consciente et critique et ainsi, en connexion avec ce travail que l'on doit à son propre cerveau... de participer activement à la production de l'histoire du monde, d'être le guide de soi-même au lieu d'accepter passivement et lâchement que le sceau soit mis de l'extérieur à notre propre personnalité ?».

3° La naissance de la philosophie et le rôle de la raison (L, ES, S)

Nous comprenons un peu mieux en quoi consiste la philosophie. L'étymologie d'une part, ses origines historiques d'autre part vont en préciser le sens. Philosophie signifie étymologiquement « amour ou quête (philo) de la sagesse (sophia) ». Traditionnellement, la sagesse est un ensemble de savoirs, souvent réputés être détenus par des anciens ou par les générations précédentes, ceux qui ont l'expérience de la vie et qui a pour objet de nous guider dans notre existence, de savoir comment nous comporter afin de l'assumer de la meilleure manière et de nous apporter le plus de satisfactions possibles. Toutes les civilisations ont élaboré des sagesse ainsi comprises, souvent inspirées, pour l'essentiel, des croyances religieuses dominantes. C'est le cas par exemple de la sagesse hindoue, inspirée par la religion des brahmanes et reposant sur les « Védas », livre sacré.

Or, la philosophie est traditionnellement considérée comme étant l'invention des grecs du V^e siècle av JC. Cette civilisation aurait inventé la philosophie comme elle aurait inventé la démocratie et les mathématiques. Cette affirmation peut étonner alors même que nous savons bien qu'il existe des sagesse antérieures très riches, au même titre que la plupart des civilisations antérieures aux grecs du V^e siècle possédaient des connaissances mathématiques comme peuvent en témoigner leurs réalisations architecturales souvent remarquables ou bien encore leurs connaissances cosmologiques leur permettant de dresser des cartes du ciel ou d'élaborer des calendriers.

D'où vient alors cet honneur réservé aux grecs de cette époque ? Ils ont inventé les mathématiques dans la mesure où une proposition est considérée comme telle si elle peut faire l'objet d'une démonstration. Les Grecs ont inventé la démonstration. Jusque là, les

connaissances mathématiques avaient pour sources l'expérience, l'observation, bref étaient à ce titre de nature empirique.

Il en va de même à propos de la philosophie. La sagesse élaborée ne repose plus sur la tradition, sur des croyances religieuses, sur l'expérience de la vie, mais sur une réflexion exclusivement rationnelle. Est-ce à dire que la raison nous délivre un savoir en la matière ou simplement des croyances rationnelles ? Les conclusions ont été variées sur ce point. Mais ce qui demeure commun à tous les philosophes, qu'ils fassent confiance à la raison afin de parvenir à élaborer une sagesse ou bien qu'ils critiquent ses possibilités ou la remettent radicalement en cause, tous l'utilisent afin de parvenir à leurs conclusions.

Cependant, au cours de cette démarche, tous se sentent profondément concernés par la recherche d'une forme de vérité. Leur démarche n'est pas qu'intellectuelle. Elle est mue par une grande passion. Tous utilisent la raison dans leur « quête », même lorsqu'ils en contestent la validité en vue de parvenir à des conclusions. C'est en ce sens que la philosophie a pu être définie comme un « amour ou une quête » de la sagesse, entendue comme une démarche guidée par la raison et alimentée par une grande passion en vue de tenter de dévoiler le sens de l'aventure humaine et au-delà, de la réalité dans laquelle elle se voit insérée.

On comprend dès lors l'originalité du discours philosophique. Ce dernier se donne pour fonction d'explicitier et de justifier ces fameux principes premiers, ces racines, ces fondements qui conduisent à ordonner toutes nos conclusions dans quelque domaine que ce soit, à leur donner cohérence et rigueur, à les relier entre elles, à leur donner ainsi un caractère systématique. A ce titre, la philosophie se distingue de la simple littérature, y compris celle qui s'engage, qui exprime des convictions religieuses, politiques, morales etc. à l'occasion d'un roman, d'une pièce de théâtre, d'une autobiographie, d'un récit historique etc. car l'ensemble des idées émises au fil des pages ne revêtent pas ce caractère systématique, ordonné et exclusif de toute autre considération, notamment esthétiques ou romanesques. La philosophie qui y est contenue doit être explicitée, synthétisée, mise en perspective.

A plus forte raison, la philosophie ainsi définie se distingue-t-elle des simples opinions héritées de notre éducation ou expérience personnelle, de ce que nous avons appelé la philosophie spontanée. Kant qualifiait à juste titre cette dernière de « philodoxie », c'est-à-dire d'ami (philo) de l'opinion (doxa). Car il n'y a pas de philosophie véritable sans une réflexion menée sur les fondements de nos opinions et conduite par la raison. Nos opinions ne sont plus alors considérées comme telles mais comme une forme de savoir, contestable certes, mais néanmoins un savoir si nous entendons par là des affirmations dont nous connaissons les justifications ultimes ou les fondements ainsi que la cohérence de leurs énoncés dans la diversité des domaines sur lesquels nous nous prononçons

Au XVIII^e siècle, Kant a proposé de regrouper les questions philosophiques autour de trois pôles : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Il ajoutait que ces trois questions essentielles pouvaient elles-mêmes se résumer par celle-ci : Qu'est-ce que l'homme ?

Que puis-je savoir ? Autrement dit, quelles sont les capacités de la pensée humaine en vue de répondre aux questions qu'elle se pose sur les mystères de la nature et en particulier sur les possibilités et les limites de la science, sur le sens de la destinée humaine, notamment la mort, sur l'existence ou non d'un ou de plusieurs dieux, sur les origines de l'univers, des organismes vivants, sur la nature de l'esprit etc.

Que dois-je faire ? Il s'agit ici de toutes les questions relatives au bonheur individuel, aux valeurs morales, aux objectifs politiques, aux problèmes de société comme le clonage, l'euthanasie, l'homoparentalité, la peine de mort, l'utilisation des techniques nouvelles par exemple l'énergie nucléaire ou les OGM etc.

Que m'est-il permis d'espérer ? Cette question est relative au sens de l'existence. Que peut-on en attendre ? Les valeurs morales les plus hautes, la beauté, les plaisirs sensibles, les joies de la connaissance, le bonheur d'aimer et d'être aimé et reconnu etc., tout cela renvoie-t-il à un sens qui nous dépasse, à une transcendance, à une espérance fondée que tout mal, c'est-à-dire tout ce qui détruit ces sources de sens est appelé à être surmonté, la mort en particulier ? Ou bien tout cela est-il éphémère, sans réelle signification au-delà de la sphère humaine, le mal ayant toujours le dernier mot et nos préoccupations, nos raisons de vivre étant dérisoires au regard du vaste monde au sein duquel elles s'inscrivent ?

Ces dernières questions touchent donc à des préoccupations religieuses. Mais la démarche philosophique, dans son souci d'élaborer son discours en ayant recours à la raison et non à la foi ou à des croyances quelconques, quelle qu'en soit la nature, fût-ce la croyance en l'incroyance comme le dit Nietzsche, reprend de telles questions mais à sa manière. Il s'agit alors de ce qu'on a coutume de désigner comme étant les questions métaphysiques. Ces questions sont les plus radicales, celles qui vont le plus loin dans le questionnement, qui soulèvent le problème du « pourquoi », de la raison d'être de toutes choses, de leur nature intime, de leur valeur, de leur sens relativement à l'aventure humaine. A cet égard, tout questionnement philosophique qui va jusqu'au bout de son entreprise, qui ne s'arrête pas en chemin, aboutit forcément aux questions métaphysiques.

Gusdorf, philosophe français du XX^e siècle, définit ainsi le questionnement métaphysique : *« Chaque fois qu'on interprète la nature de l'homme et son destin, chaque fois qu'on émet une hypothèse sur la réalité de l'univers, chaque fois que l'on parie pour Dieu ou contre lui, on extrapole, on se prononce sur les fins dernières de l'homme. On donne un sens à l'existence, en posant la question du « pourquoi » et non plus celle du « comment ». Il ne semble pas que cette question du pourquoi puisse jamais être dépassée... »*

Remarquons qu'à l'origine, le terme de « métaphysique » est né de circonstances anecdotiques. Aristote, philosophe du V^e-IV^e siècles avant JC, après avoir remis à son éditeur des études sur la nature, sur la « phusis » en grec, lui avait confié les réflexions proprement philosophiques soulevées par cette dernière et portant sur les raisons d'être de cette « phusis ». En conséquence, l'éditeur dénomma ces dernières considérations comme ce qui vient « après la phusis », comme « méta-physis » ou métaphysique. La tradition conserva ce terme pour signifier toute démarche philosophique s'interrogeant sur les raisons d'être de toutes choses, sur leur existence ou non d'abord et s'il y a lieu, sur leur nature

II L'utilité de la philosophie

1° L'utilité de la philosophie dans la recherche de notre bien (L, ES, S, Tech.)

L'enseignement de la philosophie déçoit les lycéens qui attendent de cette étude des réponses aux questions qu'ils se posent. La philosophie ne leur apportera pas des réponses mais de nouvelles questions ou plus précisément de nouvelles manières de se poser des questions et de réfléchir de manière critique sur nos tentatives de réponses. Bref, la

philosophie n'est pas un savoir universel dans ses conclusions et s'imposant à tous les esprits comme peuvent l'être par exemple les sciences de la nature ou les mathématiques.

C'est bien ce que lui reprochent ses détracteurs. Cette impuissance à nous apporter des réponses certaines, cette stérilité la rendraient vaine et pour tout dire inutile. Toute la question est de savoir ce qu'on entend par utilité. Spontanément, l'utilité répond à la question brutale « A quoi cela sert-il ? ». Afin de vivre le mieux possible, nous sommes tentés de croire qu'il importe de connaître l'expérience des générations passées, de bien s'intégrer dans la société au sein de laquelle on vit, et donc d'en connaître les usages, les lois, voire les moyens de contourner ces dernières lorsque cela nous arrange, de se situer le plus haut possible dans la hiérarchie sociale, d'acquérir le plus de plaisirs possible sans s'embarrasser de principes contraignants, et pour préparer tout cela de recevoir une bonne éducation où la philosophie peut éventuellement avoir sa place si elle favorise notre agilité d'esprit.

Tel est d'ailleurs le point de vue soutenu par Calliclès, personnage d'une œuvre de Platon, « Gorgias » et qui exprime la thèse de l'opinion commune à propos de l'utilité de la philosophie en s'opposant à celle de Socrate, qui incarne la philosophie, qui en est son héraut :

« La philosophie, Socrate, n'est sans doute pas sans charme, si l'on s'y livre avec modération dans la jeunesse : mais si l'on s'y attarde au-delà d'une juste mesure, c'est une calamité. Quelque bien doué que soit un homme, s'il continue à philosopher dans son âge mûr, il est impossible qu'il ne se rende pas étranger à toutes les choses qu'il faut connaître pour devenir un homme bien élevé et considéré.

Le philosophe ignore les lois qui régissent la cité ; il ignore la manière dont il faut parler aux autres dans les affaires privées et publiques ; il ne sait rien des plaisirs ni des passions, et, pour tout dire d'un mot, sa connaissance de l'homme est nulle. Aussi, quand il se trouve mêlé à quelque affaire publique ou privée, il fait rire de lui, de même que les hommes d'Etat, je suppose, lorsqu'ils abordent vos entretiens et vos discussions, sont ridicules...

Mais le mieux, suivant moi, est de n'être étranger ni aux unes ni aux autres. La philosophie est bonne à connaître dans la mesure où elle sert à l'éducation, et il n'y a pas de honte, quand on est jeune, à philosopher. Mais l'homme mûr qui continue à philosopher fait une chose ridicule, Socrate, et pour ma part j'éprouve à l'égard de ces gens-là le même sentiment qu'à l'égard d'un homme fait qui bégaie et qui joue comme un enfant. Quand je vois un enfant qui bégaie et qui joue, c'est de son âge, j'en suis ravi, je trouve cela charmant, tout à fait convenable à l'enfance d'un homme libre ; tandis que si j'entends un bambin s'exprimer avec netteté, cela me chagrine, cela blesse mon oreille et me paraît avoir quelque chose de servile. Un homme fait qui bégaie et qui joue est ridicule ; ce n'est pas un homme, on a envie de le fouetter. »

Cette analyse, qui semble relever du simple bon sens, comporte à la réflexion plusieurs insuffisances majeures. Elle est, en effet, centrée sur les meilleurs moyens en vue de parvenir à ses fins. Or, quelle est la fin ultime que poursuit tout homme, si ce n'est le bonheur, son bien ou tout au moins les satisfactions les plus hautes que peut lui apporter l'existence ? « Tous, tant que nous sommes, nous voulons être heureux » proclame Platon. Pour ce faire, il nous faut réfléchir sur les objectifs que nous devons nous fixer ainsi que sur les meilleurs moyens pour y parvenir. Fins et moyens n'ont rien d'évidents.

A ce titre, cette réflexion n'est pas réservée à la période de la jeunesse. Qui ne voit que chaque période de la vie soulève des problèmes spécifiques ? Ceux de l'adolescence, ceux de

l'entrée dans la vie active, ceux liés à la fondation d'un foyer, ceux de la maturité, de la retraite, de la vieillesse ne sont pas à l'évidence de même nature. L'exigence de réflexion s'avère donc permanente. C'est bien ce que soutient Epicure dans sa célèbre « Lettre à Ménécée » : « *Quand on est jeune il ne faut pas hésiter à s'adonner à la philosophie, et quand on est vieux il ne faut pas se laisser d'en poursuivre l'étude. Car personne ne peut soutenir qu'il est trop jeune ou trop vieux pour acquérir la santé de l'âme. Celui qui prétendrait que l'heure de philosopher n'est pas encore venue ou qu'elle est déjà passée, ressemblerait à celui qui dirait que l'heure n'est pas encore arrivée d'être heureux ou qu'elle est déjà passée. Il faut donc que le jeune homme aussi bien que le vieillard cultivent la philosophie...* ».

Mais, dira-t-on, l'éducation, l'expérience personnelle pourvoient à cette quête sans passer par la philosophie. Or, le philosophe se refuse à penser par procuration ou bien à se fier à une expérience bien limitée de la vie. Il veut penser par lui-même et à cet effet a recours à la réflexion rationnelle, à cette « lumière naturelle » qui peut et doit nous éclairer dans nos choix. Telle est la voie proposée par Descartes dans la « Préface aux Principes de la philosophie » : « *...Pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même, comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre ; mais ce dernier est encore meilleur que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire. Or, c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ; et le plaisir de voir toutes choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie ; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les bêtes brutes, qui n'ont que leur corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir ; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture...* ».

2° La philosophie comme besoin spirituel, comme expression de la curiosité naturelle de l'esprit (L)

Penser par soi-même afin de conduire sa vie, afin de guider ses pas est déjà un objectif éminemment noble et utile. Mais cette entreprise n'épuise pas l'intérêt de la philosophie. La réflexion philosophique se hisse à un objectif encore plus élevé, plus profond, en harmonie avec les exigences les plus hautes de l'esprit. Il est vrai qu'aux questions que se pose l'homme sur son destin et celui du monde, aucune réponse certaine ne vient récompenser sa recherche. Mais elle lui apporte des satisfactions spirituelles irremplaçables que B. Russell, philosophe britannique du XX^e siècle a su parfaitement exprimer dans « Problèmes de philosophie » : La philosophie « *comprend de nombreuses questions (dont certaines sont du plus profond intérêt pour notre vie spirituelle), qui, pour autant qu'on puisse le prévoir, doivent demeurer insolubles, à moins que les facultés de l'esprit humain ne deviennent tout autres que ce qu'elles sont à présent. L'univers comporte-t-il une unité de plan et de but, ou bien n'est-ce qu'une rencontre fortuite d'atomes ? La connaissance fait-elle partie de l'univers à titre permanent, donnant ainsi l'espoir d'un accroissement indéfini de la sagesse, ou est-ce un accident transitoire particulier à une petite planète où la vie deviendra certainement impossible plus tard ? Le bien et le mal ont-ils de l'importance pour l'univers ou seulement pour l'homme ? De telles questions sont posées par la philosophie et résolues de façons différentes par des philosophes différents. Or, que des réponses soient possibles ou non, celles*

que propose la philosophie ne sont jamais d'une vérité démontrable. Pourtant, si faible que soit l'espoir de découvrir une réponse valable, l'examen persévérant de telles questions fait partie des tâches dévolues à la philosophie; celle-ci nous fait prendre conscience de l'importance de tels problèmes; elle examine toutes les façons de les traiter et elle garde intact cet intérêt spéculatif pour l'univers qui est en danger d'être anéanti si nous nous bornons à la recherche d'un savoir à la certitude bien établie... ».

L'examen des questions qui se posent à l'homme, des réponses possibles que l'esprit peut leur apporter conduit également à s'interroger sur les voies permettant de conduire à de telles conclusions. La philosophie tente de ce fait de cerner l'essence de chacune des activités humaines l'amenant à connaître et à agir, c'est-à-dire les caractéristiques spécifiques, originales de chacune de ces activités, celles qui les distinguent des autres, avec leurs possibilités, leurs finalités, leurs limites. C'est ainsi qu'elle réfléchit sur elle-même et donc sur les capacités de la raison en vue de se poser avec pertinence les bonnes questions et sur la valeur et la portée des réponses imaginées; qu'elle s'interroge sur la nature exacte de la politique, de la morale, de l'art, de la science, de la technique, de la religion. La philosophie, dans sa quête raisonnée de réponses aux énigmes de l'existence, doit, par exigence méthodologique, cerner de manière rigoureuse et critique les fonctions des différents domaines de la culture.

Aristote faisait de la capacité d'étonnement la vertu majeure du philosophe. Ce dernier conserve la fraîcheur de l'enfant de trois ans qui sans cesse s'émerveille et s'étonne face à sa découverte du monde. Pour l'enfant, il n'y a rien d'évident, de naturel, il n'y a rien qui va de soi. Le philosophe est quelqu'un qui a toujours une âme d'enfant mais avec l'esprit d'un adulte. Il incarne l'union de l'émerveillement et de la rigueur de la raison. C'est très exactement ce que rappelle Russell dans ce texte: « La valeur de la philosophie doit en réalité résider dans son caractère incertain même. Celui qui n'a aucune teinture de philosophe traverse l'existence, prisonnier des préjugés dérivés du sens commun, des croyances habituelles à son temps et à son pays et de convictions qui ont grandi en lui sans la coopération ni le consentement de la raison.

Pour un tel individu, le monde tend à devenir défini, fini, évident : les objets ordinaires ne font pas naître de questions et les possibilités peu familières sont rejetées avec mépris. Dès que nous commençons à penser conformément à la philosophie, au contraire, nous voyons... que même les choses les plus ordinaires de la vie quotidienne posent des problèmes auxquels on ne trouve que des réponses très incomplètes. La philosophie, bien qu'elle ne soit pas en mesure de nous donner avec certitude la réponse aux doutes qui nous assiègent, peut tout de même suggérer des possibilités qui élargissent le champ de notre pensée et délivre celles-ci de la tyrannie de l'habitude. Tout en ébranlant notre certitude concernant la nature de ce qui nous entoure, elle accroît énormément notre connaissance d'une réalité possible et différente; elle fait disparaître le dogmatisme quelque peu arrogant de ceux qui n'ont jamais parcouru la région du doute libérateur, et elle garde intact notre sentiment d'émerveillement en nous faisant voir les choses familières sous un aspect nouveau ».

Comme on le voit, la philosophie a, en-dehors de toute autre considération, un intérêt spirituel. Sur ce plan, son utilité est comparable à celle que peuvent présenter les arts. La musique, la peinture, la poésie etc., n'ont aucune utilité pratique. Mais ils nous permettent de nous arracher au mode du quotidien, de nous émerveiller, de nous faire goûter les joies de l'esprit face à ces mondes prodigieux que crée l'artiste. Il en va de même du philosophe, qui par la rigueur de ses pensées, par leur radicalité nous fait pénétrer dans des mondes ignorés, nous dévoile des horizons insoupçonnés qui, à vrai dire sont sans doute la matrice du réel

authentique, celui qui échappe à l'action et la réflexion ordinaires, accaparées par les soucis pratiques et les limites offertes par la perception et le bon sens.

Les analyses qui précèdent soulignent que la réflexion philosophique n'est pas à même d'apporter des réponses mais en revanche qu'elle a pour mission de prendre conscience et donc de poser les questions pertinentes que soulèvent le destin de l'homme et de l'univers au sein duquel ce destin s'insère. Platon, dans le « Banquet » cernait bien le problème lorsqu'il prêtait à un de ces personnages, Diotime, dans son dialogue avec Socrate, les propos suivants en vue de définir la nature et les objectifs de la philosophie : « *Aucun des dieux ne philosophe et ne désire devenir savant, car il l'est : et en général, si l'on est savant, on ne philosophe pas ; les ignorants non plus ne philosophent pas et ne désirent pas devenir savants ; car l'ignorance a précisément ceci de fâcheux que, n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu. Or, quand on ne croit pas manquer d'une chose, on ne la désire pas* ». Je demandai (Socrate) : « *quels sont donc, Diotime, ceux qui philosophent, si ce ne sont ni les savants ni les ignorants ?* »

« *Un enfant même, répondit-elle, comprendrait tout de suite que ce sont ceux qui sont entre les deux...* »

Ces remarques rejoignent la réflexion polémique de Schopenhauer (XIX^e siècle) qui proclamait que « *plus un homme est inférieur par l'intelligence, moins pour lui, l'existence a de mystère* ». Nietzsche ajoutait de manière plus directe encore que le but de la philosophie consistait à lutter contre la bêtise, cette absence de réflexion qui conduit trop souvent à une forme indue et désolante de contentement de soi. Lutter contre la bêtise : vaste programme. C'est précisément celui que vous propose cette année d'initiation à la réflexion philosophique, certes limitée, mais qui, il faut l'espérer, vous la fera aimer et peut-être cultiver le restant de votre vie.

QU'EST-CE QUE L'HOMME ?

I La conscience constitue-t-elle l'originalité de l'homme ?

1° La conscience immédiate et la conscience réfléchie (L, ES, S)

Le terme de conscience a un sens plus ou moins étendu et cela n'est pas sans provoquer des confusions ou des difficultés de compréhension lorsqu'on l'évoque. Si on se réfère à son étymologie, conscience signifie « cum scientia » c'est-à-dire « accompagné de savoir ». Dans la conversation courante, lorsque nous disons par exemple que nous avons conscience d'un problème, cela signifie que nous savons que ce problème se pose, que nous en connaissons la nature. La conscience renvoie donc à un savoir.

Il nous faut donc réfléchir sur la nature exacte de ce savoir. En effet une simple observation de notre vie intérieure, ce qu'on appelle une introspection, nous conduit à distinguer des degrés différents de conscience. Il est clair que l'intensité de notre conscience n'est pas la même lorsque nous sommes concentrés, lorsque nous rêvassons, lorsque nous accomplissons un geste mécanique comme pédaler, geste auquel nous ne prêtons plus aucune attention. C'est à ce titre qu'il est devenu classique de distinguer entre la conscience immédiate et la conscience réfléchie.

La conscience immédiate nous distingue en quelque sorte d'une pierre : sans vraiment y réfléchir, je sais que je suis présent au monde, que telle ou telle réalité m'entoure. En revanche, lorsque je prête attention à une idée, un sentiment, une intention etc., je prends du recul par rapport à moi-même, à ma propre vie intérieure, je me vois en quelque sorte en train d'examiner cette idée, ce sentiment, cette intention. Je ne me contente pas d'être présent au monde, je m'en rends compte, je sais que je le sais. Il s'agit alors de la conscience réfléchie. Cette dernière définit la conscience par excellence. Etre conscient ce n'est pas seulement savoir qu'on est présent au monde, c'est savoir qu'on le sait.

La conscience réfléchie conduit donc à distinguer un contenu de conscience, un « objet » (idée, sentiment, intention, etc.) et un « sujet », c'est-à-dire un être qui sait qu'il réfléchit sur cet « objet » de conscience. La conscience réfléchie entraîne qu'intérieurement nous sommes doubles, c'est-à-dire sujet et objet. Nous sommes en quelque sorte spectateur de nous-mêmes ; nous nous percevons en train d'avoir une idée, un sentiment, une intention...Ce savoir sur nous-mêmes, cette perception de nous-mêmes remettent en cause l'innocence première, l'absence de savoir, autrement dit ce qui nous caractérise lorsque nous faisons corps avec nous-mêmes, lorsque nous n'avons pas ce type de recul. Cette perte d'innocence amène Sartre à proclamer que « toute conscience est comédie ». Parce que nous sommes conscients, nous sommes condamnés à être en représentation, à choisir une certaine image de nous-mêmes, à l'incarner en quelque sorte. Notre personne, c'est-à-dire cet être capable de dire « Je » devient par la force des choses un personnage de composition comme l'est un comédien. Dans « L'Être et le Néant », Sartre illustre bien cette manière d'être originale du sujet conscient : « *Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop*

plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café ».

2° Pourquoi refuse-t-on ordinairement la conscience à l'animal ? (L, ES, S)

Le psychisme animal

Partageons-nous avec le monde animal la conscience ainsi définie ? Cette question fait l'objet d'un débat dont il est difficile de dire avec certitude s'il est d'origine uniquement sémantique (quelle définition donnons-nous à ce terme de conscience ?) ou bien idéologique (quelle idée nous faisons-nous de l'homme et de sa place dans l'univers ?) ou bien encore scientifique (que peut nous enseigner la biologie ou la neurologie en la matière ?).

Les animaux les plus proches de l'homme, notamment les animaux domestiques qui nous entourent, possèdent incontestablement une vie intérieure riche : ils ont des émotions (ils manifestent leurs joies, leurs peurs, leurs envies, leur attachement etc.) ; ils ont des souvenirs et sont capables de certains apprentissages. Sans ces capacités, le cirque n'existerait pas. Le sens commun a tendance à dire « qu'il ne leur manque que la parole », sous-entendu pour devenir l'égal de l'homme. Aussi a-t-on tendance à leur accorder une forme de conscience et de pensée et à considérer qu'il n'y a entre eux et nous, au pire, qu'une différence quantitative au niveau des facultés.

Cette conception gradualiste de la présence de la conscience de la bactérie à l'homme est après tout une thèse qu'on ne peut exclure d'un revers de main. Elle est en vogue à une époque où l'affectivité pour l'animal dans les pays riches est particulièrement développée et où l'homme est accusé de détruire la nature, ce qui amène certains, dans le cadre du procès instruit, à relativiser l'importance de l'homme pour mieux souligner l'imposture de ses agissements. Bref, à l'idéologie de l'homme roi de la création soutenu notamment par le christianisme, au culte de l'homme développé par l'humanisme classique, tend à se substituer un anti-humanisme généreux dans ses intentions parce que coloré de préoccupations écologiques.

Ce débat prend surtout une importance sur le plan purement théorique. A supposer que nous partagions la conscience avec le monde animal, la différence « quantitative » avec ce dernier s'avère incontestable. Il suffit pour s'en convaincre de prendre en considération la civilisation et ses prodigieuses réalisations. Les efforts faits par certains chercheurs pour se mettre en quête des rares et limitées créations dans le monde animal afin d'y déceler des traces d'une culture et le rapprocher du monde humain s'avèrent assez dérisoires.

D'ailleurs la biologie éclaire sans ambiguïtés possibles cet écart béant entre les deux « mondes ». Seul l'homme moderne possède une partie supérieure du cerveau aussi développée, ce que l'opinion commune désigne sous le nom de « matière grise ». Le cerveau de l'homme posséderait 100 milliards de neurones alors que le cerveau de l'animal le plus

développé après l'homme, à savoir celui du chimpanzé, n'en présente que 9 milliards. Cet écart arithmétique est de plus insuffisamment significatif dès lors que l'on rappelle que chaque neurone établit d'innombrables connexions avec d'autres neurones. Il est aisé de mesurer le gouffre anatomique et fonctionnel entre les deux espèces, rendant compte des différences dans les capacités de création entre monde animal et monde humain.

L'originalité de la conscience

A partir de ces considérations, il n'y a rien d'illégitime d'avancer l'hypothèse selon laquelle la conscience incarnerait une dimension spécifique de la réalité qui serait l'apanage de l'humanité. De même que la vie incarne un niveau spécifique d'organisation par rapport à la matière inerte, de même en irait-il de la conscience par rapport aux modes d'organisation des systèmes nerveux donnant naissance aux différentes formes de psychisme animal.

Si cette hypothèse se voit fondée, cela entraîne une grande conséquence sur le plan théorique : la différence entre le monde animal et le monde humain n'est plus seulement quantitative mais qualitative. Cette conclusion rejoint les analyses classiques en la matière concernant les différences affectant les vies intérieures des deux mondes en question. L'animal éprouve et exprime ses besoins par exemple : il a faim ou soif ; il a peur ou il exprime sa joie ; il se souvient de situations précises. Il sait tout cela (tout au moins les espèces ayant un système nerveux développé). Mais il ne sait pas qu'il le sait. Il ne s'en rend pas compte. On a coutume de dire que l'animal, qui possède tous ces vécus, vit précisément mais il n'existe pas si on entend par exister « savoir qu'on vit ». C'est cela la conscience : ce n'est pas seulement savoir, c'est savoir qu'on sait.

3° Peut-on définir la conscience ? (L)

La question peut surprendre. Quelle est l'originalité de la conscience ? Quelle est la caractéristique qui en fait sa spécificité ? Bref, quelle est son essence ? On définit souvent la conscience par une capacité de recul par rapport à soi-même ; dans la mesure où un être est conscient, il ne coïncide plus avec lui-même ; il ne se contente plus d'avoir des vécus, de penser etc., il se voit en train d'avoir peur, d'exprimer sa joie, de penser, etc. Mais cela ne suffit pas pour définir la conscience.

En effet, une machine peut-être programmée en vue d'acquérir, dans le cadre des limites de sa programmation, des capacités semblables. Searle, dans «Du cerveau au savoir» (1984-1985) souligne que l'on peut écrire un programme qui permette à un ordinateur de simuler la compréhension du chinois. Dès lors, si l'on pose à l'ordinateur une question en chinois, celui-ci va la confronter à sa mémoire, ou à sa base de données, et fournir les réponses en chinois. Pourtant, il va de soi que l'ordinateur ne comprend pas le chinois. Il n'accède pas au sens. Ainsi, la conscience ou ce qu'on appelle encore la subjectivité, consistent dans cette capacité à accéder au sens. Or, cette capacité, dans sa nature intime, échappe à ce jour à notre compréhension. Le neurobiologiste peut toujours lui associer telles ou telles structures cérébrales précises sans pour autant rendre compte de l'aspect qualitatif de ce vécu, de cet accès au sens. La nature intime de la conscience demeure bien à ce jour un mystère métaphysique.

4° Qu'entend-on exactement par « la pensée » ? (L, ES, S)

La notion de pensée est plus précise que celle de conscience, même si elle est liée à cette dernière. La pensée désigne une capacité propre à l'homme de se représenter la réalité sans être exclusivement tributaire des informations délivrées par son corps ou ses organes des sens (vue, ouïe, toucher, odorat etc.).

En effet, un animal développé sur le plan du système nerveux, à l'image des animaux familiers qui nous entourent, possède des représentations du réel. D'où proviennent ces dernières ? Uniquement des informations sensibles, des informations qu'il reçoit par la médiation de son corps. Il est en quelque sorte prisonnier de son corps.

En revanche, un sujet conscient peut prendre un recul intérieur par rapport à ces informations sensibles, les modifier mentalement et par là même distinguer le réel perçu d'un réel possible. L'homme peut exercer son imagination. L'idée de possible le conduit à faire des hypothèses scientifiques et métaphysiques, à créer des œuvres d'art, à imaginer des techniques etc. bref à utiliser des capacités de création sans commune mesure avec celles des autres espèces. Il peut également faire preuve d'abstraction, autrement dit il peut séparer mentalement ce qui est indissociablement uni dans la réalité. Le sujet perçoit une fleur mais il peut distinguer sa forme, sa couleur, son odeur, sa consistance etc. Comme on le voit, abstraire ne consiste pas à sombrer dans l'irréalité mais à se représenter distinctement des aspects différents de cette réalité qui se présentent indissociables au sein de cette dernière. Si on entend par la « pensée » ces capacités d'abstraction et cette possibilité d'élaborer mentalement un univers intérieur distinct de l'univers perçu, il va de soi que seul l'homme pense. L'homme n'est plus prisonnier de son corps et des informations que ce dernier propose. « La pensée, dit Platon, nous libère de la prison du corps ».

5° La conscience est-elle la source d'un statut métaphysique privilégié de l'homme ? (L)

Ce débat autour de la nature et de l'importance de la conscience est capital si l'on souhaite se prononcer sur le statut de l'homme dans l'univers. Voilà ce que Kant écrit à ce propos : « Posséder le « Je » dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'on ne peut pas encore dire le Je, car il l'a cependant dans sa pensée.

Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement, ne commence qu'assez tard ... à dire Je ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble que pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se sentir ; maintenant il pense ». (Anthropologie du point de vue pragmatique)

Pascal va dans le même sens lorsqu'il proclame dans les « Pensées » : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable.

C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.

Penser fait la grandeur de l'homme.

Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute.

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Toute notre dignité consiste donc en la pensée... »

Ainsi, la conscience et la pensée donnent à l'homme une dignité particulière par rapport à toutes les autres espèces animales. Car la conscience révèle à tout homme sa propre existence mais aussi sa dimension morale. La conscience semble lui donner la liberté qui lui permet de surmonter, s'il le veut, ses intérêts égoïstes au nom de valeurs supérieures. Cette possibilité qui lui est offerte le rend responsable de ses actes. La perte de l'innocence animale et la noblesse éventuelle de ses choix moraux lui valent le respect qui est attaché à toute personne humaine.

A cette conception classique de l'homme, qui fait de la conscience et de la pensée les fondements de sa dignité et de sa supériorité, s'oppose un autre courant de pensée dont Nietzsche est un des plus illustres représentants : *« Nous considérons que c'est par une conclusion prématurée que la conscience humaine a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique et la plus surprenante des choses terrestres, voire comme leur efflorescence suprême et leur terme. Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le corps.*

La splendide cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent et s'intègrent les unes aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle, - tout ce phénomène du « corps » est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre « esprit », à nos façons de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure à la table de multiplication. » (« La volonté de puissance »)

Dans « Le Gai Savoir », Nietzsche relativise l'importance de la pensée et de la conscience : *« Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous ressouvenir, nous pourrions de même « agir » dans tous les sens du terme : tout ceci n'aurait nullement besoin d' « entrer dans notre conscience ». La vie entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie : c'est effectivement ainsi d'ailleurs que pour nous la majeure partie de la vie continue à s'écouler sans pareille réflexion - y compris même notre vie pensante, sensible, voulante - si malsonnant que puisse être ceci aux oreilles d'un ancien philosophe. Pourquoi d'ailleurs absolument de la conscience, dès lors qu'elle est superflue à l'essentiel ? »*

A cette dernière question, Nietzsche y répond de la manière suivante : *« Je me trouve en droit de supposer que la conscience ne s'est développée que sous la pression du besoin de communiquer ; qu'elle n'était nécessaire et utile au début que dans les rapports d'homme à homme (notamment pour le commandement), et qu'elle ne s'est développée que dans la mesure de cette utilité. La conscience n'est qu'un réseau de communications entre hommes ; c'est en cette seule qualité qu'elle a été forcée de se développer : l'homme qui vivait solitaire, en bête de proie, aurait pu s'en passer. Si nos actions, pensées, sentiments et mouvements parviennent - du moins en partie - à la surface de notre conscience, c'est le résultat d'une terrible nécessité qui a longtemps dominé l'homme, le plus menacé de tous les animaux : il*

avait besoin de secours et de protection, il avait besoin de son semblable, il était obligé de savoir dire ce besoin, de savoir se rendre intelligible ; et pour tout cela, en premier lieu, il fallait qu'il eût une « conscience », qu'il « sût » lui-même ce qui lui manquait, qu'il « sût » ce qu'il sentait, qu'il « sût » ce qu'il pensait. Car comme toute créature vivante, l'homme, je le répète, pense constamment, mais il l'ignore ; la pensée qui devient consciente ne représente que la partie la plus infime, disons la plus superficielle, la plus mauvaise, de tout ce qu'il pense : car il n'y a que cette pensée qui s'exprime en paroles, c'est-à-dire en signes d'échanges, ce qui révèle l'origine même de la conscience. Bref le développement du langage et le développement de la conscience ... vont de pair. (...)

Je pense comme on le voit, que la conscience n'appartient pas essentiellement à l'existence individuelle de l'homme, mais au contraire à la partie de sa nature qui est commune à tout le troupeau ; qu'elle n'est, en conséquence, subtilement développée que dans la mesure de son utilité pour la communauté, le troupeau ; et qu'en dépit de la meilleure volonté qu'il peut apporter à se « connaître », percevoir ce qu'il a de plus individuel, nul de nous ne pourra jamais prendre conscience que de son côté non individuel et « moyen ».

Ces textes de Kant, Pascal, Nietzsche, mettent en évidence les ambiguïtés à propos de la définition et de la nature même de la conscience et de la pensée. Il est clair que pour Nietzsche la conscience, la pensée sont assimilées au psychisme en général. La conscience et la pensée ne sont que des aspects superficiels de ce psychisme, les aspects communs à tous les membres de l'espèce et qui n'apparaissent que sous la pression du besoin et par l'intermédiaire du langage. Ce qui est remarquable, c'est le corps et cette complexité du corps n'est pas le propre de l'homme.

En revanche, pour la pensée classique, non seulement la conscience et la pensée ne se réduisent pas à un psychisme plus développé mais se présentent comme des dimensions nouvelles de la réalité, fondements de la spécificité et de la dignité particulières de l'homme. Comme nous le verrons, ces deux interprétations différentes à propos du statut de la conscience et de la pensée éclaireront nombre de conclusions à propos des capacités d'action et de connaissance de l'espèce humaine.

II L'Homme est un être culturel

1° Les relations entre la nature et la culture (L, ES, S, Tech.)

Qu'entendre par nature et culture ?

La nature renvoie à l'ensemble des réalités qui n'ont pas été créées par l'homme, que ce soit le monde de la matière inerte, les êtres vivants et donc les caractéristiques héréditaires de notre corps. A l'opposé, la culture est l'ensemble des réalités matérielles et spirituelles créées par l'homme. La culture devient donc synonyme de la civilisation et non, comme on l'entend fréquemment, l'étendue plus ou moins importante de nos connaissances.

De ce point de vue, tous les aspects de la vie humaine se rattachent à la culture, que ce soit nos habitudes alimentaires, vestimentaires, le type d'habitat, nos techniques, nos traditions profanes ou religieuses, nos croyances, les modes d'organisation des sociétés, l'ensemble de nos savoirs, nos œuvres d'art, nos langues de communication...etc. A ce titre, il n'y a pas d'homme sans culture. Tout homme possède peu ou prou des savoirs et des pratiques dans les différents domaines évoqués.

Qu'appelle-t-on instincts ?

Si les caractéristiques corporelles de l'espèce humaine se rattachent à la nature, il n'en irait pas de même concernant ses comportements. En effet, l'homme se verrait dépourvu d'instincts. Cette affirmation se heurte à des résistances dans la mesure où la notion d'instinct a un sens plus ou moins large.

Dans la conversation courante, nous attribuons généralement des instincts à l'homme. On évoque l'instinct maternel, l'instinct sexuel, l'instinct de survie etc. Mais il s'agit là d'une extension abusive du sens de ce terme. Qu'est-ce qu'un instinct au sens rigoureux du terme ? Il s'agit de comportements innés, uniformes chez tous les membres de la même espèce, parfaitement adaptés à leur objectif et non susceptibles d'évoluer sous l'effet d'un apprentissage. L'exemple type est celui de l'araignée, l'épeire diadème de nos jardins, qui tisse sa toile hexagonale et ce dès la naissance, composée de fils successifs dont alternativement l'un adhère aux pattes de l'insecte et l'autre non, ce qui explique que l'araignée en question ne se rend pas prisonnière de sa propre toile. L'instinct renvoie donc à des comportements complexes, précis, incarnant une mémoire héréditaire et autorisant l'adaptation de l'animal concerné à son environnement.

L'intelligence comme capacité d'apprentissage

Certes, l'exemple de l'araignée apparaîtra extrême et en fin de compte peu significatif. Ce qui est vrai pour des espèces dont le système nerveux est rudimentaire peut-il s'appliquer à l'ensemble des espèces animales, notamment les animaux domestiques qui nous entourent ? Car ces derniers sont capables d'apprentissage. Si on considère que l'intelligence se définit par la capacité d'apprentissage, alors ces animaux possèdent une forme d'intelligence. Cependant, il est également incontestable qu'ils adoptent des comportements identiques à tous les membres de leur espèce, comportements qui ne résultent pas d'un apprentissage. A côté de l'intelligence, ils se voient donc pourvus d'instincts.

En somme, au fur et à mesure du développement du système nerveux la part d'intelligence et donc la capacité d'apprentissage croissent et la part d'instincts ou de comportements innés et rigides décroît, dans la mesure où ces derniers deviennent moins indispensables à l'adaptation à leur environnement et à leur survie. Il y a donc là une logique de l'évolution, qui vraisemblablement sous la pression de la sélection naturelle, ne conserve dans l'organisation des êtres vivants que les caractéristiques utiles à cette survie.

Or, si l'on poursuit dans cette logique, on comprend que l'homme, dont le cerveau est capable de tout apprendre soit dépourvu d'instincts. Ces derniers, s'ils existaient, loin de le favoriser, deviendraient de par leur rigidité et leur caractère stéréotypé, des obstacles à son progrès. Il semblerait que l'homme moderne, l'homo sapiens sapiens, ne possède qu'un seul instinct,- et encore cela est-il sujet à discussion chez les anthropologues, c'est-à-dire les spécialistes étudiant l'homme- à savoir celui de succion. En effet, un enfant, dès la naissance, doit être capable de téter sa mère, de se nourrir sans passer par le préalable d'un apprentissage en la matière.

Il faut distinguer instincts et besoins

Mais alors qu'en est-il des instincts que l'opinion commune attribue à l'homme ? Peut-on contester l'existence d'un instinct maternel ou sexuel par exemple ? Il convient, afin

d'éclairer ce débat, de bien distinguer les notions de besoin et d'instinct. L'homme, au même titre que l'araignée, possède des besoins, par exemple le besoin de se nourrir. Ce besoin se traduit par un certain nombre de sensations d'ordre physiologique.

En revanche, l'instinct renvoie non à l'existence même du besoin, mais à la manière de satisfaire ce besoin, aux moyens utilisés à cet effet. L'araignée tisse une toile afin de capturer ses proies. Toutes les araignées de la même espèce font de même, en réalisant exactement la même toile, sans jamais l'avoir appris et sans que cette « technique » naturelle soit perfectible grâce à un apprentissage. Si l'homme possédait un instinct en vue de se nourrir, cela signifierait que tous les hommes, de toutes les époques, de tous les milieux, utiliseraient des techniques naturelles identiques, non apprises par conséquent et non susceptibles de progresser.

L'absurdité d'une telle hypothèse apparaît alors clairement. Par rapport au besoin de se nourrir, la diversité des moyens pour y parvenir, que ce soit dans les techniques utilisées ou bien dans le choix même de la nourriture, est patente. Il en va de même concernant la satisfaction du besoin sexuel où l'imagination de l'homme est fort riche. C'est encore vrai à propos du prétendu instinct maternel, puisque là encore les manières de procéder en matière d'éducation sont aussi variées que ne le sont les civilisations humaines.

L'homme ne devient homme qu'au contact des hommes

S'il est vrai que l'homme se voit dépourvu d'instinct, cela signifie que tous ses comportements, c'est-à-dire toutes ses manières de procéder afin de satisfaire ses besoins relèvent d'un apprentissage et n'ont aucun caractère naturel ou inné. En ce sens l'homme a besoin d'être en contact avec d'autres hommes pour se comporter d'une manière bien définie, correspondant aux caractéristiques de la société au sein de laquelle il se trouve.

Il y a là une différence essentielle avec le monde animal. Un chaton élevé et nourri par une chienne par exemple adoptera néanmoins des comportements propres à son espèce. En revanche des enfants abandonnés à la naissance ne deviendront pas spontanément des hommes, car il n'y a pas de comportements héréditaires attachés à l'espèce humaine. Ils ne disposeraient pas d'un langage naturel et donc ne pourraient pas développer leur pensée potentielle puisque ce développement est indissociablement lié à celui de l'outil pour l'exprimer, à savoir une langue bien définie.

Le cas célèbre des « enfants sauvages », notamment des « enfants loups », c'est-à-dire d'enfants recueillis dès la naissance par des louves, illustre parfaitement le propos. Ces enfants, qui possèdent les capacités d'apprentissage propres à l'espèce humaine, vont tenter d'imiter les loups, en se déplaçant à quatre pattes, en imitant leurs cris etc. Mais, après avoir été repris en charge par les hommes, vers l'âge de six ans, ils ne retrouveront jamais les capacités humaines. En effet, l'homme est en quelque sorte un prématuré naturel. C'est ce qu'on appelle le phénomène de « néoténie ». A la naissance, il possède la totalité de ses neurones mais encore peu de connexions neuroniques. Ces dernières se mettent en place pour l'essentiel lors des deux premières années. Cela suppose l'intervention parallèle d'un enzyme qui permet la mise en place de la myéline, cette substance grise qui assure les liaisons neuroniques. Or, cet enzyme n'est actif que lors des deux premières années. Autrement dit, si cette période n'a pas été mise à profit afin d'achever pour l'essentiel la construction cérébrale, il est ensuite trop tard. L'homme ne devient homme qu'au contact des hommes.

Jean Rostand, dans « Pensées d'un biologiste », en tire les conclusions suivantes : « *Le biologique ignore le culturel. De tout ce que l'homme a appris, éprouvé, ressenti au long des siècles, rien ne s'est déposé dans son organisme...Chaque génération doit refaire tout l'apprentissage...De jeunes fourmis isolées de la fourmilière refont d'emblée une fourmilière parfaite. Mais de jeunes humains séparés de l'humanité ne pourraient reprendre qu'à la base l'édification de la cité humaine. La civilisation fourmi est inscrite dans les réflexes de l'insecte...La civilisation de l'homme est dans les bibliothèques, dans les musées, et dans les codes ; elle exprime les chromosomes humains, elle ne s'y imprime pas.* »

Il est difficile de distinguer entre les influences respectives de l'hérédité et du milieu

Ce débat à propos des influences de l'hérédité et du milieu dans le comportement humain est sensible car trop souvent pollué par des considérations idéologiques ou des préjugés, sans compter les conclusions scientifiques encore incertaines. L'origine de l'intelligence, du caractère, de la maladie mentale constitue les trois grands problèmes concernés par ce débat.

L'opinion commune se fonde sur la ressemblance entre les générations pour accorder une importance décisive à l'hérédité. Ce critère de ressemblance présente le mérite – mais un mérite fallacieux- de l'évidence. Les chercheurs ne sont pas à l'abri de ce genre de préjugés. Ce fut le cas de Cyril Burt, chargé au lendemain de la seconde guerre mondiale par le gouvernement britannique de mener une enquête afin de connaître les influences respectives de l'hérédité et du milieu concernant l'intelligence. Les conclusions de Burt dominèrent la science pendant longtemps : la part de l'hérédité s'élevait à 80% et celle du milieu à 20%.

Ces conclusions se sont avérées doublement erronées puisqu'elles accordaient à tort la part prépondérante à l'hérédité et qu'elles séparaient nettement hérédité et milieu alors même qu'ils sont intimement liés. Elles relevaient de plus de la falsification scientifique plus inconsciente que délibérée semble-t-il. En effet, C. Burt avait logiquement choisi d'étudier les comportements intellectuels de vrais jumeaux séparés à la naissance et éduqués dans des milieux différents, afin de mettre en évidence le rôle décisif de l'hérédité. Porteurs du même patrimoine chromosomique, si les performances de ces jumeaux restaient identiques alors même qu'ils évoluaient dans des milieux différents, le rôle capital de l'hérédité se verrait établi.

Convaincu dès le départ de la validité de cette conclusion, C. Burt fut amené à infléchir les résultats numériques et de proche en proche à valider son hypothèse de départ qui fut acceptée en dépit de l'inévitable étroitesse de l'échantillon étudié, tant il va de soi que trouver des vrais jumeaux élevés séparément n'était guère aisé. La difficulté d'opérer de telles expériences explique que ces conclusions dominèrent plusieurs décennies. A vrai dire ces conclusions relevaient de l'idéologie et non de la science. Les partisans de l'ordre social sont portés à croire que seule l'hérédité est responsable de nos capacités, légitimant ainsi la hiérarchie sociale en place. A l'opposé, les révolutionnaires sont disposés à soutenir que seul le milieu joue un rôle, justifiant ainsi leur combat politique.

Ajoutons que l'activité scientifique elle-même ne fut pas à l'abri de ces influences idéologiques ou de l'extrémisme des conclusions apportées à ces questions. Après que la psychiatrie du début du XX^e siècle ait été dominée par les explications purement biologiques, un mouvement inverse, le courant dit « anti-psychiatrie », au milieu du XX^e siècle, fit de la maladie mentale un simple symptôme d'une pathologie sociale. Aujourd'hui, il semble qu'un

consensus scientifique se dégage prenant en compte les deux facteurs en cause, à savoir l'hérédité et le milieu en soulignant leurs relations indissociables et inextricables.

Voilà ce que Lucien Malson, dans « Les enfants sauvages » affirme à ce propos : « *Le comportement, chez l'homme, ne doit pas à l'hérédité spécifique ce qu'il lui doit chez l'animal. Le système de besoins et de fonctions biologiques...apparente l'homme à tout être animé sans le caractériser, sans le désigner comme membre de l' « espèce humaine ». En revanche cette absence de déterminations particulières est parfaitement synonyme d'une présence de possibles indéfinis. A la vie close, dominée et réglée par une « nature donnée », se substitue ici l'existence ouverte, créatrice et ordonnatrice d'une « nature acquise ». Ainsi, sous l'action de circonstances culturelles, une pluralité de types sociaux et non un seul type spécifique pourront-ils apparaître, diversifiant l'humanité selon le temps et l'espace. Ce que l'analyse même des similitudes retient de commun chez les hommes c'est une structure de possibilités...qui ne peut passer à l'être sans un contexte social, quel qu'il soit. Avant la rencontre d'autrui...l'homme n'est rien que des virtualités ...Le problème de la nature humaine, c'est en somme celui de l'hérédité psychologique, car si l'hérédité biologique est un fait aussi clair que le jour, rien n'est plus contestable que la transmission par le germe de « propriétés » définies, décelables, dans l'ordre de la connaissance et de l'affectivité- donc de l'action – ordre où l'humanité, justement se laisse reconnaître. Le naturel, en l'homme, c'est ce qui tient à l'hérédité, le culturel c'est ce qui tient à l'héritage... Il n'est pas facile, déjà, de fixer les frontières du naturel et du culturel dans le domaine purement organique. La taille, le poids de l'enfant, par exemple, sont sous la dépendance de potentialités héréditaires, mais aussi de conditions d'existence plus ou moins favorables qu'offrent le niveau et le mode de civilisation. Que la nourriture, la lumière, la chaleur – mais aussi l'affection – viennent à manquer et le schéma idéal de développement se trouve gravement perturbé. Dans le domaine psychologique les difficultés d'un clivage rigoureux entre le naturel et le culturel deviennent de pures et simples impossibilités. La vie biologique a des conditions physiques extérieures qui l'autorisent à être et à se manifester, la vie psychologique de l'homme des conditions sociales qui lui permettent de surgir et de se perpétuer. Chez l'animal (du reste, de moins en moins nettement au fur et à mesure que l'observation glisse des espèces inférieures aux espèces supérieures) on voit le comportement lié aux automatismes corporels : l'hérédité des instincts n'est au fond qu'une autre désignation de l'hérédité physiologique. Chez l'homme, le concept d'hérédité psychologique, au contraire, si l'on entend par là une transmission interne d'idées, de sentiments et de vouloirs, et quels que soient les processus organiques qu'on imagine à leur source, perd toute signification concevable ».*

Ces analyses ne doivent pas conduire à minimiser à l'extrême le rôle de l'hérédité. Il est vrai que la science actuelle n'a décelé aucun gène du caractère par exemple, si on entend par caractère la manière habituelle et spontanée de se comporter. Pourtant les cas de ressemblances troublantes de comportements entre lointains aïeux et enfants n'étant jamais entrés en contact n'est pas rare. De même est-il difficile de refuser que les inégalités corporelles, patentes dans tous les domaines et concernant tous les organes, s'arrêtent par miracle au cerveau. Comment expliquer par exemple le génie précoce de Mozart uniquement par les effets de l'éducation ? A l'inverse, il va de soi que si Mozart n'avait pas évolué au sein d'un milieu privilégié notamment sur le plan musical, jamais son talent naturel ne se serait exprimé.

D'ailleurs, si les études scientifiques établissent une proximité incontestable des comportements de jumeaux vrais sur tous les plans, intellectuel et affectif, mettant ainsi en évidence le rôle du patrimoine chromosomique, elles établissent tout autant la proximité

d'enfants adoptés par rapport à leurs parents adoptifs. Ce que l'hérédité peut faire, le milieu peut également le faire. Ces constats soulignent la plasticité humaine et surtout le fait que l'hérédité et le milieu ont parties liées chez l'homme. Faute de mieux, faute d'avoir pu déceler des origines génétiques précises, et même si cette idée reste pour partie obscure, se développe le concept de « prédispositions » héréditaires qui appellent, pour pouvoir s'épanouir, l'exploitation satisfaisante de l'éducation et donc du milieu.

C'est ce point de vue que François Jacob soutient, dans « Sexualité et diversité humaine » : *« Si l'organisme est le fruit d'une interaction du milieu et de l'hérédité, peut-on distinguer la part respective de ces deux facteurs dans les performances intellectuelles ? Car l'interdépendance étroite des déterminants biologiques et des déterminants sociaux est trop souvent sous-estimée, quand elle n'est pas purement et simplement niée pour des raisons idéologiques ou politiques.*

Comme si, dans la genèse du comportement humain et ses perturbations, ces deux facteurs devaient s'exclure mutuellement. Dans une série de débats, sur l'école, sur la psychiatrie, sur la condition des sexes, on voit ainsi s'affronter deux positions extrêmes, deux attitudes opposées défendues par ceux qu'on pourrait appeler les partisans de la « cire vierge » et les partisans de la « fatalité génétique ».

Pour les tenants de la cire vierge, les aptitudes mentales de l'être humain n'ont simplement rien à voir avec la biologie de l'hérédité. Tout y est affaire de culture, de société, d'apprentissage, de conditionnements... Ainsi disparaît toute diversité, toute différence d'ordre héréditaire dans les aptitudes et les talents des individus. Seules comptent les différences sociales et les différences d'éducation. La biologie et ses contraintes s'arrêtent devant le cerveau humain ! Sous cette forme extrême, cette attitude est simplement insoutenable. L'apprentissage n'est rien d'autre que la mise en œuvre d'un programme d'acquérir certaines formes de connaissance... Une pierre n'apprend rien et des animaux différents apprennent des choses différentes.

Les données de la neurobiologie montrent que les circuits de notre système nerveux qui sous-tendent nos capacités et nos aptitudes sont, pour une part au moins, biologiquement déterminés dès la naissance.

Comme les corps inertes, les êtres vivants obéissent aux lois de la physique et de la chimie. Simplement, ils obéissent, en plus, à d'autres lois ; ils doivent satisfaire à d'autres contraintes, de nutrition, de reproduction, de variation, etc., qui n'ont aucun sens dans le monde inanimé.

Chez l'être humain, aux facteurs biologiques viennent se superposer des facteurs psychiques, linguistiques, culturels, sociaux, économiques, etc. C'est dire que si l'étude de l'homme ne peut se réduire à la biologie, elle ne peut pas non plus s'en passer, pas plus que la biologie de la physique.

Tout aussi insoutenable apparaît donc l'attitude opposée, celle de la fatalité génétique, qui, en attribuant à l'hérédité la quasi-totalité de nos aptitudes mentales, dénie pratiquement toute influence du milieu, toute possibilité sérieuse d'amélioration par l'entraînement ou l'apprentissage (...).

Ce qui paraît le plus vraisemblable, c'est que, pour toute une série d'aptitudes mentales, le programme génétique met en place ce qu'on pourrait appeler des « structures d'accueil » qui permettent à l'enfant de réagir à son milieu, de repérer des régularités, de les mémoriser, puis de combiner les éléments en assemblages nouveaux. Avec l'apprentissage s'affinent et s'élaborent peu à peu ces structures nerveuses. C'est alors par une interaction constante du biologique et du culturel pendant le développement de l'enfant que peuvent mûrir et s'organiser les structures nerveuses qui sous-tendent les performances mentales.

Dans un tel schéma, il est clair qu'attribuer une fraction des structures finales à l'hérédité et le reste au milieu n'a pas de sens. Pas plus que de demander si le goût de Roméo pour Juliette est d'origine génétique ou culturelle ».

En somme, en vue d'éclairer ce débat sur les rôles respectifs de l'hérédité et du milieu, on peut proposer l'image suivante : un être humain est semblable, à l'issue de son développement et de son éducation, à un gâteau préparé par une maîtresse de maison ; tout le monde sait qu'il y a des œufs, du beurre, de la farine etc. mais tous ces ingrédients sont intimement mélangés, liés et forment un tout original et indissociable. De même l'homme est un être où nature et culture se voient intimement liées dans un tout original où il s'avère impossible de les repérer de manière distincte.

La culture transfigure les besoins naturels

S'il est établi que l'homme est dépourvu d'instincts, il va de soit qu'il éprouve les besoins naturels communs au monde animal. C'est ainsi qu'il ressent le besoin de se nourrir. Pourtant, ce besoin s'exprime de manière radicalement différente chez l'homme. Car il revêt des caractéristiques culturelles qui en transforment la manifestation et qui l'associe avec des besoins spécifiquement humains.

C'est ainsi que possédant la maîtrise du feu, il est le seul à faire cuire ses aliments pour se nourrir ; connaissant l'outil, il est également le seul à utiliser des instruments créés par lui et adaptés à des fonctions précises (pensons aux différents couverts disposés sur nos tables, pour ne retenir que cet exemple) ; ses repas s'inscrivent dans le cadre de rites sociaux, que ce soit les heures choisies pour s'alimenter, les bonnes manières observées, l'ordre des plats etc. ; l'homme ne se contente pas de se nourrir en vue de la simple survie mais il crée des plats raffinés qui satisfont des plaisirs spécifiques liés à la table ; de plus, assez souvent le souci culinaire se voit associé au souci esthétique et donc gratuit (c'est-à-dire sans utilité vitale) dans la présentation des plats ; enfin, le repas, au-delà du besoin de se nourrir, est l'occasion d'échanges sociaux où se voient conviés parents et amis.

Toutes ces caractéristiques soulignent que la satisfaction des besoins vitaux chez l'homme est traversée de part en part par des intérêts culturels, par sa faculté de création et donc par l'extrême diversité de ses manifestations. Il serait possible de mener des analyses de même type concernant les autres besoins, notamment le besoin sexuel. Ce besoin qui est une exigence au service de la survie de l'espèce et non comme le besoin de se nourrir au service de la survie de l'individu, revêt des formes extrêmement variées au sein de l'humanité.

En premier lieu, ce besoin, précisément parce qu'il n'est pas impératif pour la survie de l'individu, peut être contenu ou inhibé pour des raisons culturelles diverses (morales, religieuses ou autres) ; il peut se manifester de manière permanente et selon des formes très variées, expressions de la créativité humaine, contrairement à l'animal où il n'apparaît qu'à des périodes bien précises de l'année et selon des rites codifiés par l'instinct ; l'homme est le seul qui peut dissocier l'acte sexuel de l'intention de reproduction (excepté chez les chimpanzés bonobos qui connaissent aussi une telle dissociation) ; enfin, assez souvent ce besoin se voit associé avec des sentiments très forts et inconnus de l'animal, à savoir l'amour. Là encore, ce besoin naturel est transfiguré par la culture, ce qui éloigne l'homme du simple statut d'être naturel.

L'homme a vocation à se dépasser indéfiniment

L'ensemble des analyses concernant les rapports entretenus entre la nature et la culture permet d'aboutir à cette conclusion. Pascal dans la « Préface pour le traité du vide » met bien en évidence cette spécificité de l'homme : *« Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont ; comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver ; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même pour l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient, que par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ».*

2° La notion de culture exclut-elle toute idée de nature humaine ? (L, Tech.)

L'hypothèse de l'état de nature

L'homme est un être culturel. Il ne devient homme qu'au contact des hommes. Ses comportements ne sont plus dictés par la nature. Est-il alors possible d'imaginer ce que serait un homme n'ayant jamais vécu en société, n'ayant jamais reçu une influence culturelle quelconque ? Bref est-il possible de se demander ce que serait un homme « à l'état de nature » ?

Remarquons en premier lieu que l'anthropologie scientifique, l'activité qui étudie les origines et l'évolution de l'homme à travers le temps, n'a jamais constaté l'existence d'un homme solitaire mais toujours d'hommes en groupes. L'homme a, semble-t-il, toujours vécu en société. Il convient à ce propos de ne pas confondre l'ermite, c'est-à-dire l'homme éduqué ayant choisi de se retirer de la vie sociale, mais portant en lui sa culture, ayant acquis une langue et donc la pensée, possédant des idées morales, avec un homme à l'état de nature, qui est un homme « sauvage », un homme n'ayant jamais été en contact avec les hommes, avec une culture donnée.

Cette idée d' « état de nature » s'est vue introduite et développée par le philosophe anglais Hobbes au XVII^e siècle et reprise par Rousseau au XVIII^e siècle. Cependant, dans les deux cas, ces auteurs ne faisaient pas de l'état de nature une réalité historique lointaine et originelle. Ce n'était à leurs yeux qu'une fiction destinée à se représenter les apports respectifs de la nature et de la société en vue de constituer l'humanité.

Dans un passage célèbre du « Contrat social », Rousseau décrit fort bien l'apport décisif de l'état social à l'état de nature, mettant clairement en évidence les deux contresens les plus fréquents mais aussi les plus durables concernant cet auteur, à savoir que l'homme à l'état de nature est bon et que l'état social lui fait perdre sa perfection originelle, le pervertit en quelque sorte : *« Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.*

Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qu'il tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif.

On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

L' « état de nature », le « bon sauvage » ne sont chez Rousseau que des procédés pédagogiques afin de mieux penser l'apport décisif de la société dans la genèse même de l'humanité. Ce n'est pas la société qui pervertit l'homme, mais la société « mal gouvernée », la société injuste. A l' « état de nature », l'homme n'est « qu'un animal stupide et borné ». C'est l'état social qui lui donne la moralité, c'est la rencontre avec autrui qui réveille en lui ses prédispositions à la bonté tout en lui donnant les idées du « bien » et du « mal », lui faisant perdre par là son innocence animale.

Hegel, dans « Propédeutique philosophique », développe la même analyse : *« L'état de nature est l'état de rudesse, de violence et d'injustice... On décrit souvent l'état de nature comme un état parfait de l'homme, en ce qui concerne tant le bonheur que la bonté morale. Il faut d'abord noter que l'innocence est dépourvue comme telle de toute valeur morale, dans la mesure où elle est ignorance du mal et tient à l'absence des besoins d'où peut naître la méchanceté. D'autre part, cet état est bien plutôt celui où règnent la violence et l'injustice, précisément parce que les hommes ne s'y considèrent que du seul point de vue de la nature. Or, de ce point de vue là, ils sont inégaux tout à la fois quant aux forces du corps et quant aux dispositions de l'esprit, et c'est par la violence et la ruse qu'ils font valoir l'un contre l'autre leur différence. Sans doute la raison appartient aussi à l'état de nature, mais c'est l'élément*

naturel qui a en lui la prééminence. Il est donc indispensable que les hommes échappent à cet état pour accéder à un autre état, où prédomine le vouloir raisonnable ».

Concluons ces analyses en rappelant le cas déjà évoqué des « enfants sauvages » et qui témoigne avec éloquence qu'un être humain abandonné dès la naissance en-dehors d'une influence humaine quelconque ne peut exploiter les potentialités de son espèce, tout particulièrement la pensée qui passe par le développement du langage, ce dernier étant acquis et non naturel. De même, si l'homme est capable d'accéder à l'idée d'acte moral, seule l'éducation permet d'actualiser cette possibilité. Il n'y a pas d'humanité à l'état sauvage.

Existe-t-il des prédispositions naturelles en matière de comportement chez l'homme ?

Si l'homme est dépourvu de comportements innés, si l'éducation et la culture jouent un rôle déterminant dans la constitution de son humanité, il n'en reste pas moins vrai que la nature joue également un rôle qu'on ne saurait ignorer. F. Jacob évoquait l'idée de prédispositions naturelles ou plus précisément de « structures d'accueil » chez tout individu, structures d'accueil plus ou moins exploitées, renforcées ou au contraire inhibées par l'action du milieu.

Ce qui est vrai pour un individu particulier l'est peut-être également pour l'espèce humaine. Cette dernière présente peut-être des prédispositions à certains comportements qu'il appartient à l'éducation de favoriser ou au contraire de réprimer. Ces prédispositions éventuelles, communes à tous les individus de l'espèce ne constitueraient pas une fatalité mais ouvriraient seulement des possibilités offertes à la liberté humaine en vue de les épanouir ou de les combattre. C'est ainsi qu'il est difficile de nier le rôle des hormones au niveau des comportements. Comment expliquer, uniquement par des différences éducatives, que les phénomènes de délinquance concernent massivement les hommes et non les femmes, puisque les 9/10^e au moins des prisonniers sont des hommes ? Mais, en toute hypothèse, à supposer que ces phénomènes soient d'origine naturelle, ils ne constitueraient pas une nature incontournable comme c'est le cas pour les autres espèces animales.

Quelles seraient ces prédispositions naturelles de l'espèce ? Plusieurs hypothèses, plus souvent de nature philosophique que véritablement scientifique, ont été formulées en la matière. C'est le cas en premier lieu de JJ Rousseau. Il soutient que les hommes sont potentiellement bons ou plus précisément qu'ils développent naturellement ce que nous appellerions aujourd'hui un sentiment d'empathie au contact d'autrui, c'est-à-dire la capacité à se mettre à la place d'autrui afin de comprendre ce qu'il ressent. Il dénomme pour sa part « pitié » cette prédisposition naturelle. Il justifie son affirmation en remarquant que, faute d'instinct social, le recours à la seule raison afin de cohabiter durablement et harmonieusement avec ses semblables serait impossible car trop difficile.

C'est le point de vue qu'il développe dans le « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité » : « *Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir ; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs : c'est elle qui, au lieu de*

cette maxime sublime de justice raisonné, Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente, Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. C'est en un mot dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouvait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. Quoi qu'il puisse appartenir à Socrate et aux esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent ».

E. Kant développe pour sa part une analyse plus nuancée où il souligne l'attitude ambiguë de l'homme face à la société : ce dernier est attiré par la vie en société mais en même temps il a tendance à vouloir dominer les autres. Kant évoque à ce propos « l'insociable sociabilité » de l'homme : « ...*l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres.*

C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer ».

Freud sera beaucoup plus radical et pessimiste à propos des prédispositions naturelles de l'humanité. Pour lui, l'homme est traversé par deux pulsions, une pulsion de vie ou Eros qui le pousse à vivre et à chercher des satisfactions et une pulsion de mort ou Thanatos qui le pousse à vouloir le mal pour lui-même et les autres. Remarquons à cette occasion qu'une pulsion n'est pas un instinct. C'est une force intérieure, indéterminée dans son objet précis et dans ses modalités d'action, et qui, de manière aveugle et difficilement répressible conduit soit à l'affirmation de la vie, soit à sa destruction. Ces pulsions sont considérées par Freud comme de nature biologique et non pas générées par le milieu, ce que contesteront la plupart de ses disciples, excepté Mélanie Klein.

C'est ainsi que dans « Malaise dans la civilisation », Freud s'exprime ainsi à ce propos : « L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données pulsionnelles une bonne somme d'agressivité. Pour lui, par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possibles, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer (...). Cette tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-mêmes et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le facteur principal de perturbation dans nos rapports avec notre prochain ; c'est elle qui impose à la civilisation tant d'efforts. Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la société civilisée est constamment menacée de ruine. L'intérêt du travail solidaire ne suffirait pas à la maintenir : les passions pulsionnelles sont plus fortes que les

intérêts rationnels. La civilisation doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique. De là, cette mobilisation de méthodes incitant les hommes à des identifications et à des relations d'amour inhibées quant au but ; de là cette restriction de la vie sexuelle ; de là aussi cet idéal imposé d'aimer son prochain comme soi-même, idéal dont la justification véritable est précisément que rien n'est plus contraire à la nature humaine primitive ».

Comme on le voit, l'ensemble de ces hypothèses, à supposer qu'elles soient fondées, se présentent comme la description de prédispositions naturelles et non comme des fatalités. La nature propose, le milieu dispose. L'humanité ne se réduit donc pas à ces types de prédispositions. Elle est le fruit des interactions entre ces dernières et l'action du milieu. L'originalité de la nature humaine est d'être dépourvue d'une nature imposée mais se présente comme une manière d'être choisie par la civilisation.

Nature humaine et transcendance

L'homme est un être culturel. Il ne possède pas de comportements innés. S'il dispose éventuellement de prédispositions propres à l'espèce, ces dernières voient leurs manifestations dépendre de l'éducation, des exigences d'une civilisation, bref du bon vouloir de l'humanité. Dès lors, si on entend par « nature humaine » des comportements communs à tous les membres de l'espèce et tributaires de ce que l'homme n'a pas créé, à savoir l'héritage, l'inné, le biologique, alors il va de soi qu'il n'y a pas de nature humaine sur le plan biologique.

Mais l'homme ne se réduit pas à ses caractéristiques biologiques. Ce n'est pas seulement un corps, c'est également un être d'esprit, un être créateur, un être qui est à l'origine de ce qu'on appelle la culture. On peut même affirmer qu'il est essentiellement un être de culture et donc essentiellement un être qui se caractérise par l'esprit. La question est alors de savoir si l'esprit peut se dévoiler un idéal de comportement de l'homme, un idéal qui transcenderait, c'est-à-dire dépasserait toutes les diversités culturelles. Cet idéal éventuel serait donc commun à tous les hommes, se présenterait comme une exigence offerte à la liberté humaine lorsque l'individu souhaite devenir véritablement « humain », digne d'être appelé tel. Cet idéal constituerait alors une nature humaine d'ordre moral. Les hommes ne seraient pas tenus d'y obéir comme l'animal est tenu d'obéir à son instinct, mais invités à le faire afin d'être véritablement homme.

Cette nature humaine, cet idéal commun à tous les hommes trouvent leurs fondements dans une référence universelle qui est indépendante de la volonté des hommes, autrement dit au sein d'une transcendance. La transcendance est d'abord une idée religieuse, particulièrement issue des religions monothéistes, des religions qui honorent un Dieu unique, un Dieu par là même universel et commun à tous les hommes. Le Dieu ainsi conçu incarne un idéal vers lequel les hommes doivent tendre. C'est d'autant plus vrai dans le cadre du judaïsme qui proclame que « l'homme est créé à l'image de Dieu » et encore plus vrai dans le cadre du christianisme qui affirme que le Christ est le Dieu incarné en homme. Dès lors l'idéal transcendant de l'homme, le modèle à suivre, sont tout trouvés.

Les Grecs se réfèrent à un autre universel, à une autre source de la nature humaine. La raison, commune à tous les hommes, serait « cette lumière naturelle » selon l'expression de Descartes qui dévoilerait aux hommes l'idéal à poursuivre afin d'être véritablement humain. Cet idéal dépasse le seul cadre de l'humanité dans la mesure où cette raison est conçue comme une manifestation d'une raison universelle, d'un « Logos » qui rend compte de toute

réalité, de « l'intelligence » ou du « nous » (l'esprit) qui façonne tout ce qui est. En ce sens, la raison nous dévoile également un idéal transcendant.

C'est ainsi que Platon (V^e siècle avant JC) décrit l'homme à l'aide des images suivantes : ce dernier comporte trois parties, le ventre siège des désirs, le cœur siège des sentiments et la tête siège de l'intelligence. Si on s'en tient à cette simple description, il n'y a rien d'original ni de matière à débats. Seulement, Platon ajoute qu'une hiérarchie doit être respectée entre ces trois instances. Faute de savoir naturel ou d'instinct dirions-nous aujourd'hui, l'intelligence a vocation à gouverner, à tenir le gouvernail.

En effet, les désirs laissés à eux-mêmes conduisent à tous les excès, à la perte de l'individu qui fait alors son mal et qui en même temps risque de remettre en cause l'harmonie sociale. De même, les sentiments ne sont pas toujours bons conseillers ; ils peuvent développer les passions les plus aveugles ou entraîner des faiblesses coupables. En conséquence, ni les désirs, ni les sentiments n'ont vocation à gouverner l'action de l'homme. Il ne s'agit pas de les renier. Ils sont des composantes essentielles de l'existence humaine et apportent des satisfactions indispensables à son bon déroulement. Mais leur légitimité, leur pertinence doivent être contrôlées par l'intelligence.

En somme, pour être véritablement un homme digne de ce nom, pour être « humain » et non « inhumain », pour être conforme à sa nature, pour faire par là même son bien mais aussi celui de la société au sein de laquelle notre action s'insère, il faut que les désirs soient traversés par des sentiments et que les sentiments soient validés par l'intelligence. Telle est la hiérarchie naturelle à respecter. Sinon, le désordre règne en nous d'abord et au sein de la Cité ensuite. Respecter cette hiérarchie revient à respecter l'ordre naturel des choses. Cela nous amène à être juste c'est-à-dire à accorder à chaque instance, désir, sentiment, intelligence la place qui leur revient.

La relation affective que peuvent entretenir deux partenaires est éclairante à cet égard. Le désir de ces derniers doit être intimement lié à des sentiments pour être véritablement humain, pour ne pas traiter l'autre comme un simple objet sexuel et le sentiment amoureux lui-même doit être soumis à l'examen de l'intelligence pour ne pas rester aveugle.

Le rationnel et le raisonnable

Ces analyses soulèvent donc le problème du statut à accorder à la raison. D'une manière générale, la raison est une faculté humaine qui permet à l'homme de penser de manière logique, c'est-à-dire de façon réfléchie, ordonnée, rigoureuse. La raison nous conduit à agir efficacement, à choisir les meilleurs moyens en vue d'atteindre nos objectifs. Notre comportement est alors qualifié de rationnel. Cette fonction de la raison est un constat qui ne soulève aucun débat.

En revanche, cet usage de la raison ne nous prémunit pas par rapport à des choix, des fins, des objectifs jugés immoraux. Si un sujet veut accomplir un crime parfait, il lui faudra réfléchir, être rationnel. Dans ce cas de figure la raison, maîtresse des moyens et non des fins, se voit mise au service de la passion irrationnelle par exemple. Pour un platonicien, cet usage de la raison, soumis à la passion, témoigne d'une âme injuste, d'un désordre naturel condamnable et non conforme à la nature humaine.

L'usage de la raison doit donc être régulé. Les moyens choisis ne devront pas être exclusivement inspirés par l'efficacité et surtout la raison devra tenir le gouvernail c'est-à-dire choisir les objectifs sans être asservie aux sentiments ou aux désirs. Bref, la raison a pour vocation essentielle de nous amener à être raisonnable et pas seulement rationnel. La raison fixe les fins conformes à la nature humaine. Mais de telles conclusions suscitent un débat concernant la nature de l'homme : cette fonction normative de la raison, cette fonction consistant à définir comment l'homme doit se comporter afin d'être digne d'être appelé homme n'est pas seulement un jugement de fait, un simple constat incontestable, mais relève du jugement de valeur, c'est-à-dire d'une appréciation portée sur l'importance accordée à la raison dans la conduite de son action, dans le choix des fins. Les analyses de Platon relèvent donc d'une certaine idée de l'homme, d'un engagement, d'une conception selon laquelle la réalité au sein de laquelle nous évoluons possède un sens, est traversée par un « Logos », par une raison universelle et transcendante.

Le refus de la transcendance conduit à la négation de la nature humaine

L'homme est un être culturel. Dépourvu d'instincts, ses comportements ne sont pas commandés par sa nature biologique. A supposer qu'il dispose de prédispositions propres à l'espèce en la matière, c'est la civilisation qui modèle l'homme en fonction de ses valeurs. Néanmoins, il est possible de faire l'hypothèse d'une nature morale, d'un idéal à atteindre, cet idéal étant commun à tous les hommes car non créé par eux mais simplement dévoilé à leur réflexion. A ce titre, cet idéal est transcendant et définit ce que doit être l'homme afin d'être digne d'être appelé tel.

Cependant, l'affirmation d'une transcendance relève d'une conviction, d'une manière de concevoir la réalité et non d'un simple constat. C'est ainsi qu'à cette conviction, on peut lui opposer une autre conviction radicalement différente. JP Sartre refuse l'hypothèse d'un Dieu mais également d'un idéal transcendant dévoilé par la raison. Etre raisonnable au sens où l'entend Platon par exemple peut être un libre choix d'un sujet conscient, ce n'est pas une exigence enracinée dans la nature des choses.

S'il n'y a aucune transcendance, qu'elle soit de nature religieuse ou issue de la raison, alors l'homme n'est au départ, a priori, rien de particulier. C'est l'homme ou plutôt sa conscience radicalement libre qui devront inventer l'homme, qui devront décider ce qu'il doit être, bref qui décideront de son essence. JP Sartre exprime cela en proclamant que chez l'homme, « l'existence précède l'essence ». Ce n'est pas le cas d'un objet fabriqué, celui-ci incarnant dans une matière l'idée de l'artisan qui l'a réalisé ; ce n'est pas le cas de l'animal qui doit obéir à ce que sa nature biologique a prévu pour lui. Dans ces deux cas, l'essence, c'est-à-dire les caractéristiques originales, spécifiques qui définissent les réalités en question, précèdent leur existence.

Si on nie la transcendance, l'idée de nature humaine, l'idée d'un homme universel défini a priori perdent tout leur sens. Etre humaniste ne consiste plus à prendre pour modèle un idéal transcendant mais à inventer l'homme tel qu'on voudrait qu'il soit. Cet homme inventé exprimera la manière particulière d'assumer les caractéristiques du milieu dans lequel le sujet évolue et qui, au-delà de leur diversité, comportent trois points communs incontournables : l'homme naît sans l'avoir demandé ; il vit avec autrui, il est appelé à mourir. Ces points communs définissent la « condition universelle » de l'homme.

De plus, nous verrons que Sartre considère que l'homme inventé par l'homme a vocation à incarner une manière d'être universelle, car chacun de nous étant condamné à vivre avec autrui, l'idée que nous nous forgeons de l'homme est inévitablement celle des relations mutuelles que nous devons entretenir entre nous, dessinant par là même un homme universel. Mais le refus d'un universel transcendant conduit en la matière à une impasse, car comment trancher entre les pluralités de figures universelles inventées par les innombrables consciences libres ?

L'idée de norme sur les plans biologique, sociologique, moral (L)

Une norme est un modèle, un mode d'action auquel le sujet doit se conformer afin d'être en accord avec des exigences soit biologiques, soit sociales, soit morales. Examinons en premier lieu la norme biologique. Il va de soi que tout être vivant est soumis à des exigences naturelles, propres à son espèce, et qui lui permettent d'être adapté à son milieu et donc de survivre. Si ces exigences ne sont pas remplies, on entre dans l'ordre du « pathologique ». Voilà ce qu'affirme en la matière Canguilhem dans « Le normal et le pathologique » (1951) : *« Nous ne pouvons pas dire que le concept de « pathologique » soit le contradictoire logique du concept de « normal », car la vie à l'état pathologique n'est pas absence de normes mais présence d'autres normes. En toute rigueur, « pathologique » est le contraire vital de « sain » et non le contradictoire logique de normal... La maladie, l'état pathologique, ne sont pas perte d'une norme mais allure de la vie réglée par des normes vitalement inférieures ou dépréciées... »*

Comme le dit Goldstein, (XX^e siècle) les normes de vie pathologique sont celles qui obligent désormais l'organisme à vivre dans un milieu « rétréci », différant qualitativement, dans sa structure, du milieu antérieur de vie, et dans ce milieu rétréci exclusivement, par l'impossibilité où l'organisme se trouve d'affronter les exigences de nouveaux milieux, sous forme de réactions ou d'entreprises dictées par des situations nouvelles. Or, vivre pour un animal déjà, et à plus forte raison pour l'homme, ce n'est pas seulement végéter et se conserver, c'est affronter des risques et en triompher ».

De ce point de vue, l'enfant trisomique n'est pas « anormal » ; il est simplement atteint d'une affection chromosomique, puisqu'il possède un chromosome surnuméraire, un 47^e chromosome, cette affection ne lui permettant pas, sans protection humaine, d'affronter le milieu environnant. De même, l'enfant réputé « surdoué » ne fait au mieux que posséder des « structures d'accueil » particulièrement développées par rapport à une activité donnée, même si ce talent lui rend parfois plus difficile son évolution au sein d'un cadre de vie ordinaire.

L'idée de norme au sein de la vie sociale concerne les comportements habituels, dominants, issus d'influences souterraines comme les phénomènes de mode, ou bien encouragés et renforcés par l'éducation du jour ou par le poids des traditions. Il s'agit donc d'une « norme » purement statistique. Ceux qui s'en écartent sont considérés comme des originaux, voire si cet écart est important, des marginaux. Les « normes » sociales relèvent davantage du jugement de fait que du jugement de valeur, même si cette remarque reste ambiguë puisque les traditions sont censées incarner des valeurs particulières à une civilisation donnée.

A vrai dire la notion de « norme » s'applique essentiellement aux comportements moraux. Par exemple, la conception de l'homme selon Platon définit une norme, un modèle, un paradigme qui permettent à ce dernier d'être conforme à son essence, d'être véritablement « humain ». Ce sont des valeurs qui sont en cause en l'occurrence. La norme sociale juge ce

qui se fait ; la norme morale juge de ce qui devrait se faire. Cette distinction entre les simples faits et les valeurs, entre ce qui se fait et ce qui devrait se faire, se retrouve au niveau de l'idée de civilisation.

En premier lieu, la civilisation renvoie à l'idée de culture. Nous savons qu'il n'y a pas d'humanité sans culture, donc sans civilisation. En d'autres termes tout homme est civilisé. Le sauvage, l'homme ayant vécu à l'écart de la culture depuis sa naissance, est une vue de l'esprit ou bien décrit des cas exceptionnels témoignant que dans ces situations ces êtres ne parviennent pas à développer leurs potentialités humaines.

Cependant nous utilisons le terme de civilisé dans un second sens et il ne s'agit plus, comme dans le précédent usage d'un jugement de fait mais au contraire d'un jugement de valeur. La civilisation est censée incarner un certain nombre de valeurs où le droit prime la force, où la personne humaine est considérée comme la valeur suprême, où toute forme de violence se voit condamnée. Mais il s'agit là des valeurs dominantes de l'Occident chrétien, pris comme étalon de la civilisation.

Toute la question est alors de savoir s'il y a un modèle d'humanité, bref s'il y a une nature humaine permettant de juger les autres cultures à l'aune de ces valeurs là et donc de la nôtre. Est-il objectif de juger que les cultures fondées sur la violence, le racisme, l'esclavage par exemple sont « inhumaines » ou barbares ? Ces remarques nous ramènent au débat antérieur à propos de l'existence ou non d'une nature humaine. Comme on le voit, ce jugement de valeur engage une certaine idée de l'homme et ne relève pas d'une évidence neutre ou étrangère à toute idéologie.

Peut-être est-il plus aisé de distinguer les sociétés développées sur le plan technique des sociétés dites primitives caractérisées par un faible développement en la matière. Le critère de jugement s'avère plus objectif, tout au moins si on s'en tient à ces strictes considérations quant aux capacités de transformation de la nature, sans porter de jugement sur l'opportunité de celles-ci.

L'homme est un mystère (L)

Comme on le voit l'idée de norme est intimement liée à celle de la nature humaine, de son affirmation ou de sa négation. C'est vrai à propos des comportements communs aux membres de l'espèce mais également concernant les variantes des comportements individuels. Prenons par exemple le cas épineux de l'homosexualité. Ce comportement est-il naturel, est-il conforme à la nature humaine ? Le bon sens ou plus précisément les analyses prenant en compte les caractéristiques essentiellement biologiques de l'homme proclameront qu'il s'agit là d'une attitude « anormale », contraire à la nature, qui, au mieux, relève de la pathologie psychologique, comme Freud le soutenait d'ailleurs. L'homosexualité, disait-il, traduisait une perturbation du développement affectif, la fixation du sujet à une étape de son développement.

Ce débat nous ramène une fois de plus à la conception que nous nous formons de la nature humaine. Deux questions essentielles se posent alors : est-il possible de discerner, de dégager une essence de l'humanité en général ? Si c'est le cas, quelle importance doit-on accorder à la dimension purement biologique de l'homme ? Car non seulement l'homme n'est pas seulement un corps mais il n'est pas essentiellement cela. Ce qui le caractérise, ce qui constitue son humanité c'est sa dimension spirituelle et morale. L'homme n'a-t-il pas

vocation à dépasser, à maîtriser, à transformer la nature en général et donc sa propre nature biologique ?

Si on ne retient que la dimension spirituelle et morale, il va de soi que l'homosexualité n'est plus étrangère par essence à ce qui est considéré comme « humain ». Mais doit-on ignorer la dimension biologique de l'homme ? Si on en tient compte, quelle place lui accorder dans la définition de cette nature ? Le débat sur la nature humaine reste donc ouvert et s'avère d'une grande complexité, tant les conséquences que l'on peut en tirer, notamment sur le plan éthique, sont d'une extrême importance.

D'ailleurs, à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », ni la religion, ni la philosophie, ni la science ne sont capables d'y apporter une réponse assurée. L'embryon n'est-il qu'un amas de cellules ou bien déjà un être humain à part entière ? Quand commence l'humanité ? Doit-on prendre en compte que l'œuf initial, dès la fécondation, contient les potentialités du futur être ? Ne s'agit-il pas en l'occurrence que des potentialités biologiques, des « structures d'accueil » de ce dernier ? Si un homme est constitué par le réseau de relations qu'il établit avec autrui et les choix libres qu'il effectue à cet égard, bref s'il est essentiellement un être spirituel et moral, la réponse peut-elle être la même ? Mais doit-on, là encore, négliger complètement sa dimension corporelle ? Tout ce débat nous renvoie donc aux précédentes considérations. L'homme est vraiment un mystère pour lui-même.

LA QUESTION MORALE

I L'originalité de l'interrogation morale (L, ES, S)

1° Espace public et espace privé

Pour l'opinion commune, la morale est associée au « permis » et au « défendu » tels qu'ils sont conçus au sein d'une culture donnée. Une telle conception entraîne généralement un corollaire immédiat, à savoir la diversité et donc la relativité des prescriptions culturelles et par là même des prescriptions morales. Précisons cependant que le « permis » et le « défendu » en question sont davantage d'ordre privé que d'ordre public. Il ne s'agit pas des lois ou des règles sociales qui s'imposent à tous mais des comportements que tout membre de la société est invité à observer à titre privé afin d'être perçu par cette société comme un de ses membres digne de considération. Ces actes relèvent de ce qu'on appelle la morale, même si les prescriptions relevant de cette dernière peuvent permettre également de juger les règles de l'organisation sociale.

En d'autres termes, les exigences morales ont une existence d'autant plus distincte des lois sociales qu'un espace privé se dégage nettement de l'espace public. Ce phénomène est lui-même lié à l'émergence de la notion de personne, à l'autonomie grandissante de l'individu au sein de la collectivité. On comprend dès lors que la distinction entre la morale et la politique soit de plus en plus marquée et notamment que la question morale prenne une importance grandissante avec l'expansion du christianisme qui sacralise la personne humaine alors que la Cité grecque a tendance à ne pas opérer une distinction nette entre comportements privés et comportements publics, entre bien privé et bien public.

2° L'idée de valeur

La question qui se pose alors au vu de cette première approche est la suivante : au nom de quoi demande-t-on à un individu d'observer à titre personnel telle ou telle prescription ? C'est bien évidemment au nom de normes, au nom d'une certaine idée de ce qui doit se faire afin d'être véritablement digne d'appartenir à une communauté donnée. Ces normes définissent donc ce qui est important aux yeux de cette communauté en matière de comportement, ce qui vaut la peine qu'on lui sacrifie éventuellement nos intérêts égoïstes, bref ces normes incarnent ce qu'on appelle ordinairement des valeurs.

Ces valeurs sont transmises par l'éducation et la plupart du temps sont intériorisées par les sujets, c'est-à-dire vécues comme faisant partie intégrante d'eux-mêmes, tout manquement étant considéré alors comme une faute, une trahison vis-à-vis de soi-même. Selon le degré d'intériorisation de ces valeurs par le sujet, l'obéissance à ces dernières est vécue comme un ordre intérieur que le sujet se donne à lui-même, autrement dit comme une obligation ou bien, dans le cas où le sujet n'y obéit que pour faire bonne figure, pour éviter la sanction sociale ou le regard défavorable d'autrui, comme une contrainte, comme une pression sociale qui s'impose de l'extérieur à sa volonté.

En somme, l'intériorisation plus ou moins fragile des valeurs soulève la question de la sincérité de nos actes moraux et donc de leur solidité lorsque les circonstances nous mettent à l'épreuve, notamment lorsque nous sommes en situation d'échapper à la sanction sociale et au regard d'autrui. Platon, dans « La République », expose un mythe célèbre, le mythe de l'anneau de Gygès, où il confie ses doutes quant à notre fidélité aux valeurs qui nous ont été enseignées dès lors que nous sommes en mesure d'y désobéir sans risque et que nous pouvons faire prévaloir nos intérêts les plus sordides : « *Gygès était un berger au service du roi qui régnait alors en Lydie (...). Or les bergers s'étant réunis à leur ordinaire pour faire au roi leur rapport mensuel sur l'état des troupeaux, Gygès vint à l'assemblée, portant au doigt son anneau. Ayant pris place parmi les bergers, il tourna par hasard le chaton de sa bague par-devers lui en dedans de sa main, et aussitôt devint invisible à ses voisins, et l'on parla de lui comme s'il était parti, ce qui le remplit d'étonnement. En maniant à nouveau sa bague, il tourna le chaton en dehors, et aussitôt il redevint visible. Frappé de ces effets, il refit l'expérience pour voir si l'anneau avait bien ce pouvoir. (...). Sûr de son fait, il se fit mettre au nombre des bergers que l'on députait au roi. Il se rendit au palais, séduisit la reine, et, avec son aide, attaqua et tua le roi, puis s'empara du trône.*

Supposons maintenant deux anneaux comme celui-là, mettons l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste ; selon toute apparence, nous ne trouverons aucun homme d'une trempe assez forte pour rester fidèle à la justice et résister à la tentation de s'emparer du bien d'autrui, alors qu'il pourrait impunément prendre au marché ce qu'il voudrait, entrer dans les maisons pour s'accoupler à qui lui plairait, tuer les uns, briser les fers des autres, en un mot être maître de tout faire, comme un dieu parmi les hommes.

En cela, rien ne le distinguerait du méchant, et ils tendraient tous deux au même but, et l'on pourrait voir là une grande preuve qu'on n'est pas juste par choix, mais par contrainte, vu qu'on ne regarde pas la justice comme un bien individuel, puisque partout où l'on croit pouvoir être injuste, on ne s'en fait pas faute. Tous les hommes, en effet, croient que l'injustice est beaucoup plus avantageuse individuellement que la justice ».

Ce texte célèbre appelle quelques commentaires. Nous pouvons aisément supposer avec Platon que la moralité des hommes est souvent plus apparente que réelle. Les circonstances troubles sont propices à de telles vérifications. Néanmoins, on peut douter qu'un homme quelconque, même le plus tenté par l'immoralité, ne respecte pas un certain nombre de valeurs, y compris dans la situation que connaissait Gygès. C'est ainsi qu'un truand peut être capable de commettre un nombre incalculable de crimes crapuleux tout en respectant, éventuellement, sa mère par exemple. En somme cette expérience exceptionnelle où le sujet est invisible permet de lui révéler quelles sont ses valeurs authentiques, celles qui font partie de lui-même, de son identité. Par une expérience de pensée, tentons d'imaginer quel serait notre comportement si nous étions à la place de Gygès et cela nous éclairera peut-être sur la nature de nos valeurs authentiques.

3° La raison d'être éventuelle d'une morale provisoire (L, Tech.)

La notion de morale provisoire a été développée par Descartes dans la 3^o partie du « Discours de la Méthode ». Cette idée de morale provisoire peut au premier abord apparaître curieuse. La morale concerne les comportements quotidiens ; elle est fondée la plupart du temps sur des valeurs transmises par l'éducation et auxquelles nous sommes attachées dans la mesure où nous avons tendance à faire confiance aux gens que nous aimons et où l'habitude de les pratiquer depuis notre lointaine enfance en font quasiment « une seconde nature ». A partir de ces considérations, on voit mal ce que peut bien signifier « une morale provisoire ».

Pour en comprendre le sens, il convient de rappeler les objectifs du « Discours de la Méthode », et nous verrons alors que le problème soulevé par Descartes peut se poser à tout homme et plus particulièrement à tout homme faisant preuve de réflexion critique, ce qui nous invite à une démarche proprement philosophique.

Descartes se trouve dans la situation, peut-être relativement fréquente au cours de la jeunesse, où il s'interroge sur la valeur et la pertinence de ce qui lui a été transmis par la tradition, c'est-à-dire par sa famille et par les institutions religieuses et universitaires. Fasciné, à tort ou à raison, par la rigueur et l'universalité des conclusions mathématiques, il souhaitait retrouver dans tous les domaines la même solidité et la même certitude. Pour cet auteur, la découverte de la vérité dans quelque domaine que ce soit est une affaire de bonne utilisation de la raison, bref une affaire de « méthode » d'où le titre de son ouvrage.

On comprend dès lors sa déception face aux enseignements de la tradition en matière morale, de même d'ailleurs que sur le plan métaphysique. Descartes est donc dans la position de quelqu'un qui se cherche, qui est en quête de la vérité dans tous les domaines où les réponses traditionnelles lui paraissent incertaines, c'est-à-dire en fait dans tous les domaines de la culture hormis les mathématiques.

Cet état de doute n'est pas définitif. Descartes reste confiant dans les possibilités de la raison en vue de parvenir à des vérités certaines, universelles dans tous les domaines. Cette confiance se trouve fondée par la fécondité de la raison en mathématiques. Il convient donc de rechercher par nous-mêmes ces vérités. Le doute revêtira donc un caractère provisoire et se distinguera en conséquence du doute systématique et définitif des sceptiques. Paradoxalement, le doute des sceptiques est d'une certaine manière dogmatique, c'est-à-dire proclamé sans preuves irréfutables. Si les sceptiques étaient conséquents avec eux-mêmes, ils devraient également douter de leur propre doute.

Seulement, le doute en matière morale soulève un problème particulier. Car, même pour les questions les plus importantes, celles qui concernent le sens à accorder à notre vie et qui touchent notamment à toutes les questions métaphysiques, comme le problème de l'existence ou non de Dieu, l'absence de réponses immédiates ne nous empêchent pas de vivre, de conduire nos actions ordinaires de la vie quotidienne, d'établir des relations avec autrui. En revanche, tel n'est pas le cas concernant la morale. Je suis contraint d'agir, c'est-à-dire de conduire mon action en fonction d'un certain nombre de convictions sur ce qui est bien pour moi.

Faute de disposer de vérités immédiates, je pourrai certes faire confiance provisoirement aux valeurs transmises par la tradition. Cette attitude manquerait de cohérence dans la mesure où ces dernières sont profondément minées par mon doute présent. Mon action risquerait d'être gravement affectée par la même incertitude et la même perte de considération qui les frappent sur le plan intellectuel. Cela justifie donc la recherche de principes provisoires d'action, de règles qui n'auront dans l'immédiat qu'une valeur pratique, et qui auront pour but de me rendre le plus heureux possible immédiatement. Telle est la justification d'une « morale provisoire ».

Descartes propose au début de la 3^o partie du « Discours de la Méthode » consacrée à la morale provisoire, une comparaison avec une personne dont la maison serait insalubre et qui n'aurait d'autre choix que de la raser afin d'en construire une autre ; mais en attendant il lui faut trouver un moyen provisoire de se loger : « *Et, enfin, comme ce n'est pas assez, avant de*

commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin ; mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera ; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part ».

Faute de pouvoir disposer immédiatement d'une morale vraie issue des investigations bien menées de la raison, Descartes réfléchit pour son compte personnel à des règles pratiques lui permettant de vivre « le plus commodément possible » et « le plus heureusement » qu'il pourrait. Pour mémoire, rappelons que ces maximes sont les suivantes : « La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays », en étant prudent et en choisissant les plus « modérées » d'entre elles, le but étant de bien s'intégrer dans la société en question et d'éviter tout conflit inutile. Car faute de posséder la vérité, quelle raison théorique aurais-je de refuser ces traditions ?

La « seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais ». Bien intégré dans la société, il m'appartient de faire quelque chose de ma vie et notamment de ne pas commencer tout et ne finir rien. Je serai d'autant plus satisfait si je mène une action jusqu'au bout, que je réalise en quelque sorte une œuvre, même modeste et de l'ordre du quotidien, que si j'hésite et demeure stérile. Mon hésitation quant à l'objectif choisi est d'autant moins légitime que là encore je ne dispose d'aucune vérité pour établir des discriminations légitimes.

Enfin « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ». Ayant établi des relations positives avec autrui (première maxime), ayant fait quelque chose de ma vie (deuxième maxime), il convient de créer les conditions d'une sérénité intérieure en ne me fixant que des objectifs raisonnables, que je pourrai donc atteindre et en ne me focalisant pas sur tout ce que je n'ai pas mais en jouissant pleinement de ce que j'ai, de ce que la vie m'a apporté grâce à mon action, évitant ainsi cette insatisfaction permanente qui agite certaines âmes.

L'auteur précise que ces règles de sagesse pratique n'ont de légitimité que si je persiste à rechercher la vérité, « en employant toute ma vie à cultiver ma raison ». La question qui se pose alors est la suivante : la raison peut-elle dégager une vérité en matière morale ? C'est ce que Kant a tenté de faire au siècle des lumières et ce que nous nous proposons maintenant d'examiner.

II Peut-on dégager une essence de la morale ? (L, ES, S)

1° L'acte moral est désintéressé

Dans toute société, être moral consiste à obéir à des normes, des valeurs issues de lointaines traditions et le plus souvent assises sur des croyances religieuses. Cela explique que les prescriptions morales puissent apparaître diverses puisque tributaires de la diversité des cultures. En conséquence, l'opinion commune tend à penser que les valeurs morales n'ont rien d'absolu, qu'elles sont relatives à une époque et à un milieu.

Cependant, au-delà de la diversité des morales, il est peut-être possible de dégager des traits communs, des caractéristiques qui définiraient toute morale, bref qui constitueraient son essence. Remarquons en premier lieu que seul l'homme accède au sentiment moral, que seul il est capable de surmonter éventuellement ses intérêts égoïstes afin d'honorer une valeur. L'acte est authentiquement moral s'il relève d'un acte libre, d'une obligation, d'un ordre que l'on se donne à soi-même et non d'une contrainte, d'une pression extérieure au sujet, l'acte conforme aux prescriptions morales étant alors accompli uniquement par intérêt, par peur d'une sanction ou du regard désapprobateur d'autrui. Quelles que soient les cultures, quelle que soit la diversité éventuelle des valeurs, on doit retrouver au niveau de l'acte moral la constance de cette démarche.

Telle est en l'occurrence une des premières conclusions de Kant lorsqu'il analyse la nature de la morale. Car ce penseur ne désire pas fonder une nouvelle morale, édicter de nouvelles prescriptions, devenir en quelque sorte le Moïse du XVIII^e siècle en renouvelant les célèbres « Dix commandements », mais il a pour projet de dégager les points communs à toute morale, bref de dégager l'essence de cette dernière.

C'est ainsi que Kant propose l'exemple suivant : supposons un commerçant très avenant avec sa clientèle et ne la trompant jamais ni sur le poids ni sur la qualité de la marchandise. Du point de vue juridique d'une part, du point de vue du jugement porté sur lui par la clientèle d'autre part, il va de soi que le commerçant en question est considéré comme honnête et ce à juste titre.

Mais toute la question est de savoir quelles sont les motivations exactes du commerçant. Est-il honnête et avenant par intérêt, afin de conserver voire accroître sa clientèle ? Craint-il la sanction sociale en s'exposant à des tricheries ? Désire-t-il avant tout conserver sa réputation ? Allons plus loin : s'il est croyant, craint-il la sanction divine ? Dans tous ces cas de figure, le commerçant est honnête et avenant non pas gratuitement, c'est-à-dire sans être guidé par un intérêt quelconque, mais uniquement pour se prémunir contre des désagréments.

Ainsi, le commerçant adopte cette attitude qui lui vaut la considération de sa clientèle non pas au nom de valeurs authentiques, valeurs qui l'amèneraient à surmonter éventuellement son intérêt égoïste s'il le faut (par exemple si son honnêteté le conduit ponctuellement à perdre de l'argent), mais au nom de son intérêt bien compris. Son honnêteté et sa gentillesse ne sont qu'apparentes et non réelles. S'il possédait l'anneau de Gygès, il abandonnerait cette attitude.

En d'autres termes ses actes ne sont pas moraux mais n'ont que l'apparence de la morale. Telle est la première caractéristique générale d'un acte moral, caractéristique qui distingue l'acte moral d'autres types d'actes, bref caractéristique constitutive de l'essence de l'acte

moral. L'acte moral est d'abord un acte désintéressé. C'est un acte qui vaut pour lui-même et non en vue d'une éventuelle contrepartie.

2° L'acte moral désintéressé prend pour fin la personne humaine

Examinons de plus près la nature de cet acte moral, de cet acte désintéressé et donc gratuit. Il prend toujours pour fin, pour objectif, pour raison d'être la valeur de la personne humaine. Certes, on pourrait supposer que certains sont moraux en servant uniquement des idéaux abstraits, la patrie, le parti sur le plan politique, telle ou telle institution par exemple. Mais à vrai dire, derrière ces idéaux abstraits se cachent des personnes. Le sujet qui sert ces idéaux le fait au nom des intérêts des membres d'une communauté nationale dans le cas du patriotisme ou éventuellement des intérêts de victimes de l'injustice sociale sur le plan politique etc. Il renonce à ses intérêts propres afin de servir ceux d'autrui. S'il le fait sans espoir de contreparties, de manière désintéressée, son acte est éminemment moral.

Dès lors, on comprend Kant lorsqu'il affirme que l'acte d'un sujet est moral à partir du moment où dans l'action qu'il s'apprête à mener il considère sa personne ou la personne d'autrui comme une fin en soi et pas seulement comme un moyen. Cette formulation soulève deux interrogations : qu'est-ce qu'une « fin en soi » ? Pourquoi évoque-t-il non seulement le nécessaire respect de la personne d'autrui mais aussi le respect de sa propre personne ?

Qu'est-ce qu'une « fin en soi » ? Prenons le cas de la recherche du bonheur. Un sujet peut faire de multiples choix comme s'engager dans une profession, organiser des loisirs, fonder une famille etc., tous ces choix sont certes des objectifs mais aussi des moyens en vue d'être heureux, en vue de réussir sa vie. Mais si l'on demande au sujet concerné en vue de quoi il désire être heureux, la question perd son sens ou comme dit Platon clôt l'interrogatoire. La recherche du bonheur est une fin en soi et jamais un simple moyen en vue d'autre chose.

Il en va de même pour l'acte moral. Le sujet n'attend aucune contrepartie. Il n'est pas un moyen pour obtenir quelque avantage. Il vaut pour lui-même. Il est une fin en soi. Certes, nous vivons avec autrui, au sein d'une société organisée caractérisée par le partage des tâches. En conséquence, de manière inévitable, autrui est pour moi un moyen au service de mes intérêts. Le commerçant est un moyen pour le client en vue de se procurer des marchandises. Le client est un moyen pour le commerçant en vue de gagner sa vie. Nous sommes tous, inévitablement, des moyens les uns pour les autres.

Kant n'ignore pas cela. C'est pour cette raison qu'il affirme que mon acte est moral si je ne considère pas autrui SEULEMENT comme un moyen. Il est inévitablement un moyen. Toute la question est de savoir si je réduis autrui à ce statut de moyen et donc si je le considère sous l'angle de mon seul intérêt. Si je veux être moral, si je dépasse mon seul intérêt, je prends en considération chez autrui une autre dimension que celle qui découle de mon intérêt bien compris. Au-delà de mon intérêt, je considère qu'autrui vaut pour lui-même et que mon acte envers lui n'appelle aucune contrepartie. La personne d'autrui, c'est-à-dire l'être conscient qui se révèle à lui-même son existence, son identité, éventuellement les exigences morales qu'il devrait honorer, devient une « fin en soi ».

Il est facile d'illustrer le propos. Par exemple, lorsque deux partenaires engagent des relations intimes ou sexuelles, le même acte peut, de ce point de vue, être moral ou bien immoral. Si l'un des partenaires considère l'autre seulement comme un moyen en vue de satisfaire son plaisir, il le réduit à un simple objet sexuel. Si, en revanche, il prend en

considération la personne de son partenaire, s'il ne la considère pas du simple point de vue de son intérêt, mais s'il fait en sorte que son plaisir soit partagé au risque éventuellement de limiter le sien, alors son acte est moral.

La démarche morale exige non seulement que je respecte la personne d'autrui mais aussi ma propre personne. Pour bien comprendre cette exigence, rappelons que l'acte consistant à surmonter librement, gratuitement mon intérêt revêt une noblesse, une valeur inconnues de l'animal. Cette démarche arrache le sujet à sa simple nature animale et à certains égards est fondateur de ce qui est spécifiquement humain en lui. En conséquence, ma personne, c'est-à-dire ce qui en moi est capable d'une telle attitude, ce qui fait de moi un homme et pas seulement une espèce naturelle quelconque, mérite respect et possède une valeur indépassable.

Or, si je me laisse aller à des actes de déchéance par exemple, à des plaisirs qui satisfont ma seule sensibilité mais qui sont dégradants comme l'ivresse ou des comportements incontrôlés sous l'emprise d'une drogue, j'utilise mon être propre, ma personne au service d'intérêts ou de satisfactions qui dégradent ce qui fait la noblesse de cette personne, je la réduis au rang de simple moyen, je la rabaisse au stade de simple espèce naturelle, je renonce à mon humanité. Respecter sa propre personne consiste à considérer cette dernière comme « une fin en soi », comme une réalité qui vaut pour elle-même, qui mérite qu'on lui sacrifie toute satisfaction qui serait contraire à sa dignité, qui nierait sa valeur indépassable. L'acte moral est donc bien un acte désintéressé qui considère la personne en général comme une « fin en soi ».

3° La raison et non le sentiment est la source de l'acte moral

Ce qui fait l'originalité d'un acte moral c'est donc son caractère désintéressé et le fait que je surmonte mon intérêt égoïste au nom de la valeur attribuée à la personne humaine, la mienne ou celle d'autrui, c'est-à-dire cette dimension de l'être humain qui est capable de s'arracher à sa seule nature animale et d'accomplir un acte désintéressé, un acte qui n'est pas motivé par l'attente d'une contrepartie. Cet acte est donc méritoire, exige de notre part un effort et suscite un sentiment de respect, c'est-à-dire un sentiment de considération vis-à-vis de cette démarche.

Ce sentiment de respect pour notre personne est aux yeux de Kant le seul sentiment qui doit entrer en ligne de compte lors de l'accomplissement de l'acte moral. C'est ainsi que si je suis porté à surmonter mon intérêt pour une personne avec qui j'entretiens des liens affectifs étroits, je n'en ai aucun mérite. Mon acte n'est pas gratuit, désintéressé, puisqu'il se trouve inspiré par mon désir de conforter cette relation ou de susciter la réciprocité d'autrui et que cette relation effective ou attendue nourrit ma vie, répond à mes attentes, mes espoirs, mon idéal. De plus, cet acte présente l'inconvénient d'être peu sûr, car les sentiments peuvent s'avérer fluctuants, mon amour d'aujourd'hui pouvant devenir la haine ou l'indifférence de demain. Aussi, l'acte de dépassement de mon intérêt égoïste que j'accomplis, porté par des sentiments de ce type, demeure-t-il étranger à la morale. Bien entendu, cet acte n'est pas non plus contraire à la morale. Il est neutre, ni moral, ni immoral.

A vrai dire, l'acte moral, l'ordre que je me donne afin de l'accomplir, bref l'obligation doivent provenir de la seule raison. Nous retrouvons ici la grande tradition rationaliste inaugurée par Platon. Car la raison dont il est question ici est bien celle « qui doit tenir le gouvernail », qui doit fixer les objectifs de l'action humaine. C'est la faculté commune à tous

les hommes, la faculté qui se situe au-delà de notre individualité singulière, la faculté impersonnelle, le sujet « transcendantal » comme le dénomme Kant, le sujet qui rend possible la connaissance et légitime l'action.

Cet ordre de la raison, cet ordre qui nous fait obligation, si on veut être moral, de surmonter notre intérêt égoïste, transforme l'acte moral en devoir. La notion de devoir indique bien que c'est difficile et méritoire de notre part. Prendre son plaisir n'est pas un devoir. Tout le monde voit bien l'absurdité d'une telle formule. Accomplir l'acte moral est un devoir car il ne va pas de soi.

Que l'acte moral ait pour source un ordre de la raison présente un avantage considérable : la raison est une faculté commune à tous les hommes, et donc ses ordres auront vocation à revêtir le caractère de l'universalité. Là encore, nous retrouvons l'ambition platonicienne de faire de la raison la faculté qui transcende, qui dépasse toutes les cultures et donc toutes les traditions morales particulières. Un acte est moral s'il peut être universalisable sans contradiction. C'est pour cela que le mensonge est contraire à la morale. Car même s'il est proféré par délicatesse ou pour éviter la souffrance morale d'autrui, il n'en est pas moins vrai que si tout le monde mentait, toute vie sociale, toute communication entre les hommes perdraient leur sens.

Kant pousse d'ailleurs sa démarche à l'extrême : il ne peut y avoir aucune exception à l'interdiction du mensonge. Par exemple, dit-il, si un paysan accepte de protéger dans sa grange un persécuté politique poursuivi par la police politique et si celle-ci frappant à la porte de la ferme, demande au paysan si la personne recherchée s'y trouve, il ne doit pas déroger à la règle et il doit donc dire la vérité. Cela peut passer pour un acte « inhumain », une monstruosité de la froide et insensible raison. Mais la justification rationnelle d'une telle attitude reste fort cohérente : quoi que nous fassions, nous ne connaissons pas les conséquences empiriques, pratiques, concrètes de nos choix. C'est ainsi que si je mens, sans le vouloir, je peux faciliter l'arrestation du persécuté politique en question. En effet, ce dernier, en entendant arriver la police, a pu s'enfuir dans la forêt voisine, permettant de ce fait à la police qui n'a pas perdu de temps à d'inutiles recherches dans la ferme, de le retrouver plus vite. Ainsi je n'ai aucune raison de l'ordre de la raison de déroger à la loi de la raison.

Seul le sentiment peut m'amener à déroger à l'ordre de la raison sans que céder à mon affectivité ne me garantisse la réussite de ma bonne intention. Dès lors, puisque, quel que soit mon choix, mentir ou dire la vérité, je n'ai aucune certitude quant aux conséquences de ce dernier, en l'occurrence ici sauver la vie du persécuté politique, je n'ai aucune raison de ne pas faire le choix de la vérité.

4° L'intérêt de la morale authentique

La moralité réside dans l'intention et non dans l'acte

Ainsi un acte moral authentique est-il un acte désintéressé, prenant pour fin la valeur de la personne humaine et répondant à l'obligation que m'en fait la raison de l'accomplir. L'acte moral dépend donc de l'intention qui préside à l'acte et non à l'acte lui-même dans sa matérialité qui peut être éventuellement intéressé et apparent. Kant distingue donc l'acte accompli « conformément au devoir », en accord apparent avec les règles morales de l'acte accompli uniquement « par devoir », ayant pour seule motivation l'accomplissement du devoir, de l'ordre donné par la raison et n'attendant par conséquent aucune contrepartie.

L'ensemble des analyses qui précèdent se retrouve dans ce passage des « Fondements de la métaphysique des mœurs » de Kant : « *Je laisse de côté toutes les actions qui sont au premier abord reconnues contraires au devoir, bien qu'à tel ou tel point de vue elles puissent être utiles ; car pour ces actions jamais précisément la question ne se pose de savoir s'il est possible qu'elles aient eu lieu par devoir, puisqu'elles vont même contre le devoir. Je laisse également de côté les actions qui sont réellement conformes au devoir, pour lesquelles les hommes n'ont aucune inclination immédiate, qu'ils n'en accomplissent pas moins cependant, parce qu'une autre inclination les y pousse. Car, dans ce cas, il est facile de distinguer si l'action conforme au devoir a eu lieu par devoir ou par vue intéressée. Il est bien plus malaisé de marquer cette distinction dès que l'action est conforme au devoir, et que par surcroît encore le sujet a pour elle une inclination immédiate. Par exemple, il est sans doute conforme au devoir que le débitant n'aille pas surfaire le client inexpérimenté, et même c'est ce que ne fait jamais dans tout grand commerce le marchand avisé ; il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc loyalement servi ; mais ce n'est pas à beaucoup près suffisant pour qu'on en retire cette conviction que le marchand s'est ainsi conduit par devoir et par des principes de probité ; son intérêt l'exigeait, et l'on ne peut pas supposer ici qu'il dût avoir encore par surcroît pour ses clients une inclination immédiate de façon à ne faire, par affection pour eux en quelque sorte, de prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre. Voilà donc une action qui était accomplie, non par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement dans une intention intéressée.*

Au contraire, conserver sa vie est un devoir, et c'est en outre une chose pour laquelle chacun a encore une inclination immédiate. Or c'est pour cela que la sollicitude souvent inquiète que la plupart des hommes y apportent n'en est pas moins dépourvue de toute valeur intrinsèque et que leur maxime n'a aucun prix moral. Ils conservent la vie conformément au devoir sans doute, mais non par devoir. En revanche, que des contrariétés et un chagrin sans espoir aient enlevé à un homme tout goût de vivre, si le malheureux, à l'âme forte, est plus indigné de son sort qu'il n'est découragé ou abattu, s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale ».

Ainsi, apparaît-il clairement qu'il nous est difficile de juger de la moralité authentique d'un acte. La conformité apparente à l'exigence morale, l'acte effectif, ne suffisent pas. Tout dépend de l'intention qui préside à l'acte. L'authenticité de l'acte moral appartient au secret des consciences. Ces analyses confortent donc le « Ne jugez pas » des Évangiles. Elles donnent également tout leur sens à la forte parole de Saint-Exupéry dans le « Petit Prince » lorsque ce dernier rappelle que « l'essentiel est invisible » pour les yeux.

Le sujet moral gagne son autonomie par rapport aux traditions

En revanche, cette démarche morale conduite par la raison présente plusieurs avantages considérables. En premier lieu, le sujet n'est plus soumis à une tradition, à des prescriptions dont il a hérité au cours de son éducation, mais il devient l'auteur de la loi morale. Cette loi découle des règles de sa propre raison. Cette démarche lui donne donc une autonomie totale en matière morale. En n'obéissant à sa raison morale, le sujet ne fait qu'obéir à lui-même. Si on considère qu'obéir à soi-même est une des plus belles définitions de la liberté, nous voyons en quoi l'obéissance au devoir n'est pas incompatible avec la liberté comme on tendrait à le croire au premier abord, de manière peu critique.

La morale authentique est une garantie contre la barbarie

Il est possible cependant de s'interroger sur l'intérêt de la morale authentique. Après tout, d'un point de vue social, d'un point de vue pratique, agir conformément à la morale, inspiré par l'intérêt bien compris permet de vivre ensemble, d'assurer une certaine harmonie sociale, de préserver les intérêts de chacun. Où est donc le problème ? Cette distinction entre l'acte authentiquement moral ou seulement moral en apparence n'a-t-elle pas qu'un intérêt théorique de peu de portée sur le plan de la vie réelle ?

Ce serait une conclusion rapide et hasardeuse. En temps ordinaire, lorsque l'ordre social est solidement installé, cette conclusion, du seul point de vue pratique et sans s'attacher aux valeurs qui font la noblesse de l'homme, pourrait être entendue. Mais que l'ordre social s'effrite, que des circonstances troubles surviennent, que l'intérêt bien compris conduise à l'exploitation sans vergogne d'autrui, et l'intérêt d'avoir affaire à des êtres moraux authentiques et non à des faux-semblants se révélera en pleine lumière. Sous la civilisation apparente se tapit parfois et peut-être même souvent la barbarie.

D'ailleurs, lors d'échanges épistolaires, c'est bien ce que Freud faisait remarquer à Einstein lorsque celui-ci s'étonnait de la barbarie du peuple allemand pendant le premier conflit mondial, alors que ce dernier était imprégné de la conviction des philosophes des Lumières selon laquelle les progrès de l'instruction et de la culture feraient reculer la barbarie et l'irrationalité. Freud soulignait que sous le vernis de la civilisation se cache souvent cette barbarie dans la mesure où l'éducation n'amène que rarement les hommes à intérioriser vraiment les valeurs morales, laissant par là même la « pulsion de mort » faire son œuvre.

La raison morale peut juger de la valeur des traditions

Comme on le voit, l'acquisition d'une morale authentique n'est pas un luxe gratuit dont la civilisation pourrait sans dommages faire l'économie. De plus, cette démarche morale conduite par la raison et qui nous dévoile l'essence de toute morale, revêt une portée universelle. Elle permet de faire le départ, parmi la diversité des prescriptions culturelles, entre celles qui sont légitimes, qui respectent la personne humaine comme une valeur indépassable, comme « une fin en soi » et celles qui bafouent les valeurs en question. Même si Kant n'a pas eu l'occasion de se prononcer sur cette question, on peut présumer, à la lumière de ses propres principes, que la pratique de l'excision, de l'ablation du clitoris chez les toutes petites filles, se verrait condamnée tant cette tradition culturelle porte atteinte de manière irréversible à l'intégrité du corps et au respect dû à la personne humaine. Il serait possible de proposer d'autres pratiques culturelles de ce type, par exemple l'esclavage, la torture, la peine de mort même si la force de la tradition a souvent obscurci les conclusions des philosophes relevant de ce courant rationaliste. Songeons à la justification de l'esclavage par Aristote selon laquelle, il existe naturellement des hommes ayant vocation à commander et d'autres à être commandés ou encore à la défense de la peine de mort par la plupart des penseurs jusqu'à une période récente.

Morale et bonheur sont deux finalités distinctes

Quoi qu'il en soit, la démarche morale authentique exige du sujet un effort. Elle se manifeste par le sens du devoir. Elle exige qu'on prenne sur soi en vue de dépasser notre seul intérêt égoïste, centré sur nous-mêmes ou sur les facilités offertes à notre action. De ce point de vue, l'accomplissement du devoir ne vise pas l'objectif naturel et premier de tout homme, à

savoir le bonheur. Dans l'absolu, dans l'idéal, il faudrait que notre sensibilité ne soit pas contrariée mais au contraire soit spontanément attirée par l'accomplissement du devoir moral. Cette heureuse conciliation renvoie, selon Kant, à un monde autre que le nôtre, à un monde que la raison nous promet en héritage au-delà de notre mort. Mais ici-bas, l'accomplissement du devoir moral ne nous rend pas pleinement heureux mais « simplement dignes de l'être ».

III Les limites des analyses de Kant ou les doutes concernant l'autorité de la raison.

1° Peut-on renoncer à toute forme d'intérêt ? (L)

L'acte moral est par essence désintéressé. Le désintéressement est le critère qui permet de distinguer l'acte accompli seulement « conformément au devoir » et l'acte accompli uniquement « par devoir ». Or, l'homme est un être sensible, c'est-à-dire un être de chair et de sang. Est-il envisageable, dans ces conditions, qu'un sujet puisse surmonter tout intérêt sensible, même s'il s'agit d'intérêts indirects flattant son ego, même s'il s'agit d'intérêts bien dissimulés ?

D'ailleurs Kant n'a-t-il pas lui-même hésité à nier cette hypothèse lorsqu'il affirmait que peut-être pas un seul acte moral pur n'avait été accompli dans le monde ? Cela voudrait-il dire que le sujet ne peut se donner pour seul objectif que de se rapprocher le plus possible de cet acte moral pur sans pouvoir prétendre y parvenir ? A vrai dire, le fond de la pensée de Kant est autre et à certains égards, plus intéressant.

En effet, n'oublions pas que c'est la raison naturelle qui nous donne l'ordre d'accomplir notre devoir, qui nous en fait donc obligation. Cela n'aurait pas de sens si la raison nous intimait un ordre que nous serions dans l'incapacité naturelle d'accomplir. « Tu dois, donc tu peux ». Il faut par conséquent en conclure que l'homme, contrairement aux apparences, contrairement à ce que nous enseignent les penchants de sa sensibilité, est capable de s'arracher à sa seule condition animale, a vocation à participer à un monde supérieur à cette dernière, peut s'élever jusqu'à la dimension du désintéressement, faisant de l'homme un être exceptionnel et à part dans la nature. L'acte moral est possible, est offert à la liberté du sujet et donne toute sa dignité à l'humanité.

2° La raison peut-elle résoudre le conflit des valeurs ? (TL ; TES ; TS ; Tech.)

Peut-on éviter le conflit des valeurs ?

Comme cette expression l'indique, un conflit de valeurs décrit une situation où le sujet se voit condamné lors du choix qu'il va effectuer à sacrifier une ou plusieurs valeurs au bénéfice d'une autre. Autrement dit, on se trouve dans l'impossibilité d'honorer simultanément la pluralité des valeurs en cause dans l'action menée. Par exemple, supposons que les conditions d'un accouchement soient difficiles, dramatiques même et que le médecin soit contraint de sacrifier soit l'enfant soit la mère. Il y a là, à l'évidence un conflit de valeurs, un conflit cornélien, puisque aucune solution ne s'avère véritablement satisfaisante. A certains égards, le cas proposé par Kant concernant le paysan invité, selon ce dernier, à dire la vérité à la police politique alors même qu'il avait promis sa protection à la personne poursuivie, relève également du conflit des valeurs.

Le conflit des valeurs est intéressant en ce sens qu'il s'avère beaucoup plus fréquent qu'on ne pourrait le penser, ce qui faisait dire à Hegel (XIX^e siècle) de manière ironique que « seules les belles âmes » s'imaginent qu'un sujet peut ne pas avoir à sacrifier des valeurs quelles que soient les circonstances. Il est possible de reprendre le titre d'une œuvre de Sartre et d'affirmer que l'action humaine nous condamne souvent à ce genre de dilemme et donc à « avoir les mains sales ». Ou bien encore, cet excès de prétention morale légitime la célèbre formule de Pascal (XVII^e siècle) à savoir « qui veut faire l'ange fait la bête » (Pensées 358) ou que « l'excès de morale tue la morale ». Car à vrai dire, il n'y a pas de solution satisfaisante et universalisable face au conflit des valeurs. La raison est ici mise en échec.

La charité comme fondement de la morale

Si l'autorité de la raison ne peut plus s'appliquer, il faut se rattacher à une autre forme d'autorité. A certains égards, c'est ce que St Augustin (IV-V^e siècles) proposait. Reprenant l'esprit des Evangiles, il proclame : « Aime et fais ce que tu veux ». Cet aphorisme appelle quelques explications. Il faut comprendre ici le mot « aimer » au sens de « vouloir du bien ». Ce que les Evangiles d'abord, St Augustin à leur suite, veulent dire par là c'est précisément que la « loi », c'est-à-dire les « Dix commandements » ne résolvent pas tous les problèmes. Ces derniers sont des prescriptions générales qui ne peuvent pas s'appliquer dans tous les cas. Par nécessité, par nature ils s'avèrent insuffisants. En conséquence, il convient d'en respecter l'esprit et non la lettre.

Prenons un exemple emprunté à St Thomas d'Aquin (XIII^e siècle). Supposons une jeune femme indigente, seule pour élever son enfant en bas âge. Si cette femme vole de la nourriture dans le but d'assurer la subsistance de cet enfant, juridiquement, socialement, du point de vue de la loi des hommes, c'est incontestablement répréhensible et la qualification de vol s'impose. Mais moralement, du point de vue de la loi divine, cela n'en est pas un, car tous les biens de la terre ont vocation à servir les hommes à égalité : *« En effet, rien de ce qui est de droit humain ne saurait déroger à ce qui est de droit naturel ou de droit divin. Or selon l'ordre naturel institué par la divine providence, les réalités inférieures sont subordonnées à l'homme, afin qu'il les utilise pour subvenir à ses besoins. Il en résulte que le partage des biens et leur appropriation selon le droit humain ne suppriment pas la nécessité pour les hommes d'user de ces biens en vue du besoin de tous. Dès lors, les biens que certains possèdent en surabondance sont destinés, par le droit naturel, à secourir les pauvres. C'est pourquoi St Ambroise écrit : »Le pain que tu gardes appartient à ceux qui ont faim, les vêtements que tu caches appartiennent à ceux qui sont nus et l'argent que tu enfouis est le rachat et la délivrance des malheureux ». Or le nombre de ceux qui sont dans le besoin est si grand qu'on ne peut pas les secourir tous avec les mêmes ressources, mais chacun a la libre disposition de ses biens pour secourir le malheureux. Et, même en cas de nécessité évidente et urgente, où il faut manifestement prendre ce qui est sous la main pour subvenir à un besoin vital, par exemple quand on se trouve en danger et qu'on ne peut pas faire autrement, il est légitime d'utiliser le bien d'autrui, ouvertement ou en cachette, sans pour autant commettre réellement un vol ou un larcin » (« Somme Théologique »).*

Dès lors, le commandement « Ne vole pas » ne s'applique pas ici. Ce qui importe c'est non pas l'acte mais là encore l'intention qui préside à l'acte ; ce n'est pas la loi mais l'esprit de la loi. La jeune femme n'a pas accompli cet acte par facilité, par esprit de lucre mais par nécessité. L'analyse de St Thomas d'Aquin est fidèle au texte évangélique lorsque ce dernier proclame que « ce n'est pas l'homme qui est au service de la loi mais la loi qui est au service de l'homme ». La loi fournit des règles générales afin de mieux structurer l'action humaine,

mais faut-il encore que les sujets en comprennent le sens ou l'esprit et soient capables d'adapter leurs conduites en fonction précisément de l'esprit de la loi. En l'occurrence l'esprit de la loi renvoie à l'exigence d'amour telle qu'elle a été rappelée par St Augustin.

Cette analyse amène à préciser la nature de l'intention qui doit présider à l'action choisie. Déroger à la loi lorsque l'application de cette dernière en trahit l'esprit est déjà un pas décisif dans le sens de la moralité. Mais ce n'est pas suffisant. Faut-il encore que le sujet accomplisse ce geste de manière désintéressée, habité par une adhésion sincère à ce type de démarche et non pour se donner bonne conscience ou pour mériter une récompense divine. Une telle intention renvoie à ce que St Paul dénomme la charité dans l'« Hymne à la charité » (« Lettre aux Corinthiens 12, 31-13, 13 »). Car la charité ainsi entendue n'a rien à voir avec le sens que l'opinion commune accorde généralement à ce terme : « *Frères, parmi les dons de Dieu, vous cherchez à obtenir ce qu'il y a de meilleur. Eh bien, je vais vous indiquer une voie supérieure à toutes les autres.*

J'aurais beau parler toutes les langues de la terre et du ciel, si je n'ai pas la charité, s'il me manque l'amour, je ne suis qu'un cuivre qui résonne, une cymbale retentissante. J'aurais beau être prophète, avoir toute la science des mystères et toute la connaissance de Dieu, et toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, s'il me manque l'amour, je ne suis rien. J'aurais beau distribuer toute ma fortune aux affamés, j'aurais beau me faire brûler vif, s'il me manque l'amour, cela ne me sert à rien ».

Bien entendu, la charité ou l'amour ne permettent pas de trouver une solution et une seule lors d'un conflit de valeurs, au même titre que la raison. Mais la charité n'a pas la rigidité de la raison, qui dans sa quête d'une universalité obligée se trouve désemparée face à ce type de problèmes. La charité n'est pas liée à une règle. Par essence, elle transcende, elle dépasse toute règle. Ce qui importe, c'est la rectitude de mon intention, c'est la volonté désintéressée de faire ce qu'il y a de meilleur dans la situation qui se présente à moi. Si la rectitude de cette intention est effective, alors on peut redire avec St Augustin « Aime et fais ce que tu veux ».

Le refus de la transcendance ou l'homme condamné à inventer des valeurs

Il n'en reste pas moins vrai que la démarche de St Augustin ou de St Thomas repose sur une conception du monde de nature religieuse. Elle suppose une certaine idée de l'homme et de sa relation à Dieu. Elle n'a de sens que si l'homme est une réalité sacrée, une créature « à l'image de Dieu ». Comme la démarche de Kant, elle s'appuie sur l'idée d'une transcendance, d'un bien et d'un mal objectifs, de valeurs que l'homme ne décrète pas mais se contente de se dévoiler au sein de son intériorité, que celle-ci soit éclairée comme chez Kant par la raison ou bien comme chez St Augustin par la charité, par l'esprit qui a pour source ultime la présence du divin en nous.

Mais alors comment résoudre ces conflits de valeurs ou bien d'une manière plus générale, comment aborder la question morale dès lors que la transcendance est niée, que la raison n'a plus cette fonction naturelle de « tenir le gouvernail », que la présence du divin en nous ne relève que d'une interprétation illusoire de la vie intérieure ? C'est à cette tâche que JP Sartre entend apporter une solution.

Afin de bien comprendre sa démarche, appuyons nous sur un texte extrait de « L'existentialisme est un humanisme » où l'auteur expose un cas de conscience, un conflit de valeurs et les impasses où conduisent selon ce dernier les démarches classiques ainsi que la seule réponse possible qu'il soit envisageable d'apporter à ce type d'imbroglio : «*Pour vous*

donner un exemple qui permette de mieux comprendre le délaissement, je citerai le cas d'un de mes élèves qui est venu me trouver dans les circonstances suivantes : son père était brouillé avec sa mère, et d'ailleurs inclinait à collaborer ; son frère aîné avait été tué dans l'offensive allemande de 1940, et ce jeune homme, avec des sentiments un peu primitifs, mais généreux, désirait le venger. Sa mère vivait seule avec lui, très affligée par la demi-trahison de son père et par la mort de son fils aîné, et ne trouvait de consolation qu'en lui. Ce jeune homme avait le choix, à ce moment- là, entre partir pour l'Angleterre et s'engager dans les Forces Françaises libres- c'est-à-dire abandonner sa mère- ou demeurer auprès de sa mère, et l'aider à vivre. Il se rendait bien compte que cette femme ne vivait que par lui et que sa disparition – et peut-être sa mort- la plongerait dans le désespoir. Il se rendait aussi compte qu'au fond, concrètement, chaque acte qu'il faisait à l'égard de sa mère avait son répondant, dans ce sens qu'il l'aidait à vivre, au lieu que chaque acte qu'il ferait pour partir et combattre était un acte ambigu qui pouvait se perdre dans les sables, ne servir à rien : par exemple, partant pour l'Angleterre, il pouvait rester indéfiniment dans un camp espagnol, en passant par l'Espagne ; il pouvait arriver en Angleterre ou à Alger et être mis dans un bureau pour faire des écritures. Par conséquent, il se trouvait en face de deux types d'actions très différentes : une concrète, immédiate, mais ne s'adressant qu'à un individu ; ou bien une action qui s'adressait à un ensemble plus vaste, une collectivité nationale, mais qui était par là même ambiguë, et qui pouvait être interrompue en route. Et, en même temps, il hésitait entre deux types de morales. D'une part, une morale de la sympathie, du dévouement individuel ; et d'autre part, une morale plus large, mais d'une efficacité plus contestable. Il fallait choisir entre les deux. Qui pouvait l'aider à choisir ? La doctrine chrétienne ? Non. La doctrine chrétienne dit : soyez charitable, aimez votre prochain, sacrifiez-vous à autrui, choisissez la voie la plus rude, etc. Mais quelle est la voie la plus rude ? Qui doit-on aimer comme son frère, le combattant ou la mère ? Quelle est l'utilité la plus grande, celle, vague, de combattre dans un ensemble, ou celle, précise, d'aider un être précis à vivre ? Qui peut en décider a priori ? Personne. Aucune morale inscrite ne peut le dire. La morale kantienne dit : ne traitez jamais les autres comme moyen mais comme fin. Très bien ; si je demeure auprès de ma mère, je la traiterai comme fin et non comme moyen, mais de ce fait même, je risque de traiter comme moyen ceux qui combattent autour de moi ; et réciproquement si je vais rejoindre ceux qui combattent je les traiterai comme fin et de ce fait je risque de traiter ma mère comme moyen.

Si les valeurs sont vagues, et si elles sont toujours trop vastes pour le cas précis et concret que nous considérons, il ne nous reste qu'à nous fier à nos instincts. C'est ce que ce jeune homme a essayé de faire ; et quand je l'ai vu, il disait : au fond, ce qui compte, c'est le sentiment ; je devrais choisir ce qui me pousse vraiment dans une certaine direction. Si je sens que j'aime assez ma mère pour lui sacrifier tout le reste- mon désir de vengeance, mon désir d'action, mon désir d'aventures- je reste auprès d'elle. Si, au contraire, je sens que mon amour pour ma mère n'est pas suffisant, je pars. Mais comment déterminer la valeur d'un sentiment ? Qu'est-ce qui faisait la valeur de son sentiment pour sa mère ? Précisément le fait qu'il restait pour elle. Je puis dire : j'aime assez tel ami pour lui sacrifier telle somme d'argent ; je ne puis le dire que si je l'ai fait. Je puis dire : j'aime assez ma mère pour rester auprès d'elle, si je suis resté auprès d'elle. Je ne puis déterminer la valeur de cette affection que si précisément, j'ai fait un acte qui l'entérine et qui la définit. Or, comme je demande à cette affection de justifier mon acte, je me trouve entraîné dans un cercle vicieux.

D'autre part, Gide a fort bien dit qu'un sentiment qui se joue ou un sentiment qui se vit sont deux choses presque indiscernables : décider que j'aime ma mère en restant auprès d'elle, ou jouer une comédie qui fera que je reste pour ma mère, c'est un peu la même chose. Autrement dit, le sentiment se construit par les actes qu'on fait ; je ne puis donc pas le consulter pour me guider sur lui. Ce qui veut dire que je ne puis ni chercher en moi l'état

authentique qui me poussera à agir, ni demander à une morale les concepts qui me permettront d'agir. Au moins, direz-vous, est-il allé voir un professeur pour lui demander conseil. Mais, si vous cherchez un conseil auprès d'un prêtre, par exemple, vous avez choisi ce prêtre, vous saviez déjà au fond, plus ou moins, ce qu'il allait vous conseiller. Autrement dit, choisir le conseiller, c'est encore s'engager soi-même. La preuve en est que, si vous êtes chrétien, vous direz : consultez un prêtre. Mais il y a des prêtres collaborationnistes, des prêtres attentistes, des prêtres résistants. Lequel choisir ? Et si le jeune homme choisit un prêtre résistant, ou un prêtre collaborationniste, il a déjà décidé du genre de conseil qu'il recevra. Ainsi, en venant me trouver, il savait la réponse que j'allais lui faire, et je n'avais qu'une réponse à faire : vous êtes libre ; choisissez, c'est-à-dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signes dans le monde ».

Ce texte célèbre est un extrait d'une conférence donnée par JP Sartre en 1946. Cela explique les imperfections de forme et de fond qu'on y trouve. Rappelons-les brièvement car là n'est pas l'essentiel : il n'y a pas de « morale kantienne » mais seulement une analyse tendant à dégager l'essence de toute morale ; autrui est forcément un moyen et ce qui est condamnable c'est qu'il soit considéré « seulement » comme un moyen. Sur le fond, force est de constater que dans le cas proposé par Sartre, le lecteur ignore la position exacte de la mère à propos du problème de conscience auquel est confronté son fils. De plus, il ne s'agit pas d'un véritable conflit de valeurs, c'est-à-dire d'une situation inextricable où le sujet est condamné à un choix dramatique. En effet, le jeune homme pouvait rester auprès de sa mère tout en participant à des actions de résistance intérieure comme la protection de juifs ou bien en apportant son aide aux réseaux de résistance les plus proches.

Mais au-delà de ces remarques critiques, JP Sartre analyse fort bien les problèmes qui se posent dès lors que l'idée de transcendance est congédiée, que le bien et le mal perdent toute valeur objective. Nous retiendrons pour notre part trois conclusions essentielles : en premier lieu, toutes les doctrines morales s'avèrent trop générales pour offrir une solution aux problèmes concrets rencontrés par les sujets. Cette critique concerne d'ailleurs davantage le rigorisme kantien que la doctrine chrétienne comme les analyses sur le message évangélique nous ont permis de le mettre en évidence.

En second lieu, la critique du sentiment comme critère de nos valeurs authentiques apparaît, pour une part au moins, très juste. Il est clair que le sujet, involontairement, peut se mentir à lui-même, être de mauvaise foi. Seuls les actes valident l'attachement à telle ou telle valeur. Seuls les actes révèlent à mes propres yeux et aux yeux d'autrui ce à quoi je tiens vraiment. Cependant, l'auteur sacrifie sans doute trop vite la valeur de l'intention qui préside à l'acte. Kant ou St Augustin remarqueraient sans doute avec raison que certains actes traduisent également la mauvaise foi, soit vis-à-vis d'autrui lorsque le sujet masque ses véritables intentions et se donne le beau rôle en faisant semblant d'être moral ; soit vis-à-vis de soi-même lorsqu'il s'agit seulement de se donner bonne conscience sans être véritablement attaché aux choix opérés.

En troisième lieu, la conclusion de l'auteur, à savoir « vous êtes libres ; choisissez c'est-à-dire inventez » s'avère la conséquence logique et inévitable du refus de valeurs objectives ou de la transcendance. Il n'y a pas de comportements naturellement « humains » ou « inhumains ». L'homme doit inventer l'homme. Au premier abord, cette thèse séduit tous ceux qui considèrent que la clef de la liberté consiste dans un relativisme, un subjectivisme, un individualisme absolu. Mais telle n'est pas la position de Sartre. Il s'agit même en l'occurrence d'un contresens majeur.

En effet, même en l'absence de transcendance, même si on récuse l'arbitrage souverain et la légitimité de la raison, il y a selon Sartre une exigence d'universalité dans les libres choix des sujets. Cette exigence est fondée sur une des caractéristiques de la condition humaine, à savoir sur le fait que je suis condamné à vivre avec autrui. Dès lors, tous les choix que je fais ne revêtent pas un sens seulement pour moi-même, mais révèlent inévitablement l'idée que je me fais des relations que je dois entretenir avec autrui et par là même les relations que les hommes doivent entretenir entre eux. Mon choix qui pose une valeur a donc une portée universelle. Sartre reprend d'ailleurs ouvertement la question soulevée par Kant en invitant chacun à se poser la question suivante avant d'agir et de s'engager : « Et si tout le monde faisait la même chose, qu'advendrait-il ? ».

En somme, celui qui s'imagine pouvoir s'inventer des valeurs personnelles, qui prétend vivre isolément, centré sur lui-même, sans se préoccuper des autres vit non seulement dans un déni de la réalité, un refus de la condition humaine mais il est, aux yeux de Sartre, un « salaud ». Nous sommes tous embarqués sur le même esquif, sur la mer houleuse du destin et nous n'avons pas d'autre choix que de tirer dans le même sens sinon au risque de sombrer collectivement.

Cependant, la démarche sartrienne semble aboutir à une impasse tragique. Car tout sujet s'invente librement une idée universelle de l'homme. Ces conceptions ont donc par la force des choses vocation à être plurielle. Comment alors trancher entre ces dernières, dès lors que toute source objective d'arbitrage est par principe niée ? Car il va de soi que cette hypothèse est peut-être fondée. Mais alors l'humanité n'est-elle pas vouée à avoir recours à la violence afin de déterminer le visage qui sera le sien parmi la multitude de ceux qui se verront proposés à sa libre imagination ?

De plus, il est possible de s'interroger sur les origines ultimes de cet acte radicalement libre qui conduit à inventer une valeur. Certes, poser des valeurs est inhérent à l'action humaine. Vivre, c'est agir ; agir c'est choisir ; choisir, c'est exclure ; exclure c'est évaluer. Mais faute de références objectives ou transcendantes, faute de déterminations purement naturelles ou biologiques, quelle peut-être l'origine des valeurs ainsi posées ? Sartre répond qu'il s'agit d'un acte de radicale liberté. Cela signifie-t-il que le choix est arbitraire ? Sûrement pas. Il est soumis à l'exigence d'universalité déjà évoquée, exigence découlant elle-même des caractéristiques de la condition humaine.

De plus, l'homme est un être de projet. Il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes. Dira-t-on alors que le choix du sujet est conditionné par son passé, par sa mémoire ? Sûrement pas non plus. Car le passé ne détermine pas l'homme de manière mécanique. Tout dépend du sens que j'accorde à ce passé ici et maintenant. C'est en fonction du sens que je lui donne qu'il agira plus ou moins confusément. L'acte effectif, mon engagement me révéleront en pleine lumière ce qui se situait peut être encore dans une zone obscure de mon intériorité. Telle est l'origine ultime des valeurs issues de la liberté du sujet.

3° L'intérêt peut-il être un fondement de l'acte moral ?

La difficulté de trancher, faute de transcendance, entre des conceptions différentes à propos des valeurs ou des critères de l'acte moral semble au premier abord dissipée dans le cadre des conceptions dites utilitaristes. Stuart Mill dans son ouvrage « L'Utilitarisme » (1861) reprend à son compte des traits essentiels de la démarche d'Epicure : « *La doctrine qui donne comme fondement à la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur, affirme que les actions*

sont bonnes ou sont mauvaises dans la mesure où elles tendent à accroître le bonheur, ou à produire le contraire du bonheur. Par « bonheur » on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par « malheur », la douleur et la privation de plaisir. Pour donner une vue claire de la règle morale posée par la doctrine, de plus amples développements sont nécessaires ; il s'agit de savoir, en particulier, quel est, pour l'utilitarisme, le contenu des idées de douleur et de plaisir, et dans quelle mesure le débat sur cette question reste ouvert. Mais ces explications supplémentaires n'affectent en aucune façon la conception de la vie sur laquelle est fondée cette théorie de la moralité, à savoir que le plaisir et l'absence de douleur sont les seules choses désirables comme fins, et que toutes les choses désirables (qui sont aussi nombreuses dans le système utilitariste que dans tout autre) sont désirables, soit pour le plaisir qu'elles donnent elles-mêmes, soit comme des moyens de procurer le plaisir et d'éviter la douleur ».

Cette conception ne fait donc pas la distinction entre recherche du bonheur et souci moral. Les deux finalités se recouvrent. De plus, le bonheur est assimilé à la recherche du plaisir, ce qui rejoint la démarche d'Epicure. Mais Stuart Mill précise qu'à propos du « contenu des idées de douleur et de plaisir, le débat...reste ouvert ». En somme la conception que les sociétés et les différentes époques se font de ce qui est susceptible de procurer du plaisir ou de la douleur varie avec le temps ou avec les influences culturelles. Cette démarche morale s'appuie certes sur un principe clair et constant, à savoir la recherche du plaisir, mais il se trouve que ce principe entraîne de par sa nature des variations quant à ce qui est considéré comme « bon » ou « mauvais ». Les valeurs perdent donc toute universalité.

Mais au-delà de cette perte de l'idée même d'universalité, on peut remarquer que la définition même du bonheur que donnent les utilitaristes relève, comme nous aurons l'occasion de l'analyser ultérieurement, d'un parti pris philosophique sur lequel on peut s'interroger. L'assimilation entre le plaisir et le bonheur est loin d'aller de soi. De plus cette conception hédoniste, c'est-à-dire cette conception qui fait du plaisir la fin exclusive de l'existence humaine, sacrifie des principes fondamentaux. Il ne s'agit plus ici de considérer la personne humaine comme la valeur indépassable. Le sujet n'est pas appelé à sacrifier ses intérêts pour des causes qui le dépassent. Les règles de vie qui lui sont proposées sont centrées sur lui, ses intérêts, son plaisir.

Il est possible d'illustrer le propos avec des cas au centre des préoccupations de nos contemporains. Doit-on ou non appliquer la peine de mort comme sanction ultime ? Le débat peut se situer à deux niveaux. Il est possible de se situer au plan de principes, ne prenant pas en compte des intérêts quelconques : certains défendront la peine de mort par principe, arguant que la mort de l'innocent doit entraîner la mort du coupable ; d'autres refuseront par principe cette peine, soutenant que la société ne peut pas se conduire avec le truand comme ce dernier avec sa victime. Mais il est possible également de situer le débat à un autre niveau, celui de l'efficacité ou non de cette peine. En fonction de la réponse apportée, la ligne de conduite sera adoptée. Telle est la position de l'utilitarisme.

Nous pourrions raisonner de même à propos du clonage thérapeutique, pratique destinée dans un temps proche à fabriquer à volonté des organes à partir de cellules souches embryonnaires, cellules permettant de réaliser cet objectif, prélevées sur des embryons surnuméraires destinés initialement à des couples stériles et qui, après de tels prélèvements, se voient détruits. Les pratiques utilitaristes, dominantes dans les pays anglo-saxons, ne se posent pas la question métaphysique de la nature exacte de l'embryon, de savoir s'il s'agit d'un simple amas de cellules ou bien déjà d'un être humain à part entière. Ce qui compte pour

ces dernières, c'est la fécondité sur un plan médical de telles pratiques. Peu importe si en utilisant des cellules souches adultes, techniquement à ce jour beaucoup plus difficiles d'accès, on obtient des résultats quasiment identiques, tout en respectant l'embryon. Ce qui prévaut par-dessus tout, c'est l'efficacité et la facilité immédiates des pratiques choisies, voire de leur impact économique.

Ainsi l'utilitarisme, en niant la transcendance et en n'accordant plus sa confiance dans la raison en vue de générer des normes morales, conduit-il à remettre en cause l'universalité des valeurs, celles-là même que Sartre tentait tant bien que mal de préserver au nom de la responsabilité que tout sujet se devait d'exercer par rapport à autrui, et manifeste son désintérêt voire son scepticisme vis-à-vis de la noblesse de la démarche morale classique qui consistait précisément à dépasser ou à surmonter son intérêt égoïste, même s'il faut bien reconnaître que sa doctrine s'accorde assez bien avec le relativisme et l'hédonisme dominants de la société contemporaine.

IV La morale confrontée à la philosophie du soupçon

1° Qu'appelle-t-on « philosophie du soupçon » ?

Les « philosophies du soupçon » se sont développées au XIX^e siècle avec Marx et Nietzsche notamment. Le terme même de soupçon éclaire la nature du débat. Face aux idées de toute nature, morales, politiques, religieuses, philosophiques, esthétiques etc. il s'agit de s'interroger non sur leur vérité, mais sur les besoins humains cachés qui les ont engendrées et qui par conséquent les justifient.

Ces courants de pensée ramènent donc la vérité des valeurs morales par exemple à la valeur des besoins en question. C'est la démarche propre à toute forme de matérialisme philosophique, c'est-à-dire les courants de pensée qui proclament que les idées n'ont pas de valeur propre, n'ont aucune autonomie du point de vue de leur vérité, mais n'ont de sens que par rapport aux besoins matériels qui leur ont donné naissance. La valeur de vérité d'une idée se ramène et se réduit à la valeur de son origine. Dieu est une idée qui console ; sa valeur se ramène donc à ce besoin de consolation.

Avant d'examiner deux exemples célèbres de cette démarche philosophique, rappelons les objections qu'on peut lui adresser. Le matérialisme ainsi conçu assimile l'origine des valeurs, autrement dit la question de savoir comment elles sont apparues, quels besoins historiques, sociaux, psychologiques leur ont donné naissance, avec la valeur de vérité de ces dernières. Ils se refusent à distinguer les conditions d'apparition d'une idée et la valeur de cette idée.

Prenons un exemple qui met en difficulté une telle conception. Les Egyptiens de la Haute Egypte voyaient régulièrement les délimitations de leurs champs effacées suite aux crues fréquentes du Nil. Lassés de devoir sans cesse délimiter à nouveau leurs parcelles, ils ont été amenés à découvrir de manière empirique, c'est-à-dire par essais et erreurs, des procédés géométriques leur facilitant la tâche.

Ainsi de tels procédés sont-ils nés de besoins précis, de circonstances historiques clairement identifiables. Dira-t-on pour autant que ces procédés géométriques n'ont de vérité que par rapport à ce contexte et non une valeur de vérité indépendante de l'espace et du temps où ils sont apparus ? Concernant la vérité mathématique, la réponse ne fait pas de doute. Il y a

donc des idées qui possèdent une valeur indépendamment des besoins humains qui leur ont donné naissance. Ce qui est vrai en mathématiques, pourquoi cela ne le serait-il pas pour les autres domaines de la culture et notamment concernant la morale ?

2° La morale est-elle l'expression d'une idéologie, des intérêts d'une classe dominante ?

Pour bien comprendre les conceptions de Marx et de son collaborateur Engels, il faut rappeler les grands axes de leur conception du développement de l'histoire humaine. Depuis les origines, l'humanité, les sociétés humaines connaissent une pénurie relative de biens. Autrement dit, les sociétés sont dans l'incapacité de produire suffisamment de biens pour satisfaire les besoins de l'ensemble de la population.

Cela entraîne donc une lutte au sein de ces sociétés afin de s'approprier le maximum de biens. C'est ainsi que la propriété des moyens de production, comme les terres et les usines dans les sociétés récentes, n'appartiennent qu'à quelques uns. La société se voit alors divisée en classes sociales rivales, dont les deux plus importantes s'avèrent être d'un côté les propriétaires des moyens de production et de l'autre les prolétaires, c'est-à-dire étymologiquement ceux qui ne disposent que de leur force de travail.

Cette lutte est inévitable et féconde. Elle est inévitabile aussi longtemps que les sociétés ne seront pas parvenues à la « société d'abondance », c'est-à-dire une société où les biens seront produits dans une telle quantité qu'ils pourront être distribués en fonction des besoins, mettant ainsi fin à la société de pénurie. Elle est féconde, car la classe sociale dominante tente de maintenir et d'accroître ses avantages pendant que la classe prolétaire lutte pour réduire les inégalités dont elle est victime.

Cette lutte amène les sociétés à inventer des procédés de production de plus en plus performants et de temps à autre les tensions au sein des sociétés atteignent un point de rupture avec les révolutions périodiques que cela implique, notamment par l'instauration d'un ordre social différent.

Mais ce qui nous intéresse dans l'immédiat, ce sont les conséquences que ce développement historique entraîne sur le plan moral. Fidèles à leurs conceptions matérialistes, Marx et Engels proclament que les besoins de ces sociétés engendrent des idées et notamment des idées morales. Autrement dit, chaque classe sociale développera des idées morales différentes. Dites moi comment vous vivez et je vous dirai ce que vous pensez et ce à quoi vous êtes attaché. Cependant, la classe sociale dominante, celle qui possède le pouvoir économique et donc le pouvoir politique mais aussi le pouvoir culturel, c'est-à-dire le pouvoir de produire des idées, verra ses conceptions prévaloir sur l'ensemble de la société.

En somme, les idées morales de la classe dominante s'imposeront à tous, et que ce soient les membres de cette classe ou les membres des autres classes, tous seront persuadés de la valeur intrinsèque de ces idées. Or, ces idées, de manière inconsciente, c'est-à-dire cachée aux membres de la société, remplissent une fonction, à savoir légitimer et maintenir l'ordre social en place. C'est en ce sens que ces idées relèvent de ce qu'on appelle une idéologie, autrement dit un système d'idées qui répond à des besoins précis et non à un souci de vérité.

Dans cette perspective, pour que l'idée de valeurs universelles soit fondée, ne soit pas illusoire, il faudra attendre la société d'abondance à l'horizon de l'histoire, société qui ne connaîtra plus la division en classes sociales rivales. Voilà ce qu'écrit dans « Anti-Dühring »

Engels à ce propos : « *Lorsque nous voyons que les trois classes de la société moderne, l'aristocratie féodale, la bourgeoisie et le prolétariat, ont chacune leur propre morale, nous n'en pouvons tirer qu'une conclusion, c'est que, consciemment ou inconsciemment, les hommes puisent en dernière instance leurs idées morales dans les conditions matérielles sur lesquelles repose la situation de leur classe, dans les conditions économiques de leur production et de leurs échanges.*

Il y a cependant bien des éléments communs à ces trois théories morales : ne serait-ce pas là un fragment de la morale fixée une fois pour toutes ? Ces théories morales représentent trois stades différents d'une même évolution historique, elles ont donc un fond historique commun et, par suite, nécessairement, beaucoup d'éléments communs. Bien plus, à des stades identiques ou approximativement identiques de l'évolution économique doivent correspondre des théories morales qui nécessairement concordent plus ou moins. A partir du moment où s'était développée la propriété privée des objets mobiliers, il fallait bien que toutes les sociétés où cette propriété prévalait eussent en commun le commandement moral : Tu ne voleras pas. Mais ce commandement devient-il pour cela un commandement moral éternel ? En aucune façon. Dans une société où il n'y a plus de motifs pour voler, où, à la longue, les vols ne peuvent donc être commis que par des fous, comme on rirait du prédicateur qui voudrait proclamer solennellement cette vérité éternelle : Tu ne voleras pas !

En conséquence, nous repoussons toute prétention de nous imposer un système quelconque de morale dogmatique comme loi morale éternelle, définitive, désormais immuable, sous prétexte que le monde moral a lui aussi ses principes permanents, supérieurs à l'histoire et aux diversités ethniques. Nous affirmons, au contraire, que toute théorie morale a été jusqu'ici le produit, en dernière analyse, de l'état économique de la société. Et comme la société de son temps a toujours évolué jusqu'ici dans des antagonismes de classes, la morale a toujours été une morale de classe : ou bien elle a justifié la domination et les intérêts de la classe dominante, ou bien elle a représenté, dès que la classe opprimée devenait assez puissante, la révolte contre cette domination et les intérêts d'avenir des opprimés. Qu'ainsi, dans l'ensemble, il se soit réalisé un progrès pour la morale comme pour les autres branches de la connaissance humaine, il n'y a pas lieu d'en douter. Mais nous n'avons pas encore dépassé la morale de classe. Une morale réellement humaine, supérieure aux antagonismes de classes et à leurs survivances, ne sera possible que dans une société qui aura, non seulement dépassé, mais encore oublié dans la pratique de la vie l'opposition des classes ».

3° Le procès de la morale ou la quête de la valeur de la valeur

La morale est fondée sur l'idée artificielle d'égalité (Calliclès)

Nous avons jusqu'ici analysé les caractéristiques originales de la démarche morale, tenté avec Kant de dégager une morale fondée sur la raison, montré les limites de cette dernière en proposant notamment les perspectives ouvertes par le message chrétien, et en dernier lieu, nous avons, avec Marx, établi une relation entre les valeurs morales et les développements des sociétés humaines, laissant le doute éventuellement s'instaurer à propos du caractère intemporel de ces valeurs.

Il nous faut maintenant aborder une critique radicale de l'idée même de morale. Le nom de Nietzsche est traditionnellement attaché à cette entreprise critique. Mais à vrai dire, nous trouvons dans l'œuvre de Platon une analyse comparable à bien des égards. Platon, dans le « Gorgias », s'invente, semble-t-il, un contradicteur de tout premier ordre, personnage qu'il nomme Calliclès.

Que nous dit ce dernier ? Il n'y a dans la nature que des différences et des inégalités. Les hommes ne supportent pas l'idée d'inégalité. Aussi ont-ils défini l'homme par le plus petit dénominateur commun, la raison, nous dirions aujourd'hui la conscience, afin d'inventer l'idée d'égalité fondamentale et par essence de tous les hommes. Or, la raison en question est la caractéristique la plus générale et donc la plus superficielle de l'homme. C'est un moyen commode, un véritable subterfuge afin d'établir une égalité par le bas et artificielle. Car, en fait, comme dans la nature sauvage, à l'égal des autres espèces, il y a au sein de l'humanité des hommes forts et des hommes faibles, et on devrait préciser, une élite d'hommes forts et un immense troupeau d'hommes faibles.

Les faibles ne supportent pas les têtes qui dépassent. Ils ont donc trouvé un moyen pour empêcher les forts de manifester l'étendue de leurs capacités. Ils ont à cette fin inventé les lois et tout particulièrement la morale. L'objectif consiste à inventer des valeurs telles que les forts se trouvent culpabilisés dans leur action ou leurs possibilités d'action. A cet égard la morale est le produit du ressentiment, c'est-à-dire cette attitude consistant à dénigrer ce que secrètement on envie mais qu'on se sent incapable de faire ou d'obtenir.

Tel est le sens de ce dialogue entre Socrate, porte-parole de Platon, et Calliclès, le premier défendant la conception d'un homme raisonnable, maîtrisant ses désirs et ses passions, évitant tout excès et le second magnifiant au contraire la force vitale et sans retenue de l'élite des forts.

« Calliclès- Comment conçois-tu cette maîtrise de soi-même ?

Socrate- D'une façon très simple et comme tout le monde : elle consiste à être sage et à se dominer, à commander en soi aux plaisirs et aux passions.

Calliclès - Tu es plaisant, Socrate : ceux que tu appelles les sages, ce sont les imbéciles !

Socrate- Comment cela ? Tout le monde peut voir que ce n'est pas d'eux que je parle.

Calliclès - Tu parles d'eux très expressément, Socrate. Qui donc, en effet, peut être heureux, s'il est esclave de qui que ce soit ? Non ; le beau et le juste selon la nature, c'est ce que je suis en train de t'expliquer sans déguisement : à savoir, que pour bien vivre, il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer, et qu'à ces passions, quelque fortes qu'elles soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage et son intelligence, en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent.

Mais cela, sans doute, n'est pas à la portée du vulgaire : de là vient que la foule blâme ceux qu'elle rougit de ne pouvoir imiter, dans l'espoir de cacher par là sa propre faiblesse ; elle déclare que l'intempérance est honteuse, s'appliquant, comme je le disais précédemment, à asservir les hommes mieux doués par la nature, et, faute de pouvoir elle-même procurer à ses passions une satisfaction complète, elle vante la tempérance et la justice à cause de sa propre lâcheté.

Quand un homme, en effet, est né fils de roi ou trouve d'abord en lui-même la force nécessaire pour conquérir un commandement, une tyrannie, un pouvoir suprême, que pourrait-il, en vérité, y avoir de plus honteux et de plus funeste pour un tel homme qu'une sage modération ? Quand on peut jouir de tous les biens sans que personne y fasse obstacle, on se donnerait pour maître à soi-même la loi de la foule, ses propos et son blâme ? Et comment cet homme ne serait-il pas malheureux du fait de la morale selon la justice et la tempérance, lorsqu'il ne pourrait rien donner de plus à ses amis qu'à ses ennemis, et cela dans sa propre cité, où il serait le maître ?

La vérité, Socrate, que tu prétends chercher, la voici : la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur les conventions humaines contraires à la nature n'est que sottise et néant...

...La loi est faite par les faibles et le grand nombre. C'est donc par rapport à eux-mêmes et en vue de leur intérêt personnel qu'ils font la loi et qu'ils décident de l'éloge et du blâme. Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux, et pour les empêcher de l'emporter en effet, ils racontent que toute supériorité est laide et injuste, et que l'injustice consiste essentiellement à vouloir s'élever au-dessus des autres : quant à eux, il leur suffit, j'imagine, d'être au niveau des autres, sans les valoir.

Voilà pourquoi la loi déclare injuste et laide toute tentative pour dépasser le niveau commun, et c'est cela qu'on appelle l'injustice. Mais la nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise ».

Il n'y a pas que la morale qui est un danger mais toute forme de vérité (Nietzsche)

En définitive, même si cela est accueilli avec beaucoup de distance par les disciples contemporains de Nietzsche, les analyses de ce dernier concernant la morale ne diffèrent guère de celles développées par Calliclès. La nature mais également l'histoire humaine, avec son cortège d'ambitions, de massacres, de violences de toutes sortes sont amORALES, étrangères aux préoccupations morales. Elles sont en particulier étrangères à l'idée d'égalité qui est au fondement de toute morale et en particulier du christianisme. La morale est une invention de ceux qui possèdent une « volonté de puissance » faible, c'est-à-dire une incapacité à vivre sans être commandé, sans se référer à des valeurs, à des vérités qui les rassurent, qui donnent sens à leur vie, que ces vérités soit d'ordre moral, politique, religieux, ou même que ce besoin de vérité se manifeste par la confiance qui font à la science en vue de se substituer à la métaphysique.

De ce fait les moralistes font preuve d'un déni de la réalité. Ordinairement, on appelle nihilistes ceux qui ne croient en rien, qui foulent aux pieds toutes les valeurs. Mais à vrai dire les nihilistes ne sont pas ceux qu'on croit, selon Nietzsche. Les authentiques nihilistes sont les moralistes, ceux qui proclament un monde imaginaire, celui de valeurs à révéler et fondé sur l'idée d'égalité, cette idée qui donne naissance au concept d'humanité au-delà de la diversité de cultures, à l'idée artificielle d'universalité au-delà des différences et qui a l'outrecuidance de juger, d'apprécier, de soupeser le monde réel.

A cette anémie de la volonté des moralistes s'oppose la « volonté de puissance » des forts, ceux pour qui l'absence de valeurs égalitaires, l'absence de vérité de toutes sortes sont « un gai savoir », la caractéristique du « surhomme », cette dénomination ne devant pas s'entendre en un sens biologique mais par rapport à une capacité de vie sans tabou, sans frontière, sans vérité. Les propos de Nietzsche dans la préface de la « Généalogie de la morale » corroborent ces analyses : « Enonçons-la, cette exigence nouvelle : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales et la valeur de ces valeurs doit tout d'abord être mise en question – et, pour cela, il est de toute nécessité de connaître les conditions et les circonstances de leur naissance, ce dans quoi elles se sont développées et déformées (la morale en tant que conséquence, symptôme, masque, tartuferie, maladie ou malentendu ; mais aussi la morale en tant que cause, remède, stimulant, entrave ou poison), connaissance telle qu'il n'y a pas encore eu de pareille jusqu'à présent, telle qu'on ne la recherchait même pas. On tenait la valeur de ces « valeurs » pour donnée, réelle, au-delà de toute mise en question ; et c'est sans le moindre doute et la moindre hésitation que l'on a, jusqu'à présent, attribué au « bon » une valeur supérieure à celle du « méchant », supérieure au sens du progrès, de l'utilité », de

la prospérité pour ce qui regarde le développement de l'homme en général (sans oublier l'avenir de l'homme). Comment ? Que serait-ce si le contraire était vrai ? Si, dans l'homme « bon », il y avait un symptôme de régression, quelque chose comme un danger, une séduction, un poison, un narcotique qui ferait peut-être vivre le présent aux dépens de l'avenir, d'une façon plus agréable, plus inoffensive, peut-être, mais aussi dans un style plus mesquin, plus bas ? En sorte que, si le plus haut degré de puissance et de splendeur du type homme, possible en lui-même, n'a jamais été atteint, la faute en serait précisément à la morale ! En sorte que, entre tous les dangers, la morale serait le danger par excellence ». Telle est la conclusion de Nietzsche. Telle était la conviction de Calliclès. La morale n'est jamais que l'expression du besoin des faibles, le symptôme d'une vie anémiée, qui voit dans l'égalité artificielle la raison d'être illusoire de toute existence humaine. Il s'agit là du plus beau fleuron, car le plus radical, de la philosophie du soupçon.

SujeteTexa.Com

CONSCIENCE DE SOI ET CONNAISSANCE DE SOI

I La conscience est-elle la seule forme de psychisme ? (L, ES, S)

1° Les enjeux de la critique de la valeur de la conscience

La philosophie du soupçon que nous venons d'évoquer, aussi critiquable soit-elle, présente au moins le mérite de conduire l'investigation philosophique à s'interroger sur les capacités réelles de la conscience et donc sur ses éventuelles limites. Ce débat est d'autant plus important que la conscience est considérée de manière traditionnelle comme la caractéristique originale de l'homme, son essence même en d'autres termes, dans la mesure où elle est la source de la liberté supposée du sujet, de la capacité de ce dernier à s'élever au niveau des exigences morales, de l'égalité fondamentale de tous les hommes et d'une manière plus générale, grâce à la pensée qui en découle, de la créativité humaine et donc de l'ensemble de la culture.

2° La notion d'inconscient

Son équivocité

La conscience est-elle la seule forme de psychisme, c'est-à-dire de vie mentale ? L'expérience quotidienne semble démentir cette hypothèse. C'est ainsi que le langage courant utilise fréquemment le terme d'inconscient, même s'il le fait lors de circonstances très différentes et en conséquence avec des sens qui ne se recoupent pas. Certes, formellement, le point commun à toutes les utilisations de ce terme réside dans le constat de la privation de conscience, c'est-à-dire dans la privation de ce savoir lié étymologiquement à la notion de conscience et qui est censé accompagner nos actions, nos paroles, nos pensées.

C'est ainsi que l'on dira d'une personne qui a sombré dans le coma suite à un accident d'ordre médical qu'elle est inconsciente. Dans ce cas, le sens est clair : le fonctionnement cérébral est tel qu'il ne permet plus à la conscience de se manifester. Mais par ailleurs, on utilisera ce terme pour qualifier une personne en pleine possession de ses moyens mais qui n'a semble-t-il pas réfléchi aux conséquences de ses actes, à leur véritable portée : ce peut être le cas de quelqu'un qui consomme avec excès de l'alcool alors même qu'il est appelé à prendre la route avec les risques pour lui-même et pour autrui que cela comporte. Là encore, on dira que cette personne est inconsciente, ce terme ayant ici une signification essentiellement morale.

De même, ce terme est-il adapté pour qualifier tous les gestes mécaniques, façonnés par l'habitude, qui ponctuent notre activité quotidienne et auxquels nous ne prêtons plus attention, libérant ainsi notre esprit pour d'autres tâches plus importantes : c'est ainsi que la coordination des moyens moteurs afin de tenir en équilibre sur un vélo devient inconsciente.

Pourtant, depuis la fin du XIX^e siècle et plus particulièrement à notre époque, la psychologie utilise ce terme en lui affectant encore un autre sens. Ce dernier est d'autant plus important qu'il présuppose sur le plan théorique que le psychisme, c'est-à-dire l'ensemble des

états mentaux, ne se réduit pas au psychisme conscient. C'est ainsi qu'un sujet peut être parfaitement conscient des actes qu'il accomplit sans en connaître les véritables motivations, si ces dernières proviennent d'une forme de psychisme qui échappe à l'investigation consciente ou à ce qu'on appelle l'introspection, et qui de ce fait même renvoie à un psychisme inconscient. Il ne s'agit plus ici d'un inconscient corporel comme celui qui concernait les gestes mécaniques du cycliste, ni d'une simple suspension de la conscience suite à un accident, et encore moins d'un pur et simple manque de réflexion comme dans le cas de son sens moral, mais bel et bien d'un inconscient de nature psychique.

Les expériences mettant en évidence un inconscient psychique

Pour comprendre l'existence d'un inconscient psychique, il convient de faire un détour en rappelant quelques éléments de la biographie de Freud. Ce dernier se destinait à devenir neuropsychiatre. Dans le cadre de ses études, il fit quelques stages, notamment à Nancy avec Charcot. A cette époque, une méthode thérapeutique pour traiter les troubles du comportement était en vogue. Il s'agissait de l'hypnose, ce procédé de suggestion permettant de neutraliser la conscience tout en autorisant le sujet à répondre aux questions qui lui étaient posées.

Il assista donc à l'hypnose d'une certaine Anna O. Cette dernière souffrait d'anorexie concernant la boisson et avait perdu le réflexe pupillaire. Après bien des difficultés et des résistances elle évoqua des souvenirs de sa lointaine enfance, liés manifestement à des événements traumatiques et associés de ce fait à des émotions fortes. Les souvenirs en question étaient sincèrement oubliés à l'état de veille. Il s'agissait d'une part du souvenir de l'agonie de son père à laquelle elle avait assisté et où elle s'était empêchée de pleurer afin de ne pas aggraver le caractère dramatique de la situation ; et d'autre part du souvenir d'une scène d'enfance où elle avait vu avec dégoût le chien de la gouvernante boire dans son verre. La relation entre ces deux souvenirs et les troubles qui l'affectent est claire. D'ailleurs, au sortir de l'hypnose, comme si Anna O. était libérée d'un poids intérieur, elle réclama à boire et retrouva son réflexe pupillaire. Cependant, cette rémission fut très provisoire et Anna O. renoua très vite avec ses anciens troubles.

Ce type d'expérience impressionna à juste titre l'étudiant Freud. Il devenait évident pour lui qu'il existait en nous une mémoire oubliée, liée à des événements traumatiques et empêchée de revenir à la surface par le sujet conscient, puisque sous hypnose, lorsque la conscience est neutralisée, le patient était capable de l'évoquer. De plus, il constatait que cette mémoire oubliée et refoulée par le sujet conscient continuait à vivre et à peser sur les comportements du sujet. Les bases de sa théorie de l'inconscient psychique étaient dès lors en place.

Sur le plan pratique, cela amena Freud à changer d'objectifs, à abandonner ses études médicales et à fonder une nouvelle technique thérapeutique, la psychanalyse. Cette dernière se distinguait de l'hypnose en ce sens qu'elle visait à briser peu à peu les résistances de la conscience en vue de faire librement émerger les souvenirs oubliés, ce qui présentait un double avantage : d'abord, sur un plan moral, il ne s'agissait plus d'une effraction de la conscience ; ensuite, sur le plan thérapeutique, cet effort librement consenti par le patient semblait être un gage d'efficacité contrairement à ce qui se passait avec l'hypnose.

L'apport spécifique de Freud : le rôle de la sexualité dans l'inconscient psychique

Comme on peut le constater, la découverte d'un inconscient psychique n'est pas une découverte de Freud, contrairement à ce que beaucoup pensent encore de nos jours. L'inconscient était déjà connu par la psychologie de la fin du XIX^e siècle. L'apport de Freud se situe ailleurs. En effet, au contact de ses patients, Freud croit constater le rôle décisif de la sexualité dans la formation et le contenu de l'inconscient psychique. Cette affirmation a conduit à développer nombre d'incompréhensions et de résistances vis-à-vis des théories de Freud.

En effet, l'opinion commune conçoit la sexualité comme l'ensemble des comportements relatifs aux relations intimes et donc de nature génitale entre adultes ou bien concernant les plaisirs solitaires de même type. Freud pour sa part attribue à ce terme à la fois un sens beaucoup plus large mais aussi une fonction beaucoup plus importante dans le cadre du développement général de l'individu. La sexualité ou libido renvoie à l'ensemble des satisfactions sensuelles apportées par le contact avec le corps d'autrui ou son corps propre mais associées étroitement avec des émotions psychiques très fortes liées au besoin de sécurité, d'aimer et d'être aimé voire reconnu.

Ainsi définie, la sexualité concerne l'individu dès sa naissance et peut-être même dès la période anténatale. C'est ainsi que sans artifice, même si cette affirmation a fait scandale, il est possible d'évoquer la sexualité de l'enfant et même du nourrisson. Le bébé qui tète sa mère accomplit un de ses premiers actes sexuels en ce sens qu'il ne fait pas que se nourrir mais qu'il éprouve des satisfactions au contact du corps de sa mère sans compter les relations privilégiées sur le plan affectif que suppose une telle relation.

De ce fait la sexualité ou la libido concerne les phénomènes affectifs associés aux plaisirs sensuels. Cette dimension de l'individu, à l'égal du développement moteur ou du corps ou bien du développement intellectuel, connaîtra des étapes qui amèneront très progressivement l'individu concerné vers l'état adulte.

Mais dans l'immédiat, ce qui nous intéresse, c'est de connaître les raisons pour lesquelles cette dimension sexuelle de l'individu joue un si grand rôle dans la formation de l'inconscient psychique. Le schéma explicatif est assez simple. Un enfant a besoin d'une éducation puisqu'il ne dispose d'aucun savoir inné en matière de comportement. Toute éducation entraîne donc des interdits. Ces derniers ont pour objectif essentiel de permettre à l'enfant de s'intégrer à la vie sociale et morale au sein de laquelle il est appelé à évoluer. Les interdits portent donc sur tous les désirs jugés incompatibles avec la réalisation de cet objectif.

Or, ces interdits proviennent des parents ou de leurs substituts, c'est-à-dire de la source de sécurité et d'amour pour l'enfant. Les désirs interdits se voient donc par le fait même entourés d'un halo émotionnel très puissant et il devient vital psychologiquement pour l'enfant d'oublier ces désirs, de les censurer, de les refouler afin d'assurer en quelque sorte ses besoins vitaux sur le plan affectif. La censure par le sujet conscient des désirs interdits, source par là même d'un inconscient psychique, est un mécanisme de défense d'ordre psychologique et affectif de l'individu concerné. On comprend en conséquence pourquoi Freud soutenait l'importance centrale de la sexualité dans la formation de l'inconscient psychique, tant il est vrai qu'une manifestation débridée et sans retenue des pulsions sexuelles s'avère incompatible avec une vie sociale quelconque, cette dernière n'ayant de sens que par les règles qui canalisent précisément les pulsions des individus, quelle que soit la nature de ces pulsions.

Les manifestations de l'inconscient psychique

Nous avons vu que ce qui caractérise l'inconscient psychique et ce qui, en définitive pose problème, ce n'est pas tellement qu'il constitue une mémoire oubliée mais qu'il continue à vivre, c'est-à-dire à inspirer nos actes, nos émotions, nos pensées, nos paroles bref tous nos comportements. Cette vie de l'inconscient psychique se manifeste donc en permanence et à l'occasion de tous les petits faits de la vie quotidienne, y compris ceux qui semblent dépourvus de sens et dont l'origine est attribuée à la fatigue, à l'inattention ou au hasard. Voici ce qu'écrit Freud à ce propos dans « Cinq leçons sur la psychanalyse » : « ... *tous ces actes innombrables de la vie quotidienne, que l'on rencontre aussi bien chez les individus normaux que chez les névrosés et qui se caractérisent par le fait qu'ils manquent leur but : on pourrait les grouper sous le nom d'actes manqués. D'ordinaire, on ne leur accorde aucune importance. Ce sont des oublis inexplicables (par exemple l'oubli momentané des noms propres), les lapsus linguae, les lapsus calami, les erreurs de lecture, les maladresses, la perte ou le bris d'objets, etc., toutes choses auxquelles on n'attribue ordinairement aucune cause psychologique et qu'on considère simplement comme des résultats du hasard, des produits de la distraction, de l'inattention, etc. A cela s'ajoutent encore les actes et les gestes que les hommes accomplissent sans les remarquer et, à plus forte raison, sans y attacher d'importance psychique : jouer machinalement avec des objets, fredonner des mélodies, tripoter ses doigts, ses vêtements, etc. ces petits faits, les actes manqués, comme les actes symptomatiques et les actes de hasard ne sont pas si dépourvus d'importance qu'on est disposé à l'admettre en vertu d'une sorte d'accord tacite. Ils ont un sens et sont, la plupart du temps, faciles à interpréter. On découvre alors qu'ils expriment, eux aussi, des pulsions et des intentions que l'on veut cacher à sa propre conscience et qu'ils ont leur source dans des désirs et des complexes refoulés, semblables à ceux des symptômes et des rêves. Considérons-les donc comme des symptômes ; leur examen attentif peut conduire à mieux connaître notre vie intérieure. C'est par eux que l'homme trahit le plus souvent ses secrets les plus intimes. S'ils sont habituels et fréquents, même chez les gens sains qui ont réussi à refouler leurs tendances inconscientes, cela tient à leur futilité et à leur peu d'apparence. Mais leur valeur théorique est grande, puisqu'ils nous prouvent l'existence du refoulement et des substituts, même chez des personnes bien portantes ».*

Ce texte met bien en évidence que de multiples faits anodins de la vie quotidienne ne sont pas innocents, qu'ils revêtent un sens dans la mesure où ils parlent de nous, de notre vie intérieure cachée et cachée à nous-mêmes, à notre introspection. Pour mieux faire comprendre ces théories de Freud, on peut retenir l'image ou l'analogie d'un puzzle : les éléments de ce dernier, pris isolément semblent dépourvus de sens ; mais au fur et à mesure que l'on retrouve les liens entre les éléments, qu'on les assemble, se dessine une figure précise. Il en va de même à propos de ces petits faits de la vie quotidienne : isolément, ils peuvent apparaître sans importance et dus au hasard ; rassemblés, ils dessinent les contours de notre personnalité inconsciente.

Les conceptions de Freud conduisent donc à la négation du hasard intérieur, puisque tout est signifiant. Qu'une feuille me tombe dessus lors d'une promenade renvoie, vraisemblablement, à un hasard : il s'agit de la rencontre fortuite entre deux séries causales indépendantes l'une de l'autre, celle qui a conduit à faire tomber cette feuille ; celle qui m'a amené à me trouver sur le chemin à ce moment là. Il y aurait donc un hasard extérieur mais non un hasard intérieur.

Cette conviction selon laquelle tout comportement humain possède un sens est particulièrement affirmée à propos des rêves. Ces derniers sont souvent étranges voire absurdes. Pourtant Freud les considère comme la « voie royale permettant d'explorer l'inconscient ». A la lumière de ses théories, cela se comprend fort bien. En effet, lorsque le sujet rêve, la conscience est neutralisée et relâche donc sa vigilance. En conséquence, les désirs interdits peuvent refaire surface. Néanmoins, les désirs en question doivent être déguisés, masqués afin de ne pas réveiller le dormeur, qui serait effrayé par la révélation de ces désirs ordinairement refoulés et censurés. Ces déguisements expriment là encore un mécanisme de défense de nature psychologique. Dès lors, tout rêve doit être interprété pour pouvoir en retrouver le sens derrière ses apparences parfois étranges. Dans « L'interprétation des rêves » Freud expose et interprète notamment le rêve suivant : « *Vous dites toujours, déclare une spirituelle malade que le rêve est un désir réalisé. Je vais vous raconter un rêve qui est tout le contraire d'un désir. Comment accorderez-vous cela avec votre théorie ? Voici le rêve :*

Je veux donner un dîner mais je n'ai pour toutes provisions qu'un peu de saumon fumé. Je voudrais aller faire des achats mais je me rappelle que c'est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées. Je veux téléphoner à quelques fournisseurs mais le téléphone est détraqué. Je dois renoncer au désir de donner un dîner.

...Ce qui vient (d'abord) à l'esprit (de la malade) n'a pu servir à interpréter le rêve. J'insiste. Au bout d'un moment, comme il convient lorsqu'on doit surmonter une résistance elle me dit qu'elle a rendu visite hier à une de ses amies ; elle en est fort jalouse parce que son mari en dit toujours beaucoup de bien. Fort heureusement l'amie est maigre et son mari aime les formes pleines. De quoi parlait donc cette personne maigre ? Naturellement de son désir d'engraisser. Elle lui a aussi demandé : « Quand nous inviterez-vous à nouveau ? On mange toujours si bien chez vous. »

Le sens du rêve est clair maintenant. Je peux dire à ma malade : « C'est exactement comme si vous lui aviez répondu mentalement « Oui-da », je vais t'inviter pour que tu manges bien, que tu engraisse et que tu plaises plus encore à mon mari ! J'aimerais mieux ne plus donner de dîner de ma vie »...Le rêve accomplit ainsi votre vœu de ne point contribuer à rendre plus belle votre amie...

Il ne manque plus qu'une concordance qui confirmerait la solution. On ne sait encore à quoi le saumon fumé répond dans le rêve : « D'où vient que vous évoquez dans le rêve le saumon fumé ? » « C'est, répond-elle le plat de prédilection de mon amie. » Certes ce rêve relève d'une interprétation aisée. Mais comme on le voit, tous les éléments du rêve remplissent une fonction précise. Nous retrouvons là l'image du puzzle ; lorsqu'on relie les éléments entre eux l'ensemble ainsi que tous les détails prennent sens.

Les manifestations pathologiques de l'inconscient psychique

L'inconscient psychique, par essence inaccessible au sujet conscient puisque c'est ce dernier qui censure les désirs interdits, continue à vivre et à se manifester. Comme nous venons de le voir, l'inconscient psychique se manifeste en permanence et par la médiation de petits faits en apparence sans importance. Ce processus a conduit Freud à imaginer une structure de l'inconscient psychique comportant trois niveaux : le niveau des pulsions, des besoins de satisfaction ou le « ça » ; le niveau des interdits inconscients ou le « sur-moi » ; les relations inconscientes et plus ou moins équilibrées entre ces deux niveaux ou le « moi » inconscient.

L'individu a besoin de satisfactions. Dès lors, si les interdits sont trop importants, si le déséquilibre entre les besoins de satisfactions et les interdits est excessif, alors le sujet peut

somber dans le trouble mental. Ce dernier revêt des formes multiples mais celles-ci présentent néanmoins un point commun, à savoir la perte de la liberté intérieure. L'expression commune « C'est plus fort que moi », lorsqu'elle n'est pas galvaudée, qu'elle correspond à une situation réelle, traduit bien cette perte de liberté intérieure.

Cette perte de liberté intérieure revêt des formes plus ou moins graves, selon que le déséquilibre ou le conflit intérieur entre les besoins de satisfaction et les interdits sont plus ou moins marqués. Cette idée de déséquilibre entre satisfactions et interdits souligne qu'il n'y a, selon Freud, qu'une différence quantitative entre le normal et le pathologique dans le domaine des troubles mentaux.

La nosologie ou la classification des troubles mentaux distingue trois grands types : les névroses ; les perversions ; les psychoses. Les névroses se caractérisent par le fait que le sujet est conscient du trouble qui l'affecte et qui d'une manière générale perturbe les actions qu'il désire mener, qu'il en mesure l'absurdité ou l'irrationalité et en souffre, mais qu'il est dans l'incapacité de le surmonter. Il peut s'agir des phobies diverses ou peurs irrationnelles ; d'obsessions ; de l'angoisse qui se distingue de la peur en ce sens qu'elle n'a pas d'objet précis ; de troubles de la sexualité comme l'impuissance ou la frigidité etc.

Les perversions se présentent en quelque sorte comme l'envers des névroses : le sujet est là encore conscient de son trouble mais il ne peut s'empêcher de passer à l'acte lorsque les circonstances réveillent en lui ses fantasmes : voyeurisme, exhibitionnisme, mais aussi crime sans raison en sont quelques exemples.

Enfin, les plus graves de ces troubles renvoient aux psychoses, troubles qu'on désignait au XIX^e siècle sous le nom de folie. Le sujet ne prend pas conscience de son trouble et lors de ses crises ne fait plus la distinction entre le réel et son imaginaire. Toutes les nuits nous connaissons un état identique, à savoir le rêve, mais heureusement pour nous, nous nous réveillons et prenons clairement conscience de la nature onirique des scènes vécues. Les troubles psychotiques les plus connus sont la schizophrénie, où le sujet ne distingue plus réel et imaginaire ; la paranoïa où le sujet se croit persécuté en dépit des preuves qui démentent cette conviction ; la psychose maniaque-dépressive où le sujet passe de la tristesse à l'euphorie, sans raison. Bien entendu, il convient de ne pas assimiler cette grave affection avec la cyclothymie ordinaire ou changements brusques d'humeur, qui semble se traduire par le même phénomène mais où le sujet pourrait, si les circonstances l'exigeaient, se maîtriser. Telles sont, à grands traits, les principales manifestations pathologiques de l'inconscient psychique.

3° Les implications philosophiques de la théorie de l'inconscient psychique

Nous ne nous connaissons pas

Sur le plan individuel, la théorie de l'inconscient psychique conduit à la conclusion que notre psychisme, à savoir l'ensemble des phénomènes mentaux, ne se réduit pas à ce que notre activité consciente ou l'introspection permettent de dévoiler. Mieux, l'essentiel de notre psychisme serait constitué par sa partie inconsciente. Freud a utilisé l'image de l'iceberg, ces énormes blocs de glace que l'on rencontre vers les pôles et dont la partie émergée ne représente que le dixième du volume total, afin de faire comprendre l'importance de l'inconscient psychique : le « moi » conscient correspondrait à la partie émergée de l'iceberg et le « moi » inconscient à sa partie immergée, c'est-à-dire aux 9/ 10^e du psychisme. Bien

entendu, il ne s'agit que d'une image mais elle permet de relativiser la place occupée par le psychisme conscient chez Freud. Voici comment dans « L'interprétation des rêves » ce dernier précise sa pensée en la matière : « Pour bien comprendre la vie psychique, il est indispensable de cesser de surestimer la conscience. Il faut (...) voir dans l'inconscient le fond de toute vie psychique. L'inconscient est pareil à un grand cercle qui enfermerait le conscient comme un cercle plus petit. Il ne peut y avoir de fait conscient sans stade antérieur inconscient, tandis que l'inconscient peut se passer de stade conscient et avoir cependant une valeur psychique. L'inconscient est le psychique lui-même et son essentielle réalité. Sa nature intime nous est aussi inconnue que la réalité du monde extérieur, et la conscience nous renseigne sur lui d'une manière aussi incomplète que nos organes des sens sur le monde extérieur ».

En d'autres termes, puisque l'inconscient constitue l'essentiel de notre vie psychique et que cet inconscient est inaccessible à la conscience, on peut en conclure que nous ne nous connaissons pas, que nous sommes pour nous-mêmes une énigme. Cette conclusion s'avère difficile à admettre, car si nous sommes prêts à concéder que nous ne connaissons pas parfaitement autrui, même ceux qui nous sont très proches, dans la mesure où les personnes concernées sont, à notre égal, les seuls témoins de leur vie intérieure, nous acceptons difficilement et pour les mêmes raisons l'idée selon laquelle nous ne nous connaissons pas nous-mêmes.

Pourtant, nous sommes disposés à admettre que nos organes des sens nous dévoile certes le monde extérieur en nous fournissant des informations pratiques utiles pour la vie quotidienne mais que si nous ignorons les lois de la nature, que ce soit celles que nous enseigne la physique ou la biologie, cela nous conduit à des erreurs d'interprétation quant à la nature intime du réel au-delà de ses apparences : c'est ainsi que le jeune enfant, faisant confiance à ses organes des sens, croira naïvement que le Soleil levant ou couchant se trouve au bout du chemin ; ou encore, si nous croyons à ce que nous voyons, que c'est le Soleil qui se déplace autour de la Terre, celle-ci demeurant immobile par ailleurs.

Ce qui est vrai concernant la réalité extérieure l'est tout autant concernant la réalité intérieure ou la vie psychique. L'introspection joue, vis-à-vis de cette dernière, le même rôle que les organes des sens vis-à-vis du monde extérieur. Ignorant les lois qui régissent cette vie psychique, le sujet est dans l'impossibilité de la connaître avec pertinence et les conclusions qu'il tire des apparences qui se présentent à lui ont la même valeur ou sont frappées par les mêmes incertitudes que les apparences du monde extérieur dévoilées par nos organes des sens.

La conscience règnerait mais ne gouvernerait pas

Les considérations précédentes concernaient l'individu et son incapacité à se connaître véritablement. Celles que nous allons développer maintenant concernent l'espèce humaine en général. Traditionnellement, l'homme est défini par la conscience ou la pensée. C'est cela qui le distingue des autres espèces, qui est la source de sa dignité particulière, dignité associée à sa liberté et à sa responsabilité. Or, c'est précisément cette image de l'homme que Freud prétend remettre en cause avec sa théorie de l'inconscient psychique. Freud propose, pour se faire mieux comprendre l'image du régime politique britannique, celui de la monarchie constitutionnelle, régime où le souverain règne, est protocolairement à la tête de l'Etat mais ne dispose d'aucun pouvoir réel, ce dernier étant dans les mains de son gouvernement qui tient sa légitimité non du souverain mais du suffrage universel. Il en irait de même concernant

la vie psychique de l'homme : la conscience possède en quelque sorte l'apparat du pouvoir mais en réalité l'instance qui dispose de ce pouvoir relève de l'inconscient psychique.

C'est en ce sens que Freud prétend infliger à l'humanité « sa troisième blessure narcissique » (Narcisse étant ce personnage mythique séduit par son image reflétée dans l'eau) après que Copernic au XVI^e siècle, confirmé par Galilée au XVII^e siècle ruine l'idée selon laquelle la Terre et donc l'homme se situent au centre géographique du monde et après que Darwin, au XIX^e siècle, nous apprenne que l'homme a des ascendants animaux et n'est jamais, à ce titre qu'un animal parmi d'autres. Freud, pour sa part, remet en cause la prééminence de la conscience puisqu'il transforme cette faculté dont nous sommes si fiers en pure instance de figuration concernant nos comportements, que ce soit nos pensées, nos paroles, nos actes. Voici ce qu'il écrit à ce propos dans « Introduction à la psychanalyse » : *« Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'humanité deux graves démentis.*

La première fois, ce fut lorsqu'elle a montré que la Terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom de Copernic, bien que la science alexandrine ait déjà annoncé quelque chose de semblable. (Freud fait allusion ici aux hypothèses d'Aristarque de Samos au III^e siècle av JC)

Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Ch. Darwin, de Wallace (allusion à ce naturaliste britannique qui conçut en même temps que Darwin le principe de la sélection naturelle) et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains.

Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui se propose de montrer au moi qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique. »

Ainsi, à certains égards, Freud, sur le plan de la science psychologique de son époque, semble cautionner les thèses philosophiques relativisant ou même niant tout pouvoir propre et autonome de la conscience comme Spinoza au XVII^e siècle et plus particulièrement Nietzsche au XIX^e siècle. Comme on le voit, le statut et la nature de la conscience sont bien au cœur de maints problèmes philosophiques et en premier lieu ceux relatifs à la nature même de l'homme.

L'inconscient psychique serait à l'origine de la culture

L'homme est dépourvu d'instincts, ces comportements innés, précis, rigides qui gouvernent le monde animal. Mais il possède des pulsions, ces forces internes, dépourvues d'objectifs précis hormis celui d'obtenir des satisfactions, quelle que soit leur nature. Ce besoin de satisfaction se trouve encadré, structuré, canalisé par l'éducation, conduisant le sujet à censurer les désirs interdits et à ne retenir que ceux qui s'avèrent compatibles avec la vie sociale et morale telle qu'elle est conçue dans une civilisation donnée.

Ces désirs interdits, ces pulsions refoulées constituent le noyau de l'inconscient psychique et à ce titre continuent à vivre, bref à exercer leur pression sur le sujet conscient. Le sujet a besoin d'obtenir des satisfactions. Le meilleur moyen qu'il peut trouver afin de faire baisser

cette tension interne sans pour autant braver les interdits, consiste à utiliser l'énergie de ces pulsions afin d'adopter des comportements ou de réaliser des « œuvres » reconnus par la société, valorisés par elle et en conséquence valorisantes pour le sujet qui les réalise. Un tel processus est appelé « sublimation » par Freud, ce dernier empruntant à la chimie ce terme qui désigne un changement d'état d'un corps passant de l'état solide à l'état gazeux. Ici, il s'agit également d'un changement d'état mais des pulsions, dérivées de leur destination première et purement sauvages vers des réalisations culturelles. Telle serait l'origine de la culture.

Remarquons qu'une telle conception éclaire l'idée de Freud selon laquelle il n'y a pas de civilisation sans répression des pulsions et que tout relâchement en la matière peut conduire à une forme de décadence ou d'extinction progressive de la civilisation. Si on appelle, de manière rapide et fort peu critique, bonheur la satisfaction de tous nos désirs, alors on peut dire avec Freud « que le bonheur n'est pas une valeur culturelle ».

II L'inconscient psychique : hypothèse ou réalité ? (L, ES, S)

1° Rappel de l'intérêt de cette notion d'inconscient psychique

Quelles que soient les critiques que la théorie de l'inconscient psychique pourra subir, elle demeurera en toute hypothèse un événement majeur dans l'histoire des idées et des comportements. Bref, il ne faudra pas « jeter le bébé avec l'eau du bain ». En premier lieu, grâce à Freud, la question de la sexualité humaine a quitté la sphère exclusive de la moralité pour entrer dans l'ère de l'examen objectif et scientifique. Il s'agit là d'un acquis considérable et définitif.

En second lieu, même si c'est peut-être de manière illusoire, les théories de Freud apportent un gain de sens à propos des comportements humains. A priori, des comportements aussi différents les uns des autres qu'un rêve, une phobie, une angoisse, un lapsus, une manie etc. n'ont aucun rapport et qui plus est semblent chacun pour leur part dépourvus de sens. Or le mérite de la théorie de Freud consiste précisément à comprendre ces comportements, c'est-à-dire littéralement à les prendre ensemble, à établir des liens entre ce qui semblait séparé au premier abord. Tous ces phénomènes sont interprétés comme autant de symptôme d'un inconscient psychique, lui-même dérivé du refoulement de désirs interdits. De plus, la forme que prennent ces symptômes n'est pas due au hasard ; ils parlent de nous, de notre histoire, de notre vie intérieure profonde et méritent à ce titre d'être déchiffrés en vue de mieux comprendre qui nous sommes au-delà des apparences trompeuses de la seule vie consciente.

Dans « Cinq leçons sur la psychanalyse », voici comment Freud soutient la légitimité de ses thèses : « *On nous conteste de tous les côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas des témoignages de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsionnels chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée*

cachée. Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons (NB : introduire dans un texte des passages qui n'en font pas partie et qui en changent le sens) les actes inconscients inférés. Or, nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate. Et s'il s'avère de plus que nous pouvons fonder sur l'hypothèse de l'inconscient une pratique couronnée de succès, par laquelle nous influençons, conformément à un but donné, le cours des processus conscients, nous aurons acquis, avec ce succès, une preuve incontestable de l'existence de ce dont nous avons fait l'hypothèse. L'on doit donc se ranger à l'avis que ce n'est qu'au prix d'une prétention intenable que l'on peut exiger que tout ce qui se produit dans le domaine psychique doive aussi être connu de la conscience ».

Ainsi, Freud légitime son hypothèse d'un inconscient psychique sur deux éléments majeurs : un élément théorique, à savoir le pouvoir explicatif de comportements qui sans cela demeureraient incompréhensibles ; un élément pratique, à savoir l'éventuelle efficacité thérapeutique du travail sur soi amené par l'investigation psychanalytique. Il nous faut donc examiner de manière critique les deux arguments en question.

2° Les interrogations philosophiques suscitées par les théories de Freud

La critique de la notion de censure (JP Sartre)

Le sujet, confronté à des désirs interdits par ses éducateurs, interdits dont la transgression pourrait remettre en cause l'amour et la sécurité vitales dont il a psychologiquement besoin, censure, refoule ces désirs afin de conserver son équilibre psychique. Ces désirs censurés constituent l'inconscient psychique. Ce dernier, rappelons-le, demeure par définition inaccessible au sujet conscient puisque c'est précisément le sujet conscient qui tient le rôle de vigile, qui empêche les désirs interdits de remonter à la surface de la conscience.

Or, c'est précisément cet acte de censure des désirs interdits par le sujet conscient que critique Sartre. Par définition, l'acte de censure suppose que le censeur soit conscient de ce qu'il censure. La censure ne peut s'effectuer au hasard ou de manière inconsciente. Mais dans ce cas, cela signifie que le sujet conscient connaît le contenu psychique qu'il censure. S'il connaît ce contenu, ce dernier perd son caractère inconscient. Bref, la notion de censure, origine présumée d'un inconscient psychique, est obscure, contradictoire dans ce contexte. Ainsi, le sujet ayant conscience de ce qu'il censure, cela revient à ruiner l'idée même d'inconscient psychique. Le psychisme se réduit à la conscience : « Il n'y a qu'une seule manière pour la conscience d'exister, c'est d'avoir conscience qu'elle existe ».

Certes, JP Sartre n'affirme pas que tout est clair en nous, qu'il n'existe pas des zones obscures au sein de notre vie intérieure. Mais il conteste l'idée selon laquelle ces zones obscures sont inaccessibles à la conscience. Si le sujet ignore la nature de ce monde obscur, ce n'est pas parce qu'il ne peut y accéder mais bien parce qu'il ne le veut pas. Et s'il ne le veut pas, c'est dans la mesure où le contenu de ce monde obscur est trop dur existentiellement à affronter. Bref, il existe un non-conscient volontaire. Prétendre le contraire, c'est faire preuve de « mauvaise foi », c'est-à-dire se mentir à soi-même afin de ne pas affronter ce qui est insupportable pour nous.

Cette analyse appelle plusieurs remarques. En premier lieu, il convient de concéder à Sartre que le choix du terme de « censure » par Freud est pour le moins maladroit. Est-il possible d'envisager que le sujet conscient rejette ce qu'il sent obscurément comme incompatible avec son équilibre psychique sans être à même de le déchiffrer de manière claire ? De son côté, l'analyse de Sartre pêche-t-elle par excès de logique ?

Si cette analyse de Sartre est fondée, cela revient à dire que le sujet peut en quelque sorte se psychanalyser lui-même, sans passer par l'indispensable médiateur qu'est le psychanalyste, c'est-à-dire celui qui, n'étant pas à la fois juge et partie, peut briser progressivement les résistances de la conscience et faire émerger par là même en son sein les désirs interdits. Notons à ce propos que la position de Sartre ne remet pas en cause de manière radicale le rôle de ce médiateur professionnel : car si l'accès à ces zones obscures est possible, il n'en demeure pas moins difficile et douloureux. L'aide d'un tiers est la bienvenue.

Concernant l'impossibilité de l'auto-analyse dans le cadre des théories de Freud, il faut rappeler que ce dernier l'a pratiquée sur lui-même, ce qui n'est pas, pour le moins, un modèle de cohérence théorique mais qui, en revanche, peut ajouter à la crédibilité des thèses de Sartre sur la possibilité de cette auto-analyse et donc sur le déni d'un inconscient psychique.

Le prétendu inconscient psychique ne serait jamais qu'un inconscient corporel (Alain)

Avant de critiquer l'idée même d'inconscient psychique, il convient de rappeler que cette dernière n'est pas incompatible avec l'idée d'inconscient corporel. Nous évoquions lors de l'analyse générale de la notion d'inconscient la possibilité d'adopter des comportements moteurs qui n'attirent plus l'attention de la conscience parce que devenus mécaniques. C'est le cas par exemple du cycliste qui ne réfléchit plus aux gestes moteurs nécessaires en vue de tenir en équilibre.

Cependant, dès le XVII^e siècle, avec Leibniz, apparaît la possibilité de « petites perceptions » dont nous n'avons pas conscience mais qui appartiennent à la sphère de la vie mentale et non à celle du corps. En somme il y aurait plusieurs degrés de vie psychique et la conscience claire ne serait que le degré le plus élevé de la vie mentale. Dans « Nouveaux essais sur l'entendement humain », Leibniz donne un exemple éclairant ce type d'analyse : *« Pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer, dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, c'est-à-dire dans ce mugissement même, et ne se remarquerait pas, si cette vague, qui le fait, était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement, on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose »*. Il remarque également *« que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps »*.

Alain ne se situe pas dans cette perspective. La notion d'un inconscient de nature mentale lui paraît une totale incongruité. Il reprend à son compte les conceptions de Descartes selon lesquelles il convient de distinguer la conscience et le corps et donc de réduire la vie mentale à la seule vie consciente : *« 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 pensées en nous sinon par l'unique sujet, Je ; cette remarque est d'ordre moral. Il ne faut point 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 répons. Tel est le principe du scrupule. (...)

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 ».

Ainsi Alain reprend à son compte les réactions du bon sens apparent lorsque ce dernier attribue au hasard, à l'inattention, à la fatigue les fameux « actes manqués » évoqués par Freud. En somme, de même qu'une barque continue à voguer dans n'importe quel sens dès lors qu'on lâche la barre, de même le corps continue à agir mais de manière erratique et dépourvue de sens dès lors que la pensée « ne tient plus le gouvernail ». Mais ces mouvements ne revêtent aucune intention, aucune signification. C'est en ce sens que la notion d'inconscient psychique « est une idolâtrie du corps ». Car par définition une idole est une réalité investie d'une valeur illégitime, comme le veau d'or ou l'argent, en lieu et place par exemple de la valeur considérée comme authentique, c'est-à-dire Dieu lui-même. Or, la notion d'inconscient psychique consiste à donner au corps et à ses mécanismes dépourvus de sens la dignité d'une réalité psychique. Il s'agit là de la critique la plus radicale adressée à la notion d'inconscient psychique.

3° Les critiques de nature scientifique

L'efficacité thérapeutique de la psychanalyse en question

S'interroger sur l'efficacité thérapeutique de la psychanalyse est d'autant plus légitime que Freud en fait un argument déterminant en vue de valider ses analyses théoriques. Rappelons que Freud est l'inventeur de cette technique. Elle avait pour vocation de se substituer à l'hypnose, pratique en vogue à la fin du XIX^e siècle pour traiter les troubles du comportement. Freud considérait que cette pratique revenait à procéder à une effraction de la conscience et qui plus est pour un résultat plus qu'incertain à long terme comme nous l'avons rappelé lorsque nous évoquions le cas d'Anna O. En revanche, la psychanalyse consistait à briser peu à peu les résistances du sujet conscient, à désarmer en quelque sorte le vigile qui fait obstacle à l'émergence des désirs interdits au sein de la conscience et ce, sans attenter à la liberté du sujet mais au contraire en faisant appel à sa collaboration.

Or, cette pratique, sans qu'il soit possible de déterminer la part de polémique et la part de bien-fondé, est soumise à de vives critiques, en particulier de la part des thérapeutes du comportement. Ces derniers s'appuient sur des présupposés théoriques complètement différents de ceux inspirant la psychanalyse. Ils considèrent que la psychologie, pour prétendre être scientifique, doit utiliser des méthodes les plus proches possibles de celles utilisées dans les sciences de la nature.

A ce titre, le psychologue ne doit prendre en considération que des faits observables, c'est-à-dire des stimuli ou des causes et des réponses ou des effets. En conséquence, tout ce qui relève du monde mental, qu'il soit conscient ou inconscient, échappe par définition à l'observation et donc à l'activité scientifique. La psychologie des profondeurs, dont l'objet est précisément la vie intérieure, se trouve exclue par exigence méthodologique du champ de la science.

C'est ainsi que pour les thérapeutes du comportement, une phobie, une obsession, bref une névrose en général ne sont pas de simples symptômes d'un malaise intérieur qu'il reste à déchiffrer, mais ce sont les troubles même qu'il convient de traiter. Une phobie, à l'image de tous nos comportements, résulte d'un conditionnement. En l'occurrence, il s'agit d'un conditionnement négatif, handicapant et en conséquence le but du thérapeute consiste à mettre en place un nouveau conditionnement, mieux adapté à la vie sociale de l'individu concerné. La mise en place de ce nouveau conditionnement, parfois avec des méthodes considérées comme brutales par ses détracteurs, ne prend que quelques semaines et semble donc efficace.

Les partisans de la psychanalyse s'élèvent avec vigueur contre la thérapeutique comportementale, à la fois pour des raisons éthiques – sa brutalité supposée- que pour des raisons théoriques. Ils prétendent que la disparition du trouble traité, une phobie par exemple, ne résout en rien les origines du mal être du patient. Car la phobie n'est pas la maladie mais seulement un symptôme d'un malaise intérieur, c'est-à-dire la traduction de ce malaise. En conséquence, après le traitement subi, ce mal être subsistera et se traduira d'une autre manière, par un autre symptôme.

A cela, les comportementalistes rétorquent que la thérapeutique psychanalytique, longue-elle peut durer jusqu'à dix ans-, coûteuse, - le montant de la séance étant censée tester la volonté du sujet de guérir-, élitiste – car fondée sur la possibilité pour le patient d'exprimer par le langage sa vie intérieure-, s'avère en fin de compte stérile. Ses résultats ne sont pas statistiquement supérieurs à l'effet placebo (ce procédé médical visant à traiter le patient par simple effet psychologique, en donnant l'impression à ce dernier que sa maladie réelle ou imaginaire est prise en charge); de plus, le psychanalyste se contenterait de peu, dans la mesure où il estime son patient guéri s'il ne souffre plus moralement du symptôme qui l'affectait, même si par ailleurs celui-ci perdure dans sa manifestation.

Comme on le voit, il paraît difficile de trancher ce débat fort polémique et qui, en vérité témoigne de la fragilité des théories en cause, et plus largement du caractère encore incertain des sciences dites de l'homme comme la psychologie.

La psychanalyse ne peut être réfutée, donc ce n'est pas une science (K. Popper)

C'est précisément sur ce terrain de la rigueur scientifique que porte la critique de l'épistémologue Karl Popper, l'épistémologie étant la discipline philosophique visant à réfléchir de manière critique sur les méthodes de la science, sur ses possibilités et ses limites. Popper constate que la psychanalyse se présente comme une science d'interprétation. En effet, les comportements étudiés, que ce soit des paroles ou des actions, possèdent certes un sens, parlent du sujet, de sa vie intérieure mais ce qui apparaît n'a jamais un sens évident, revêt au contraire un sens caché qu'il convient de déchiffrer et donc d'interpréter.

Or, l'interprétation suppose des grilles d'interprétation issues d'une théorie, c'est-à-dire d'un ensemble d'hypothèses explicatives des faits concernés. L'interprétation psychanalytique

découle des théories psychanalytiques. Mais dans la mesure où les faits observables présentent un sens caché, l'interprète peut toujours choisir une interprétation telle qu'elle s'accorde avec la théorie utilisée. Cela est d'autant plus aisé que les mêmes faits ne se prêtent pas à la même interprétation, car ces faits s'inscrivent au sein d'une histoire individuelle unique et relèvent par là même d'une interprétation singulière. Au-delà de causes générales, les faits en question sont explicables par un réseau de facteurs inconscients propres au patient concerné. Ces faits, disent les psychanalystes, sont surdéterminés.

En conséquence, aucun fait observable, porteur d'un sens caché, n'est susceptible de démentir la théorie explicative. La psychanalyse devient par essence irréfutable. Or, le propre d'une hypothèse scientifique c'est précisément de pouvoir être éventuellement remise en cause par des faits nouveaux ou par des expérimentations nouvelles. Dès lors, conclut Popper, la psychanalyse ne peut être considérée comme une activité scientifique. Il conviendra cependant d'examiner ultérieurement si les sciences de l'homme ont vocation à se plier aux mêmes méthodes que les sciences de la nature.

Toujours est-il que c'est cette position que défend Popper. Voici comment il s'exprime à cet égard dans « La science : conjectures et réfutations » : « *J'avais remarqué que ceux de mes amis qui s'étaient faits les adeptes de Marx, Freud et Adler (NB : disciple dissident de Freud) étaient sensibles à un certain nombre de traits communs aux trois théories, et tout particulièrement à leur pouvoir explicatif apparent. Celles-ci semblaient aptes à rendre compte de la quasi-totalité des phénomènes qui se produisaient dans leurs domaines d'attribution respectifs. L'étude de l'une quelconque de ces théories paraissait agir à la manière d'une conversion, d'une révélation intellectuelle, exposant aux regards une vérité neuve qui demeurait cachée pour ceux qui n'étaient pas encore initiés. Dès lors qu'on avait les yeux dessillés, partout l'on apercevait des confirmations : l'univers abondait en vérifications de la théorie (...)*

Or je remarquai que cela n'avait pas grand sens, étant donné que tous les cas imaginables pouvaient recevoir une interprétation dans le cadre de la théorie adlérienne ou, tout aussi bien, dans le cadre freudien. J'illustrerai ceci à l'aide de deux exemples, très différents, de comportement : celui de quelqu'un qui pousse à l'eau un enfant dans l'intention de le noyer, et celui d'un individu qui ferait le sacrifice de sa vie pour tenter de sauver l'enfant. On peut rendre compte de ces deux cas, avec une égale facilité, en faisant appel à une explication de type freudien ou de type adlérien. Pour Freud, le premier individu souffre d'un refoulement (affectant, par exemple, l'une des composantes de son complexe d'Oedipe), (NB : allusion au processus d'identification inconscient d'un enfant au parent de même sexe en vue de « séduire » le parent de sexe opposé) tandis que, chez le second, la sublimation est réussie. Selon Adler, le premier souffre de sentiments d'infériorité (qui font peut-être naître en lui le besoin de se prouver à lui-même qu'il peut oser commettre un crime), tout comme le second (qui éprouve le besoin de se prouver qu'il ose sauver l'enfant).

Je ne suis pas parvenu à trouver de comportement humain qui ne se laisse interpréter selon l'une et l'autre de ces théories. Or c'est précisément cette propriété – la théorie opérait dans tous les cas et se trouvait confirmée – qui constituait, aux yeux des admirateurs de Freud et Adler, l'argument le plus convaincant en faveur de leurs théories. Et je commençais à soupçonner que cette force apparente représentait en réalité leur point faible ».

Ainsi les deux arguments sur lesquels Freud s'appuyait afin de valider ses thèses, à savoir le pouvoir explicatif de ses théories et l'efficacité de son entreprise thérapeutique sont-elles sévèrement mises à mal. Mais une fois encore, il est difficile d'y voir clair dans ce type de débats dans l'état actuel d'avancement des sciences de l'homme.

III Qui suis-je ? (TL)

Les considérations qui précèdent soulèvent donc le problème de notre éventuelle identité personnelle. Il est clair, en effet, que nous sommes portés spontanément à croire que grâce à l'introspection, grâce à une investigation intérieure que le sujet peut opérer sur lui-même, nous pouvons parfaitement connaître qui nous sommes. Seul témoin de notre vie intérieure, fermée par nécessité à autrui, seulement transparente à une éventuelle présence divine, le sujet connaît sa mémoire, les mille nuances et résonances de l'ensemble des événements vécus, les détails de son jardin secret, bref se trouve en compagnie de lui-même en permanence avec l'apparente fidélité que ce regard intérieur semble apporter.

Or, il va de soi que l'existence éventuelle d'un inconscient psychique remettrait en cause une telle croyance. N'oublions pas en effet que non seulement cet inconscient psychique représenterait l'essentiel de notre vie intérieure mais qui plus est constituerait cette part prépondérante de notre Moi nous échappant par nécessité. Seule une psychanalyse, avec l'aide d'un tiers disposant des compétences requises, peut nous dévoiler ce monde obscur et déterminant en vue de nous connaître.

Mais si nous ne retenons pas cette hypothèse, si nous considérons que l'inconscient n'est en réalité qu'un non conscient volontaire comme l'affirme Sartre ou de manière plus radicale si nous estimons avec Alain que « tout ce qui n'est point pensée consciente est corps », il n'en reste pas moins que la connaissance de soi se heurte à un certain nombre de difficultés.

En effet, l'introspection est certes, dans ce cas, nécessaire pour apprendre quelque chose sur nous-mêmes mais elle est sûrement loin d'être suffisante. JP Sartre a raison d'affirmer que nos intentions, nos sentiments, nos vécus ne suffisent pas à nous définir. Seuls les actes effectivement accomplis révèlent à nous-mêmes et aux yeux d'autrui ce à quoi nous tenons vraiment. Pensons à l'exemple déjà cité concernant le jeune homme qui ne savait quelle décision prendre entre rester auprès de sa mère ou bien s'engager dans la Résistance. Seul le choix effectif peut me libérer de la mauvaise foi éventuelle, de ce mensonge que je fais à moi-même en toute sincérité apparente.

Pourtant, l'intention ne saurait être dévalorisée complètement. Seule l'intention non suivie d'actes peut subir un telle suspicion. Car l'acte moral tel que le conçoit Kant est fondé sur la pureté de l'intention, sur le désintéressement qui préside à l'acte. Or, l'intention peut être pure, être accompagnée d'un acte effectif tout en traduisant une erreur quant au choix opéré ou manquant son objectif. Dans ce cas, l'intention, seulement connue par le sujet concerné, incarne une dimension fondamentale du sujet, de son être authentique, de son Moi profond.

Par ailleurs, le sujet ne dispose pas de toutes les informations le concernant. La conscience de notre Moi est intimement liée à la conscience que nous avons de notre mémoire. Or cette dernière est infidèle, varie avec le temps, valorisant des événements jugés anecdotiques au moment où ils ont été vécus ou au contraire minimisant voire effaçant des événements vécus comme importants. Mais après tout, de même que le vieillissement physique laisse subsister une forme de permanence à travers les changements, de même les évolutions de la mémoire, au-delà de ses variations enferment sans doute une forme de continuité.

De même et paradoxalement au premier abord, le sujet, ne se représente-t-il pas l'image de son corps, de l'espace occupé, du son de sa voix, de ses mimiques, des expressions de son visage, bref de tout ce qui est susceptible de donner prise à une interprétation de la part de ses

interlocuteurs. C'est une partie de lui-même qui lui échappe et qui peut le trahir à son insu. Notre vie intérieure, celle avec laquelle nous vivons en permanence reste méconnue d'autrui. En revanche l'image que nous offrons en permanence à autrui, celle qui est constitutive pour partie de la représentation de notre identité aux yeux d'autrui nous échappe. Certes, les techniques contemporaines de communication permettent de résoudre partiellement ce problème en visualisant tous ces aspects extérieurs de nous-mêmes. Il n'est pas sûr cependant que cette image objective de nous-mêmes concurrence durablement l'image subjective à laquelle nous nous sommes habitués de longue date, que nous avons imaginée et dont l'écart avec l'image réelle est de même type que celle qui distingue la représentation que nous nous faisons des personnages d'un roman de leur interprétation cinématographique.

Enfin, il n'y a pas d'unité absolue de notre comportement dans toutes les situations que nous connaissons au cours de notre existence. Nous avons de multiples rôles sociaux. Nous sommes un enfant, un père ou une mère, un ami, un compagnon ou une compagne, un client, un professionnel d'un métier quelconque, le conducteur d'un véhicule, un passant dans la rue, un étudiant etc. Dans chacun de ces rôles sociaux, notre comportement s'avère différent, commandé pour une large part par les exigences de la situation concernée. Cependant, là encore, il y a toujours plusieurs manières d'assumer de telles exigences. En conséquence, l'ensemble des choix que nous effectuons en la matière est révélateur de qui nous sommes.

Comme on peut le constater, il n'est pas facile de déterminer les caractéristiques de notre identité personnelle, de notre singularité, celles qui incarnent les tendances acquises au cours de notre histoire, celles que nous choisissons de manière délibérée en telle ou telle circonstance. Car il va de soi qu'au-delà de nos différences, tout sujet humain dispose d'une dimension commune, impersonnelle, que la pensée classique désigne par le terme de sujet transcendantal ou la raison, cette faculté qui nous rattache spirituellement à notre espèce sans rien dire de ce qui nous singularise et nous distingue des autres.

A vrai dire, entre l'extrême diversité de nos attitudes singulières qui fait éclater apparemment notre moi à travers de multiples personnages sociaux et le caractère uniforme et impersonnel du sujet transcendantal, où se situe notre identité singulière ? Risquons-nous à une hypothèse : chacun d'entre nous se réfère à des valeurs et au-delà à un idéal de notre Moi. L'image de cet idéal sert de fil conducteur à notre action, dans la diversité des circonstances de notre vie. Ce que nous sommes ici et maintenant s'apprécie par rapport à ce que nous jugeons devoir être. L'infidélité ici ou là à cet idéal se traduit par une blessure, par le sentiment d'une perte d'identité. C'est précisément ce sentiment de perte d'identité qui met en évidence que cette dernière est bien présente et qu'elle réside dans les valeurs auxquelles nous adhérons, que nous nous sommes appropriées, que nous avons intériorisées et auxquelles nous avons donné un visage singulier.

L'HOMME EST UN ÊTRE DE DESIR

I Besoin et désir

Quel que soit le jugement porté sur les théories de Freud, ces dernières conservent le mérite de souligner l'importance du désir chez l'homme. Le désir devient une dimension essentielle de l'humanité, dimension à même de rendre compte de tous ses comportements et d'éclairer son destin singulier, destin qui l'amène à fonder une culture et à certains égards à l'éloigner des caractéristiques habituelles de la nature.

Mais quelle est l'originalité du désir ? Qu'est-ce qui en fait par excellence un signe d'humanité ? En quoi se distingue-t-il du simple besoin, alors même que le langage courant utilise souvent ces deux termes quasiment l'un pour l'autre ? Nous dirons par exemple que nous avons faim ou bien que nous désirons manger et si ces deux emplois enferment une petite différence, - le premier exprimant un besoin, le second une demande polie- la plupart du temps nous n'en sommes guère conscients. Or, c'est précisément la tâche de la philosophie d'attribuer à des réalités différentes des termes différents, bref de savoir ce que l'on dit quand on parle.

1° Les besoins humains

Les besoins communs avec l'animal (TL, TES, TS)

A l'image de tout être vivant, l'homme a des besoins vitaux. Nous avons eu l'occasion de remarquer que ce qui distinguait l'homme de l'animal, ce n'était pas tant l'existence de besoins que les comportements innés destinés à les satisfaire et qu'on désigne ordinairement par le terme d'instinct. Ces besoins sont donc d'abord d'origine physiologique. Nous avons besoin de nous alimenter et ce besoin, aussi longtemps qu'il n'est pas satisfait, se traduit par la sensation d'un manque, sensation qui peut devenir douloureuse si le besoin se prolonge et s'accroît.

Le besoin de s'alimenter, comme tout besoin, peut se voir ponctuellement satisfait. J'ai faim ; je mange ; je n'ai plus faim. Certes, ce besoin renaîtra quelques heures plus tard, mais dans l'immédiat il s'éteint avec la prise suffisante de nourriture. L'homme n'est pas différent en cela de l'animal. Ce qui distingue l'homme et l'animal, en-dehors de la manière de satisfaire les besoins, c'est l'étendue et la nature de ces derniers.

Les besoins propres à l'homme

En effet, les besoins chez l'homme ne se réduisent pas à la sphère physiologique, manger, boire, se reposer, exigences individuelles et le besoin sexuel, expression d'une exigence de l'espèce, même si elle est vécue au niveau de l'individu. Car non seulement ces besoins physiologiques revêtent chez l'homme des caractéristiques culturelles que nous avons déjà évoquées, mais s'y ajoutent des besoins spécifiquement culturels bien évidemment inconnus de l'animal.

Ces besoins spécifiquement humains sont divers et multiples : des besoins matériels liés à son statut culturel - besoin d'équipements, de vêtements, d'abris, de médicaments etc. qui se rappellent à nous après qu' une catastrophe naturelle ait frappé une population donnée par exemple- ; besoins intellectuels liés à sa curiosité naturelle, à son besoin de savoir, à sa capacité d'interrogation sur le monde et lui-même ; besoins spirituels, liés à son inévitable questionnement sur le sens de la vie et du monde dans lequel il évolue ; besoins esthétiques liés à sa sensibilité à l'idée de beauté ; besoins affectifs qu'il partage avec certains animaux développés mais qui revêtent chez lui un dimension existentielle originale car liée à la conscience de soi et qui est le besoin d'être reconnu par autrui. Nous y reviendrons.

Existe-t-il des besoins naturels ?

Parmi tous ces besoins, est-il légitime de se demander s'il convient de faire le départ entre ceux qui seraient naturels et d'autres qui pourraient être qualifiés d'artificiels ? Cette question soulève à nouveau le problème de la nature humaine. Peut-on dégager des besoins conformes à cette supposée nature, les autres relevant de la culture et de ses artifices ? Nous savons déjà combien une séparation entre la nature et la culture est infondée, l'homme se présentant inextricablement comme l'association de ces deux dimensions.

Certes, la culture engendre sans cesse de nouveaux besoins. Ces derniers doivent-ils être suspectés de nous éloigner d'une nature originelle sans doute largement mythique ? Car ces nouveaux besoins sont issus de l'intelligence créatrice de l'homme et cette intelligence est elle-même naturelle. Reste l'usage que nous faisons de cette intelligence naturelle. Cela soulève un problème éthique et les valeurs qui fondent cette démarche éthique peuvent être considérées comme relevant, par essence, d'une nature morale inscrite dans le cœur et la pensée de tout homme ou bien au contraire comme d'une radicale et inévitable invention de l'humanité au cours de son histoire. Comme on le voit, la réponse ultime à la question des besoins naturels ou artificiels de l'homme relève d'une conception métaphysique de ce dernier ainsi que de l'origine et du fondement de ses valeurs.

La notion de pauvreté (ES)

Toujours est-il que les besoins humains s'avèrent très variés et très inégalement satisfaits au sein d'une société donnée. Les conditions réglant les possibilités de satisfaction des besoins humains est une question politique si on entend par là l'action humaine fixant les règles d'organisation de la vie collective, ses fins et les moyens pour y parvenir. La satisfaction des besoins matériels ainsi que la satisfaction de besoins tels que ceux touchant l'éducation, la santé etc. se quantifient de nos jours, font l'objet de la réflexion économique, l'économie étant cette science de l'homme qui se donne pour objet l'étude de la production des biens, de leur distribution, de leur valeur sur le plan de l'échange. Dans ce cadre, apparaît l'idée de pauvreté ou de richesse. C'est ainsi qu'en France, de nos jours, sont considérés comme pauvres, les membres de la société dont les revenus sont inférieurs à la moitié des revenus moyens de cette société. Comme on le voit, il s'agit d'une définition conventionnelle, qui n'a de sens par ailleurs qu'au sein d'une société donnée, à une époque précise, et qui, sans le dire fixe le niveau de satisfactions de certains besoins humains en fonction d'une idée implicite que l'on se fait de la dignité humaine, de la croyance ou non dans l'égalité des êtres humains et dans la nécessité plus ou moins affirmée d'en tenir compte. En revanche, l'indigence ou situation de privation de biens mettant en cause la survie est sans doute, pour cette raison, une notion plus naturelle que culturelle.

2° Désir et conscience (L, ES, S, Tech.)

Le désir comme source de dépassement et de richesse

Nous venons de voir en quoi consiste le besoin. Il nous faut donc maintenant analyser ce qu'on entend par désir et ce qui justifie une telle distinction. A vrai dire le désir est lié à la présence et à la nature même de la conscience. Rappelons que la conscience est cette dimension, semble-t-il, propre à l'homme et qui conduit ce dernier à connaître la singularité de son individualité, de l'existence du monde dans lequel se voit insérée cette individualité, ce savoir original l'amenant à ne jamais coïncider avec lui-même, à prendre du recul sur lui-même et sur le monde, et en particulier par rapport à l'écoulement du temps, ce qui le conduit à se projeter toujours en avant de lui-même, bref à exister et pas seulement à vivre, comme l'animal dans le présent ou dans l'avenir le plus immédiat. La conscience condamne l'homme à se vivre comme un être de projet, jamais tout à fait là où les circonstances l'amènent à être présentement.

En somme, la conscience conduit l'homme à un dépassement perpétuel de soi. Les projets successifs qu'il se donne s'avèrent inhérents, indissociables de la vie même de la conscience. La conscience est par nature insatisfaction permanente par rapport à ce qui est, projet sans cesse renouvelé, aspiration permanente au dépassement du temps présent. Ce mouvement permanent de la conscience vers un dépassement, cette insatisfaction essentielle qui l'habite, telle est l'essence de ce qu'on appelle « désir ».

Nous comprenons dès lors en quoi le désir est non seulement une dimension propre à l'homme, puisque c'est une dimension inhérente à la conscience, et en quoi le désir se distingue du besoin, car contrairement à ce dernier, le désir n'est jamais totalement satisfait, même provisoirement ou ponctuellement. Il est condamné, par essence, à renaître sans cesse de ses cendres. Certes, si un de nos désirs précis se voit satisfait, par exemple réussir un examen, ce désir précis s'éteint mais il donne aussitôt naissance à un autre désir, à un autre projet car telle est la nature même de ce qui fait sourdre le désir, à savoir la conscience. Le désir, d'une certaine façon, c'est la vie même de la conscience certes, mais de la vie tout court, celle caractérisant l'humaine condition.

A ce titre, le désir n'est jamais seulement un simple manque. Car c'est une source de dépassement. Platon dit avec justesse que le désir est à la fois pauvreté et richesse. Il est pauvreté puisque le sujet qui désire ne possède pas l'objet du désir, mais dans le même mouvement il est également richesse, puisque le sujet connaît l'existence et la valeur de ce qu'il désire. Un jeune appartenant à un milieu social défavorisé et n'ayant reçu aucune éducation musicale classique ne sera pas en mesure de désirer écouter du Mozart. L'absence de désir en la matière exprime sa pauvreté intérieure et non son absence de goût. Le désir est donc toujours le témoignage d'une richesse intérieure et ne se réduit pas à la pauvreté de l'insatisfaction présente.

Remarquons d'ailleurs que la nature du désir peut manifester la condition métaphysique de l'homme, sa finitude, la fragilité de son existence. Platon remarque que l'on peut posséder présentement un objet du désir et néanmoins le désirer encore. Si je suis en bonne santé, objet permanent du désir, je désire encore être en bonne santé, car ayant conscience du caractère éphémère de la condition humaine, je désire que cet état dure le plus longtemps possible.

Le désir comme source d'insatisfaction et de nostalgies

Mais si le désir est source de dépassement, s'il est la vie même dans la richesse de sa manifestation, il peut être dans le même temps source d'une insatisfaction permanente, source de désenchantement face au monde, c'est-à-dire source de déception, de renouvellement incessant des illusions qui aident à vivre, les illusions étant ces erreurs inspirées précisément par le désir que ces erreurs soient vraies. Si je commets une erreur mathématique, le savoir redresse sans difficulté et sans dommage cette erreur. Si je me fais des illusions sur une personne que j'aime, je ne reconnaitrai peut-être pas l'erreur commise car j'en ai besoin pour vivre et donner sens à ma vie.

En quoi le désir peut-il être source d'insatisfaction et de désenchantement ? Schopenhauer dans « Le Monde comme volonté et comme représentation » décrit assez bien ce processus : « Nous sentons la douleur, mais non l'absence de douleur, le souci mais non l'absence de souci, la crainte, mais non la sécurité. Nous ressentons le désir, comme nous ressentons la faim ou la soif, mais le désir est-il rempli, aussitôt il en advient de lui comme de ces morceaux goûtés par nous et qui cessent d'exister pour notre sensibilité, dès le moment où nous les avalons. Nous remarquons douloureusement l'absence des jouissances et des joies, et nous regrettons aussitôt ; au contraire, la disparition de la douleur, quand même elle ne nous quitte qu'après longtemps, n'est pas immédiatement sentie, mais tout au plus y pense-t-on parce qu'on veut y penser, par le moyen de la réflexion. Seules, en effet, la douleur et la privation peuvent produire une impression positive et par là se dénoncer d'elles-mêmes. Le bien-être au contraire, n'est que pure négation.

Aussi n'apprécions-nous les trois plus grands biens de la vie, la santé, la jeunesse et la liberté, tant que nous les possédons ; pour en comprendre la valeur, il faut que nous les ayons perdus, car ils sont aussi négatifs. Que notre vie était heureuse, c'est ce dont nous nous apercevons qu'au moment où ces jours heureux ont fait place à des jours malheureux. Autant les jouissances augmentent, autant diminue l'aptitude à les goûter : le plaisir devenu habitude n'est plus éprouvé comme tel. Mais par là même grandit la faculté de ressentir la souffrance ; car la disparition d'un plaisir habituel cause une impression douloureuse. Ainsi la possession accroît la mesure de nos besoins, et du même coup la capacité de ressentir la douleur.

Le cours des heures est d'autant plus rapide qu'elles sont plus agréables, d'autant plus lent qu'elles sont plus pénibles : car le chagrin, et non le plaisir, est l'élément positif, dont la présence se fait remarquer. De même nous avons conscience du temps dans les moments d'ennui, non dans les instants agréables. Ces deux faits prouvent que la partie la plus heureuse de notre existence est celle où nous la sentons le moins ; d'où il suit qu'il vaudrait mieux pour nous ne la pas posséder ».

Le désir ainsi considéré s'avère non seulement source de souffrances par l'insatisfaction permanente qu'il engendre de par son mouvement même mais aussi de nostalgies dans la mesure où les moments heureux ne deviennent conscients que lorsqu'ils ont disparu avec le cortège de regrets que cela suppose.

Le désir comme source de négation des valeurs et de désenchantement (L)

Ainsi le désir peut-il être source de désenchantement. Car la dynamique même du désir peut y conduire sans qu'on y prenne garde. Le désir est en effet à certains égards dévoilement du sens. Si je désire quelque chose ou quelqu'un c'est dans la mesure où je lui attribue une valeur, un sens, où j'y puise une raison d'être. A ce titre le désir donateur de sens est par le

même mouvement source d'interdits. Car le sujet s'interdit et interdit à quiconque de souiller, de détruire, de dévaloriser ce qui est considéré comme source de sens et de raison d'être.

Mais le désir reste par nature insatiable. L'interdit issu de son mouvement même, devient un obstacle à son exigence de dépassement. L'interdit engendre la tentation de la transgression de l'interdit. Le désir est ainsi pris à son propre piège. S'il cède à cette tentation, apparaît le sentiment de culpabilité dans un premier temps, avant que la répétition de la transgression ne la banalise. Mais au-delà, de proche en proche, les transgressions successives des interdits s'avèrent autant de violations des valeurs que ces interdits incarnaient. La frontière des valeurs intouchables recule ainsi sans cesse et le monde se voit peu à peu dépouillé de ce qui en faisait l'intérêt. Le monde devient de plus en plus désenchanté. C'est ainsi que le désir, source des valeurs, peut par sa dynamique même, se muer en son inverse, à savoir en source de destruction des valeurs.

L'ambivalence du désir (L)

Tel est l'envers du décor concernant le désir et sur lequel Schopenhauer s'est complu dans ses analyses. Ce dernier met l'accent sur la face négative du désir. Doit-on choisir entre les considérations mises en avant par Platon ou celles développées par Schopenhauer ? A vrai dire, comme souvent, les analyses philosophiques sont empreintes d'une radicalité, qui loin de s'exclure dans leur opposition frontale, se complètent. Chacune d'entre elles décrivent un aspect de la réalité, cette dernière s'avérant trop complexe pour se laisser enfermer dans un seul schéma d'explication. Chacun dévoile un aspect du désir, cette dimension fondamentale de l'existence humaine avec ses richesses mais aussi ses pauvretés et ses risques. Le désir, par essence, incarne une ambivalence qu'on ne saurait éviter.

3° Quelle attitude adopter face au désir ? (L, ES, S, Tech.)

Nous venons de voir en quoi le désir incarne une dimension spécifique et fondamentale de la condition humaine. Nous faisons tous l'expérience de la diversité des attitudes qu'adoptent les hommes face au désir. Certains ne lui opposent aucune résistance mais au contraire en attendent l'intensité, faisant de ce comportement le secret d'une vie réussie. D'autres, à l'opposé mènent un combat de tous les instants contre les désirs qui les assaillent et qui symbolisent à leurs yeux la déchéance, l'immoralité, la souffrance. Enfin, d'autres encore, visent ce qu'ils estiment être un juste milieu entre les deux attitudes précédentes et sont souvent considérés à ce titre comme des « sages ». Que faut-il en penser ? Quels sont les arguments des uns et des autres ? Telles sont les analyses que nous nous proposons maintenant d'examiner.

Il convient de laisser libre cours à ses désirs

Dans la troisième partie du « Gorgias » de Platon, est mis en scène un célèbre dialogue entre Socrate, héraut de la philosophie, c'est-à-dire personnage incarnant les vertus de cette dernière et Calliclès, rhéteur radical, ne faisant aucune confiance dans la raison afin de parvenir à des vérités, habité par là même par une certaine violence de ton et de propos et se refusant à entretenir un vrai dialogue, puisque celui-ci présuppose précisément cette confiance en la raison qu'il récuse. Voici quelques extraits de cet échange :

Socrate : « Suppose qu'il y ait deux hommes qui possèdent chacun un grand nombre de tonneaux. Les tonneaux de l'un sont sains, remplis de vin, de miel, de lait, et cet homme a

encore bien d'autres tonneaux remplis de toutes sortes de choses. Chaque tonneau est donc plein de ces denrées liquides qui sont rares, difficiles à recueillir et qu'on obtient qu'au terme de maints travaux pénibles. Mais, au moins, une fois que cet homme a rempli ses tonneaux, il n'y a plus à y verser quoi que ce soit ni à s'occuper d'eux ; au contraire, quand il pense à ses tonneaux, il est tranquille. L'autre homme, quant à lui, serait aussi capable de se procurer ce genre de denrées, même si elles sont difficiles à recueillir, mais comme ses réceptacles sont percés et fêlés, il serait forcé de les remplir sans cesse, jour et nuit, en s'infligeant les plus pénibles peines. Alors, regarde bien, si ces deux hommes représentent chacun une manière de vivre, de laquelle des deux dis-tu qu'elle est la plus heureuse ? Est-ce la vie de l'homme déréglé ou celle de l'homme tempérant ? En te racontant cela, est-ce que je te convaincs d'admettre que la vie tempérante vaut mieux que la vie déréglée ? Est-ce que je ne te convaincs pas ? »

Calliclès : « Tu ne me convaincs pas, Socrate. Car l'homme dont tu parles, celui qui a fait le plein en lui-même et en ses tonneaux, n'a plus aucun plaisir, il a exactement le type d'existence dont je parlais tout à l'heure : il vit comme une pierre. S'il a fait le plein, il n'éprouve plus ni joie ni peine. Au contraire, la vie de plaisirs est celle où on verse et on reverse autant qu'on peut dans son tonneau ».

Socrate s'inspire, pour illustrer son propos, du fameux mythe « du Tonneau des Danaïdes », mythe concernant cinquante filles de Danaos qui ayant tué lors de leurs noces leurs époux respectifs, furent condamnées, dans les Enfers, à remplir d'eau un tonneau sans fond. On comprend le sens de l'image : satisfaire sans répit tous ses désirs, les attiser sans cesse, conduit à une fuite en avant, à une insatisfaction permanente. En revanche, jouir en toute quiétude de ce que l'on a acquis avec difficulté procure satisfaction profonde et sérénité.

Mais c'est précisément cela que Calliclès récuse avec force. La vie n'a de sens que dans la recherche effrénée et incessante de nouveaux désirs. Rappelons les propos de ce dernier que nous avons déjà cités dans le cadre de l'analyse de l'acte moral : « ...pour bien vivre, il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer...il faut se mettre en état de leur donner satisfaction...la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur ; le reste...n'est que sottise et néant ».

Le désir n'est que souffrance. Il faut l'éradiquer

Comme nous l'avons rappelé en introduction de cette analyse des conduites à adopter face au désir, les positions les plus extrêmes sont prônées en la matière. Cela est sans doute dû à l'ambivalence du désir, ce dernier incarnant la vie même, la source de tout dépassement mais incarnant également un manque fondamental, une source de souffrance sans fin, une insatisfaction permanente. Ce sont ces considérations qui sont consignées dans les propos qui suivent de Schopenhauer, extraits de l'ouvrage « Le Monde comme volonté et représentation » : « Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas ; donc il est souffrance tant qu'il n'est pas satisfait. Or nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau...Déjà, en considérant la nature brute, nous avons reconnu pour son essence intime l'effort, un effort continu, sans but, sans repos ; mais chez la bête et chez l'homme, la même vérité éclate bien plus évidemment. Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être ; c'est comme une soif inextinguible. Or tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur ; c'est par nature, nécessairement, qu'ils doivent devenir la proie de la douleur. Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui ; leur nature, leur existence, leur pèse d'un poids intolérable. La

vie donc oscille, comme un pendule de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui ; ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme. De là ce fait bien significatif par son étrangeté même : les hommes ayant placé toutes les douleurs, toutes les souffrances dans l'enfer, pour remplir le ciel n'ont plus trouvé que l'ennui ».

Il faut savoir que Schopenhauer a puisé sa source d'inspiration dans la pensée hindoue, en particulier dans la religion bouddhiste qui se présente précisément comme la voie permettant d'échapper à cette souffrance de l'existence. A cet égard, le bouddhisme veut sauver les hommes du mal par excellence suscité par le désir. Il offre une issue alors que Schopenhauer se contente des conclusions négatives sur le désir de cette pensée orientale sans souscrire aux possibilités qu'elle prétend offrir d'en réchapper. Il développe donc vis-à-vis de l'existence un pessimisme foncier et sans concession. Tel n'est pas le cas de Sakyamuni dit Bouddha, c'est-à-dire l'« Eveillé » (VI^e siècle av. JC), celui qui a atteint par la méditation la voie qui délivre des affres du désir. Car pour Bouddha, l'existence est désir et le désir souffrance. Comment se délivrer de cette souffrance ? Bouddha prétend qu'il convient d'abord de prendre conscience et de surmonter une illusion fondamentale, celle qui consiste à croire que notre « moi » est une réalité singulière, réalité qui suscite notre attachement sans bornes, qui est le centre, la source des désirs qui nous font souffrir.

Le « moi » n'existe pas comme réalité séparée, isolée, distincte du reste du monde. Ce n'est en quelque sorte qu'une cellule d'un vaste organisme qui serait le monde. Une cellule n'a pas vocation à vivre pour elle-même, centrée sur elle-même. Elle n'a de sens et d'existence qu'au sein du tout dont elle n'est qu'un élément constitutif. L'être conscient doit donc se révéler cette « vérité », se détacher de cette réalité illusoire d'un « moi » individuel, se fondre dans le Tout où la notion de manque, d'insuffisance se trouvent par essence absentes. Les êtres capables d'atteindre ce détachement se fondront un jour dans le « Nirvana », cet absolu dont on ne peut rien dire, si ce n'est qu'il incarne un Tout de plénitude. Les êtres en question, par ce détachement, seront parvenus en effet à un état de perfection qui les amènera à échapper à la roue de l'existence, à la réincarnation, c'est-à-dire à nouveau au désir et à la souffrance. Telle est la voie qui nous délivre du désir et par là même de la souffrance et de l'insatisfaction.

Le désir n'a de légitimité que si l'intelligence « tient le gouvernail »

Entre les deux extrêmes précédemment exposés, entre les thèses de Calliclès et celles de Schopenhauer, est-il possible de définir une voie médiane, un « juste milieu » qu'Aristote considèrerait non comme un compromis boiteux mais comme la perfection même ? A vrai dire, cette position médiane domine la pensée occidentale, renvoie à cette sagesse grecque du grand siècle (V^e siècle av. JC) dont Platon s'est fait le chantre, le concepteur zélé et que des traditions éloignées de la sienne sur le plan métaphysique, Epicure par exemple (III^e siècle av. JC) reprendront à leur manière. (Platon en effet proclame le « logos », le sens alors qu'Epicure défend des thèses matérialistes, selon lesquelles tout est matière et dépourvu d'intelligence).

Socrate, porte-parole de Platon dans ses dialogues, défend la tempérance. Il s'agit d'une attitude qui se refuse à tout excès, à l'« ubris », non pour des raisons de convenance ou des raisons morales, mais tout simplement parce que l'excès, l'intempérance ne font pas notre bien, c'est-à-dire ce que l'homme recherche avant tout. Cela suppose bien entendu que le désir ait droit de cité et ne soit pas condamnable. Car il est source des plus grandes douceurs de notre existence, soit parce que, comme le soutient Rousseau le désir paré de toutes les

vertus de l'imagination concernant son objet vaut mieux que la possession même qui est souvent suivie par la déception, soit parce que le plaisir auquel il aboutit n'est pas simplement l'effet du comblement d'un manque, le terme d'une tension négative, comme semble le soutenir Epicure, mais une réalité douce et positive qui, selon Aristote, « s'ajoute à l'acte comme la fleur à la jeunesse ».

Mais le désir n'est pas bon en lui-même. Il peut nous conduire à des excès dommageables, à des aveuglements, à des impasses. D'ailleurs, les plaisirs auxquels il peut aboutir ne sont pas forcément bons pour le sujet. Il y a de bons et de mauvais plaisirs. Le galeux qui se gratte éprouve du plaisir remarque Platon. A l'évidence ce n'est pas un plaisir correspondant à un bien véritable. Il faut donc que désir et plaisir soient contrôlés par l'intelligence, par la raison, cette faculté propre à l'homme et qui seule, faute d'un savoir inné, peut l'éclairer sur ce qu'il doit faire pour réaliser son bien, pour être conforme à sa nature, bref pour être un homme qui ne s'égarer pas hors des chemins qui font son humanité.

Epicure proclame également que le désir doit être contrôlé par la réflexion, que si le plaisir est assurément pour lui le but même de l'existence, il doit néanmoins pour acquérir sa légitimité faire l'objet d'un calcul. Voici ce qu'il écrit à ce propos dans sa célèbre « Lettre à Ménécée » : *« Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher ; pareillement, toute douleur est un mal et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée. En tout cas, chaque plaisir et chaque douleur doivent être appréciés par une comparaison des avantages et des inconvénients à attendre. Car le plaisir est toujours le bien, et la douleur le mal, seulement il y a des cas où nous traitons le bien comme un mal, et le mal, à son tour, comme un bien. C'est un grand bien à notre avis que de se suffire à soi-même, non qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que si l'abondance nous manque, nous sachions nous contenter du peu que nous aurons, bien persuadés que ceux-là jouissent le plus vivement de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle, et que tout ce qui est naturel est aisé à se procurer, et ce qui ne répond pas à un désir naturel, malaisé à se procurer. En effet, des mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux si toute la douleur causée par le besoin est supprimée, et, d'autre part, du pain d'orge et de l'eau procurent le plus vif plaisir à celui qui les porte à sa bouche après en avoir senti la privation. L'habitude d'une nourriture simple et non celle d'une nourriture luxueuse, convient donc pour donner la pleine santé, pour laisser l'homme toute liberté de se consacrer aux devoirs nécessaires de la vie, pour nous disposer à mieux goûter les repas luxueux, lorsque nous le faisons après des intervalles de vie frugale, enfin pour nous mettre en état de ne pas craindre la mauvaise fortune. Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs de l'homme déréglé, ni de ceux qui consistent dans les jouissances matérielles, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme à être sans trouble. Car ce n'est pas une suite ininterrompue de jours passés à boire et à manger, ce n'est pas la jouissance des jeunes garçons et des femmes, ce n'est pas la saveur des poissons et des autres mets que porte une table somptueuse, ce n'est pas tout cela qui engendre la vie heureuse ; mais c'est le raisonnement vigilant, capable de trouver en toute circonstance les motifs de ce qu'il faut choisir et de ce qu'il faut éviter, et de rejeter les vaines opinions d'où provient le plus grand trouble des âmes ».*

Comme on le voit, être « épicurien » ne consiste pas, comme le croit aisément le grand public, à se perdre dans des plaisirs en tout genre et sans se fixer de limites. Il se dégage même de ce texte une certaine austérité. Mais c'est une austérité de bon aloi. Il ne s'agit pas

de limiter les plaisirs pour des raisons morales et encore moins de les condamner. C'est précisément parce que le plaisir est considéré comme l'intérêt essentiel de la vie qu'il faut se donner les moyens de s'en procurer en permanence. Il faut donc, pour ce faire, que ces plaisirs soient simples, accessibles à tout moment et qu'aucun excès ne vienne par les inconvénients qu'ils entraînent sur le plan de la santé perturber cette recherche constante du plaisir et cet évitement également constant de la douleur ou de l'inconfort. Or, cette manière d'être suppose le calcul, l'intervention de l'intelligence et de la réflexion.

II Le désir d'être reconnu au cœur de la relation à autrui (L, ES)

Le désir est une dimension fondamentale et spécifique de l'humaine condition. Nous avons déjà évoqué que parmi les besoins proprement humains, le besoin d'être reconnu par autrui s'avérait central. Ce besoin est nécessairement d'ordre humain, car seul l'homme prend clairement conscience de lui-même d'abord et corollairement d'autrui, c'est-à-dire d'êtres distincts de lui et qui, à son égal, se voient habités par une conscience, par une liberté identique à la sienne, traversés par un besoin identique d'être reconnus. Mais ce besoin est constitutif du désir de l'homme, c'est-à-dire de ce mouvement qui renaît sans cesse de ses cendres, qui n'est jamais complètement satisfait et qui à ce titre peut être source de souffrances et d'insatisfactions. C'est donc le rôle central et original qu'autrui joue au sein de la condition humaine que nous nous proposons maintenant d'examiner.

1° Autrui est constitutif de mon humanité et de ma singularité

Autrui est constitutif de mon humanité

Il convient de rappeler que, par nature, l'homme ne devient homme qu'au contact des hommes. En effet, ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est d'abord sa capacité à penser. Or, cette capacité ne se développe que par la médiation du langage et ce dernier nécessite une éducation pour pouvoir se mettre en place. De même, la démarche morale, l'action guidée par des valeurs sont-elles spécifiquement humaines. Or, là encore, seule une éducation est à même de développer en tout être de telles prédispositions morales.

D'ailleurs, si nous réfléchissons aux objectifs de notre existence, ils peuvent se réduire à deux fins primordiales : la première concerne ma personne et est relative à la recherche de mon bien ; la seconde est liée à la présence d'autrui, puisqu'elle concerne le souci moral. Or, nous avons vu que les différentes perspectives morales sont centrées sur le mode de relation que j'entretiens avec autrui, qu'il me soit enjoint, avec Kant, de considérer autrui pas seulement comme un moyen mais comme une fin en soi ; que je doive, avec Sartre, pour chacun de mes actes inventer une image de l'homme qui vaille pour tous ; ou enfin qu'il soit nécessaire de prendre en compte, avec les utilitaristes, l'intérêt collectif.

Autrui est constitutif de ma singularité

En effet, si l'inconscient psychique est une hypothèse qui doit être retenue, ce dernier n'est rien d'autre que la parole d'autrui, ses interdits intériorisés. Ainsi, ce qui donne un visage singulier quoique obscur à nous-mêmes, à nos émotions, nos goûts, nos croyances peut-être, est-il issu in fine de la parole et de la présence d'autrui. Bref, dans ce cas de figure, autrui, c'est-à-dire nos éducateurs, sont-ils présents au cœur de notre intimité, au plus profond de ce qui constitue notre singularité.

Mais il y a plus. Autrui est la source même de la valeur que je m'accorde, de l'image que je me fais de moi-même. Le psychanalyste américain Bettelheim (XX^e siècle) soutient que si j'ai de bonnes relations avec moi-même, si je développe une image positive de ma personne, alors j'entretiendrai de bonnes relations avec autrui tant il semble vrai que les relations avec autrui s'avèrent à l'image des relations que j'ai avec moi-même. Seulement, l'image que j'ai de moi-même est tributaire du regard posé sur moi par autrui. Si autrui ne manifeste pas d'intérêt ou de considération pour moi, alors mon image sera négative. Comme on le voit, les relations avec autrui révèlent des liens étroits, circulaires, constitutifs de moi-même, de la valeur que je m'attribue, de la qualité de la relation établie avec l'autre. Certains pédagogues évoquent le mythe de Pygmalion, (amoureux d'une statue qu'il avait sculptée, il obtint d'Aphrodite qu'elle lui donnât vie et l'épousa) qui consiste dans le fait que le regard positif ou négatif du maître sur les élèves renforce le rapport positif ou négatif de l'élève par rapport au savoir transmis.

JP Sartre dans « L'Être et le Néant » souligne combien un sentiment comme la honte par exemple est tributaire de la présence et du jugement d'autrui : « ...*Quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la pratique religieuse de la honte, 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 ne le blâme, je le vis simplement...Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte... J'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui. Et par l'apparition même d'autrui, je suis 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 ».*

2° Les limites de la relation à autrui

La solitude irréductible de la subjectivité

Les considérations qui précèdent soulignent combien ce que je suis, la manière dont je me perçois et me vis, sont largement tributaires d'autrui, des relations inévitables que je tisse avec ce dernier. Sartre a tout à fait raison d'insister sur le fait que « vivre avec autrui » est une caractéristique nécessaire de la condition universelle de l'homme. Il n'en reste pas moins vrai que mon désir de communication avec autrui, parfois mon désir de transparence, se heurtent à la radicale solitude de ma subjectivité. Gaston Berger dans « Du prochain au semblable » analyse fort bien les limites en question : « *Comment ne pas sentir (...) que cette intimité qui me protège et me définit est un obstacle définitif à toute communication ? Tout à l'heure, perdu au milieu des autres, j'existais à peine. J'ai maintenant découvert la joie de me sentir vivre, mais je suis seul à la goûter. Mon âme est bien à moi, mais j'y suis enfermé (...)* Les autres ne peuvent violer ma conscience, mais je ne puis leur en ouvrir l'accès, même lorsque je le souhaite le plus vivement. Mes gestes et mes paroles sont des signes sans contrepartie. Ils peuvent seulement faire allusion à une expérience que j'éprouve mais que ceux à qui je m'adresse ne pourront jamais avoir.

Mon succès apparent cachait ainsi une défaite totale. Seule la subjectivité est une existence véritable, mais elle est, par essence, incommunicable. Je suis tout seul et comme muré en moi-même- moins solitaire qu'isolé. Mon jardin secret est une prison.

Je découvre en même temps que l'univers des autres m'est aussi exactement interdit que le mien leur est fermé. Plus encore que ma souffrance propre, c'est la souffrance d'autrui qui me révèle douloureusement notre irréductible séparation. Quand mon ami souffre, je puis sans doute l'aider par des gestes efficaces, je peux le reconforter par mes paroles, essayer de compenser par la douceur de ma tendresse la douleur qui le déchire. Celle-ci pourtant me demeure toujours extérieure. Son épreuve lui reste strictement personnelle. Je souffre autant que lui, plus peut-être, mais toujours autrement que lui ; je ne suis jamais tout à fait « avec » lui.

L'expérience de la mort de l'autre est encore plus bouleversante. A cet événement exceptionnel qui anéantit celui que j'aime ou qui le transporte peut-être dans quelque autre monde où je n'ai point accès, j'assiste en étranger. Le déchirement qu'opère en moi la pensée d'une fin que je vois approcher n'est que ma tristesse. L'angoisse que j'éprouve pour la destinée de mon ami reste mon angoisse. Que je m'applique à rendre sa mort plus douce ou plus résignée ne supprime pas le fait que l'épreuve m'en demeure interdite. On meurt comme on est né, tout seul, les autres n'y peuvent rien. Enfermé dans la souffrance, isolé dans le plaisir, solitaire dans la mort, réduit à chercher des indices ou des correspondances dont l'exactitude n'est jamais vérifiable, l'homme est condamné, par sa condition même, à ne jamais satisfaire un désir de communication auquel il ne saurait renoncer ».

La résistance d'autrui à ma volonté et la tentation de la violence

Si le désir de communication avec autrui n'est jamais totalement satisfait, il n'en reste pas moins que je vis avec autrui, que j'établis inévitablement des relations avec lui, que ma liberté d'action est limitée par la sienne, que je me vois obligé de tenir compte de sa volonté propre et que cela peut engendrer des frustrations, des déceptions, des tentations également de briser sa résistance, d'imposer ma volonté. Tel est le ressort de la violence ordinaire. C'est ce que Gusdorf (XX^e siècle) décrit dans « La vertu de force » : « La violence est cette impatience dans le rapport avec autrui, qui désespère d'avoir raison par raison et choisit le moyen le plus court pour forcer l'adhésion. Si l'ordre humain est l'ordre de la parole échangée, de l'entente par la communication, il est clair que le violent désespère de l'humain, et rompt le pacte de cette entente entre les personnes où le respect de chacun pour chacun se fonde sur la reconnaissance d'un même arbitrage en esprit et en valeur. La raison du plus fort nie l'existence d'autrui en prétendant l'asservir : la conscience faible doit devenir conscience serve, et le corps le moins fort doit être soumis à celui qui le domine (...).

Mais il arrive que le violent, une fois hors de soi, ne puisse à nouveau se posséder. Il fait confiance à la violence, méthodiquement, comme on le voit dans le domaine de la terreur, instrument jadis et naguère, et aujourd'hui encore, de la fausse certitude. La violence se fait institution et moyen de gouvernement : dragonnades, inquisition, univers concentrationnaire et régimes policiers ; il a existé, il existe une civilisation de la violence, monstrueuse affirmation de la certitude qui rend fou, selon la parole de Nietzsche. A travers l'histoire, les persécutions et les guerres maintiennent le pire témoignage que l'humanité puisse porter contre elle-même. Individuelle ou collective, cette violence n'est d'ailleurs que le camouflage d'une faiblesse ressentie, d'un effroi de soi à soi, que l'on essaie, par tous les moyens, de dissimuler. L'agressivité est d'ordinaire signe de peur, et d'une manière générale, on pourrait faire entrer la sociologie de la violence parmi les répercussions du sentiment d'infériorité. Celui qui, ayant la force brutale de son côté, se sent mis dans son tort, et comme humilié, par un plus faible, réagit par des cris et des coups. Ainsi le loup devant l'agneau, de

l'homme souvent en face de la femme, de l'adulte en face de l'enfant, ou de l'enfant plus âgé devant un plus jeune (...) La violence une fois déclenchée s'enivre d'elle-même par un effet d'accélération ; elle fait boule de neige et, comme enchantée par son propre déchaînement, elle ne s'arrêtera plus. Ainsi s'expliquent les crimes et les massacres dont le caractère monstrueusement passionnel demeure incompréhensible à un esprit de sang froid. La violence est liée au mystère du mal dans l'être de l'homme (...).

Le monde de la terreur est celui de la contradiction ; il trahit un nihilisme foncier. Ce qui est obtenu par violence demeure en effet sans valeur : ce n'est pas en violant une femme que l'on obtient son amour, et la persécution ne saurait gagner cette libre approbation des consciences – que pourtant l'on désire secrètement conquérir. Celui qui subit la violence, s'il finit par y céder, devient en quelque sorte le complice de cette violence, et se trouve dégradé par le fait même qu'il y a consenti ».

Ainsi la violence est-elle une conséquence du statut conscient de l'homme et ce, à deux titres. En premier lieu l'être conscient aspire par essence à la reconnaissance de soi par autrui et s'il ne l'obtient pas, risque lié à la liberté de la conscience d'autrui, il est tenté d'imposer sa volonté par la violence, de se voir reconnu par la force, même si cette attitude signe un échec et que l'éventuelle victoire obtenue reste sans valeur. En second lieu, faute d'instinct ou de canalisation naturelle de la violence, cette dernière n'a aucune limite et peut atteindre des extrêmes parfois difficilement imaginables. Comme on peut le constater, la condition humaine est difficile à assumer. La sagesse grecque était donc fondée à faire confiance dans l'arbitrage de la raison afin d'établir des relations harmonieuses avec autrui, afin de gouverner les débordements du désir livré à lui-même et à ses excès.

Mais le refus radical de la violence, à savoir la non-violence, exige une grandeur d'âme peu commune. Le non-violent ne se soumet pas par principe à la volonté d'autrui sans mot dire. Il peut résister à cette volonté pour des raisons morales. Mais il le fait sans recourir à la violence. Sa réponse est une résistance passive mais pacifique susceptible de décourager l'action violente engagée, de la rendre stérile ou vaine. A quoi aurait servi l'invasion allemande de 1940, si, massivement, le peuple français était entré en désobéissance passive ?

Les non-violents soulignent la grande efficacité de cette attitude en-dehors de son caractère éminemment noble et moral : car la non-violence n'humilie pas l'adversaire ; elle le grandit même lorsque ce dernier se rend aux raisons de ceux qui résistent. Mais cette efficacité est plus théorique que réelle. Car elle exige que les hommes asservis massivement l'adoptent. Or, l'extrême difficulté de cette attitude rend pour le moins improbable une telle hypothèse.

Notons que le non-violent n'exclut pas de manière radicale le recours à la force lorsque l'urgence l'exige ; par exemple il se verra contraint d'y recourir s'il est témoin d'un acte d'agression contre un handicapé et que l'agresseur ne veut rien entendre. Mais la grandeur d'âme du non-violent consiste à ne pas faire de la violence le premier recours afin de résoudre un conflit comme le fait l'immense majorité des hommes. La violence est toujours non le premier mais le dernier recours. De ce point de vue, le non-violent illustre cette autre face de l'ordre spécifiquement humain, ignorée par l'animal au même titre que la violence exacerbée, à savoir cette possibilité d'adopter des comportements empreints d'une exceptionnelle maîtrise et d'une grande noblesse d'âme.

3° Le désir est-il, par essence, de nature mimétique ? (L)

Il nous faut maintenant aborder une théorie développée par René Girard (XX^e siècle) et qui apporte une interprétation du désir et des phénomènes humains en général tout à fait originale. Aux yeux de R. Girard, le désir est, par essence, mimétique. Qu'est-ce que cela signifie ? A vrai dire, notre désir serait toujours suscité par le désir d'un autre par rapport à un objet. Ainsi, le rapport n'est pas direct entre le sujet qui désire et l'objet désiré. Il y a toujours un triangle : un sujet, un objet, un autre sujet qui désire l'objet du premier. Le désir n'est pas un simple besoin d'un objet quelconque. A travers le désir apparent de l'objet possédé par l'autre, je désire posséder la plénitude ou les qualités attribuées à cet autre. En ce sens, le désir prend une dimension métaphysique. Car le désir imitant le désir de l'autre, il est par nature mimétique et en conséquence il n'est pas d'abord désir d'appropriation d'un objet, mais désir d'appropriation du désir de l'autre : « tout désir est désir d'être ».

Bien entendu, ce mode de fonctionnement du désir engendre le conflit, puisque mon désir converge avec celui de l'autre. Girard propose comme exemple banal de ce type de situation, les conflits entre enfants qui se disputent le même jouet alors même qu'ils disposent par ailleurs d'une profusion d'autres jouets tout aussi intéressants. Mais au sein d'une société, si deux individus désirent le même objet, il y en aura bientôt un troisième, un quatrième et de proche en proche se déclenche un conflit généralisé. Il s'agit de ce que Girard dénomme « la crise mimétique ».

La société ne peut survivre si une telle situation se prolonge. Il faut trouver un mécanisme de résolution de cette crise. La solution est la suivante : le tous contre tous se transforme en un tous contre un. Bref, la collectivité se choisit une victime. Ce mécanisme est rendu possible dans la mesure où les protagonistes de ce conflit oublient l'objet qui en est l'origine et se focalisent sur les qualités des uns et des autres, qualités qu'ils désirent en fait s'approprier comme nous l'avons vu. Au cours de ce processus, un individu pourra posséder des caractères qui favoriseront la focalisation de la violence sur lui.

En conséquence, l'unanimité se fait contre cette victime. L'élimination de la victime fait tomber brutalement la violence et laisse la société apaisée. La victime apparaît alors tout à la fois comme la responsable de la crise et l'auteur de la paix retrouvée. Elle devient sacrée c'est-à-dire porteuse du pouvoir prodigieux de déchaîner la crise comme de ramener la paix. R. Girard prétend que c'est là l'origine du religieux archaïque avec les sacrifices rituels qui répètent l'évènement originaire, les mythes qui relatent cet évènement, les interdits qui portent sur tous les objets à l'origine des rivalités qui ont dégénéré.

Ainsi, contrairement à Lévi-Strauss, fondateur de l'anthropologie contemporaine, Girard ne considère pas que les mythes soient purement symboliques, mais il y voit la trace d'un évènement réel. De même, opère-t-il une critique de Freud et de Marx. Pour Freud, en effet, le désir porte sur un objet : par exemple dans le cadre du complexe d'Oedipe, le jeune garçon désire posséder sa mère et tuer son père qui est son rival en la matière. Chez Marx, c'est la pénurie relative des biens qui engendre les conflits au sein d'une société.

En somme, chez Freud comme chez Marx, le désir de l'objet rend compte des conflits alors que chez Girard c'est le désir du désir de l'autre et des vertus dont on le pare qui est à l'origine de ce dernier, en l'occurrence le désir du désir du père et de ses qualités ou le désir du désir de la classe dominante et des qualités qui sont prêtées à celle-ci. Girard prétend d'ailleurs que c'est l'invraisemblance de l'hypothèse d'un enfant voulant consciemment

posséder sa mère et tuer son père qui a contraint Freud à inventer l'inconscient psychique et ses mécanismes.

Ainsi Girard prétend-il s'appuyer à la fois sur l'intuition de Freud selon laquelle le désir est le propre de l'homme et sur celle d'Aristote qui affirme que « l'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus apte à l'imitation », afin de développer sa conception concernant le caractère mimétique du désir.

III Le désir ultime de l'homme : être heureux (L, ES, S, Tech.)

L'homme est un être de désir, c'est une affaire entendue. Ces désirs sont successifs et sans répit. Je peux désirer faire des études afin d'avoir un bon métier ; je désire avoir un bon métier en vue d'accéder à des conditions de vie confortables etc. Tout désir peut s'avérer un moyen en vue d'autre chose. Mais il semble qu'il y ait un désir qui ne soit jamais un moyen en vue d'autre chose et ce désir c'est le désir d'être heureux. En vue de quoi un homme veut-il être heureux ? Cette question n'a pas de sens, remarque Platon. Elle clôt l'interrogatoire. Il convient donc de s'interroger sur la nature de ce désir particulier qui semble être la source et le fondement de tous les autres désirs imaginables.

1° La notion de bonheur n'a de sens que pour l'homme adulte

« Tous, tant que nous sommes, nous désirons être heureux » proclame Platon. En première analyse, cela semble une affaire entendue. Pourtant, la notion de bonheur ne va pas de soi. Elle suppose une relation au temps qui aille bien plus loin que le temps immédiat c'est-à-dire une capacité à former des projets à long terme ; une réflexion sur ce que le sujet peut attendre de l'existence et donc sur ce qui vaut et ne vaut pas ; une forme de maturité de la vie intérieure nous rendant apte à mesurer la valeur éventuellement positive des situations que l'on vit et la relativité de tout ce qui échappe, provisoirement ou définitivement à nos prises. Toutes choses qui sont bien évidemment étrangères à l'animal, dépourvu de pensée et de conscience mais également au jeune enfant qui vit essentiellement dans le présent et dans une forme de conscience immédiate caractérisée davantage par le besoin que par le désir proprement dit tel que nous en avons dessiné les contours.

Un tel constat est très bien analysé par Raymond Polin dans un extrait « Du bonheur considéré comme l'un des beaux arts » : « Le bonheur humain est inséparable de la conscience explicite du bonheur ; comment un bonheur inconnu, un bonheur vécu, mais ignoré, pourrait-il encore être un bonheur ? Le bonheur est la conscience vécue et affective, mais il est aussi la conscience pour soi que l'on prend de l'accord de soi-même avec l'ordre du monde. Dire qu'un animal est heureux n'a d'autre sens qu'un sens analogique ; il n'y a pas de bonheur animal, parce qu'il n'y a pas de bonheur sans réflexion sur le bonheur.

A fortiori n'y a-t-il pas de bonheur animal pour l'homme, car ce serait le plus rudimentaire et le plus incomplet des bien-être, celui que l'on pourrait connaître par excellence là où l'on a le moins conscience de soi, dans le sommeil. Quelle dérision ce serait de pouvoir dire : « Il n'a pas le bonheur de dormir toujours. »

De la même façon, il faut briser la tradition et refuser de parler du bonheur des enfants. Leur naturel, leur animalité encore toute proche, leur insouciance, leur inadaptation immédiate à la situation du moment présentent certains des signes extérieurs classiques du bonheur. Une pédagogie idolâtre et sans virilité, sentimentalement préoccupée du présent de l'enfant plus que de son avenir, s'y sont laissé prendre avec délices. Le « bonheur » de

l'enfant est fait, en vérité, de naïveté, d'inconscience, d'irréflexion, de complète hétéronomie, (NB : terme désignant la dépendance à quelqu'un d'extérieur et qui s'oppose à la notion d'autonomie) de sécurité extérieure : tout vient des autres, rien n'y vient de soi. Ce prétendu bonheur est condamné, de l'intérieur, par le désir de devenir grand, de devenir autre, de devenir adulte, par le refus du maintien dans l'état présent, aussi fort chez l'enfant que sa capacité d'adaptation et d'abandon à l'actuel. Ce serait un bonheur dont l'enfant lui-même, s'il était capable d'en prendre une conscience plus réfléchie, ne se satisferait pas. Le bien-être biologique de l'enfant, qu'on ne niera pas, n'a rien à voir avec le bonheur, qui est un concept et une valeur d'adulte. Les identifier, rechercher l'idéal du second dans le premier, c'est, pour l'adulte, par nostalgie d'un état protégé et irresponsable, faire preuve d'infantilisme. Le bonheur ne vient pas avant le bien et le mal ; il n'est pas innocent ».

2° Il ne faut pas confondre le bonheur et l'idéal de vie

La notion de bonheur semble enfermer des paradoxes qu'une observation même superficielle de la comédie humaine fait apparaître au grand jour. Qui, parmi nous, ne connaît pas des personnes dont le cours de la vie semble avoir comblé de tous les biens imaginables et désirables, la santé, l'intelligence, les succès affectifs de tous ordres, la beauté, l'opulence matérielle et qui néanmoins se sentent profondément insatisfaites et malheureuses ? Qui, parmi nous, ne connaît pas, a contrario, des personnes privées de nombre de ces bienfaits et qui semblent et se déclarent heureuses ? Il convient donc de distinguer ce que nous pourrions désigner par l'expression « idéal de vie », ensemble des bienfaits que la réflexion peut concevoir et qui peuvent faire légitimement et naturellement l'objet de notre désir, de la notion de bonheur beaucoup plus difficile en fin de compte à cerner. Attachons-nous en premier lieu à analyser en quoi peut consister l'idéal de vie.

La plénitude d'existence

En premier lieu, quelles sont la nature et la légitimité des bienfaits dont nous faisons état ? Cette question mène loin. Il s'agit d'une interrogation métaphysique, d'une interrogation sur la nature et la raison d'être des choses au-delà de l'apparente évidence que ces bienfaits peuvent présenter. Personne ne préfère la maladie à la santé, la laideur à la beauté, la pauvreté à la richesse etc. Car même dans ce dernier cas, celui qui refuse la richesse matérielle le fait au nom d'une autre forme de richesse qu'il estime supérieure, à savoir la richesse intérieure, la richesse spirituelle. A vrai dire, dans tous les catégories considérées de bienfaits, il est possible de dégager une constante : à la présence d'une forme de plénitude d'existence s'oppose son absence ; à une forme d'« être plénier » une forme de non-être ; à ce qui donne sens à l'existence, qui justifie l'attachement qu'on lui voue, s'oppose une forme de non-sens, d'absurdité, l'absurde étant ce qui est dépourvu de raison d'être. Bref à la plénitude d'existence qu'incarne la beauté s'oppose son absence plus ou moins prononcée, c'est-à-dire la laideur et ainsi pour toutes les autres composantes imaginables de cette plénitude d'existence. Au vu de cette analyse, il semble aller de soi que les composantes diverses de la plénitude d'existence fassent l'objet de nos désirs les plus profonds et les plus légitimes. Tentons d'examiner les composantes essentielles de cette plénitude d'existence.

Les attentes spécifiquement humaines face à l'existence

Afin de mieux saisir les désirs essentiels de l'homme il faut avoir en mémoire que l'homme n'est pas qu'un corps mais qu'il est également esprit. L'homme ne se nourrit pas que de pain. Cependant, les désirs corporels sont premiers ne serait-ce que parce qu'ils ont

partie liée avec les besoins vitaux et qu'ils sont également les plus aisés à satisfaire. Il est donc possible de proclamer avec Epicure que le plaisir sensible est une dimension fondamentale du désir chez l'homme, que ce soit les plaisirs liés à la prise des repas, aux relations sexuelles, aux sensations sportives, au repos et ainsi de suite.

Mais l'homme est un être conscient et créateur. Il partage, d'une certaine manière les plaisirs corporels avec l'animal, même si son statut culturel en transfigure les modes de manifestation par rapport à ce dernier. Mais au-delà de ce type de satisfactions il en recherche de plus profondes, de plus spécifiques à son humanité, à savoir le besoin de création, le besoin de réaliser des œuvres aussi modestes soient-elles. Car au-delà de la valorisation de la personne que de telles réalisations entraînent, elles ont le mérite inégalé de satisfaire ce besoin spécifiquement humain, ce besoin lié à son statut conscient et qui consiste à pouvoir créer. Bien entendu, les œuvres auxquelles nous faisons allusion vont des grandes réalisations culturelles, qu'elles soient d'ordre politique, scientifique, esthétique etc. jusqu'aux réalisations modestes consistant à travailler son jardin, s'investir dans des tâches de bricolage et ainsi de suite. Quelle que soit la nature de ces réalisations, elles mobilisent le sens de l'effort, parfois entraîne le sacrifice de plaisirs plus faciles ou plus immédiats mais provoquent toujours, lorsque la tâche est achevée et réussie un sentiment de profonde satisfaction que Bergson dénomme « joie ».

Voici ce qu'il écrit à ce propos : *« Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. La mère qui regarde son enfant est joyeuse, parce qu'elle a conscience de l'avoir créé, physiquement et moralement. Le commerçant qui développe ses affaires, le chef d'usine qui voit prospérer son industrie, est-il joyeux en raison de l'argent qu'il gagne et de la notoriété qu'il acquiert ? Richesse et considération entrent évidemment pour beaucoup dans la satisfaction qu'il ressent, mais elles lui apportent des plaisirs plutôt que de la joie, et ce qu'il goûte de joie vraie est le sentiment d'avoir monté une entreprise qui marche, d'avoir appelé quelque chose à la vie. Prenez des joies exceptionnelles, celle de l'artiste qui a réalisé sa pensée, celle du savant qui a découvert ou inventé. Vous entendrez dire que ces hommes travaillent pour la gloire et qu'ils tirent leurs joies les plus vives de l'admiration qu'ils inspirent. Erreur profonde ! On tient à l'éloge et aux honneurs dans l'exacte mesure où l'on n'est pas sûr d'avoir réussi. Il y a de la modestie au fond de la vanité. C'est pour se rassurer qu'on cherche l'approbation (...) Mais celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine. Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant se poursuivre à tout moment chez tous les hommes ».*

Bergson privilégie donc le désir de création sur tout autre désir, notamment le désir de considération. Pourtant, le désir d'être reconnu demeure fondamental chez l'homme. Désirs de création et de reconnaissance découlent du statut conscient de l'homme. Ce dernier est le seul qui a conscience de lui-même, de son individualité, de son identité mais aussi de sa finitude, de son insuffisance et en conséquence la conscience qu'il a d'autrui semble répondre, au moins pour partie, à ce besoin fondamental de surmonter cette finitude et cette solitude de

la subjectivité que nous avons déjà décrite. Aimer et être aimé devient le désir fondamental de l'homme. « Valoir le coup », comme le dit Bettelheim, être reconnu comme tel mais aussi être capable de renoncer à soi, à ses intérêts égoïstes, faire preuve de gratuité dans la relation à autrui, c'est-à-dire n'attendre aucune contrepartie à notre élan vers lui et ce, afin de témoigner par ces attitudes de la valeur de ce dernier et donc de notre attachement, tels sont sans doute les raisons d'être les plus profonds et les plus puissants de toute vie humaine.

Remarquons à cet égard que l'amour ainsi défini est au cœur même du message évangélique sous la forme de ce que les grecs appellent l'agapè, autrement dit l'amour gratuit, l'amour qui incarne cette intention de vouloir du bien à ceux à qui il s'adresse. Cependant cet amour, dans ce contexte religieux, n'a de sens et ne trouve son fondement qu'en Dieu. Dieu, c'est-à-dire la source du sens et de toute vie, est amour dit St Jean. Dieu ainsi conçu comble notre finitude et notre solitude métaphysique. Il est donc objet d'amour de la part du croyant. Cependant cet amour ne prend un sens qu'à travers celui que nous manifestons à nos « frères », images vivantes de Dieu, comme nous-mêmes. C'est pour cela que le même St Jean ajoute : « Celui qui dit aimer Dieu qu'il ne voit pas et qui n'aime pas ses frères qu'il voit est un menteur ».

Comme on peut le constater, l'amour, cette manifestation la plus élevée du besoin d'être reconnu est sans doute le désir le plus profond de l'homme, si profond qu'il peut prendre chez certains une dimension métaphysique, une dimension transcendante et divine. Mais le besoin de reconnaissance et le besoin de création ne sont pas les seuls besoins engendrés par le statut conscient de l'homme. Ce dernier est animé aussi par le besoin de connaître, par le besoin de déchiffrer les énigmes du monde, besoin qui peut se transformer en passion de la connaissance. Peut-être même qu'il n'y a pas de joie plus grande que celle accompagnant une découverte.

Enfin, l'homme ne peut pas ne pas s'interroger sur le sens de l'existence, sur le sens de la vie, de la mort, de la souffrance, de la beauté etc. L'homme a des besoins spirituels, que ces derniers trouvent une issue dans des réponses religieuses ou profanes. Toutes ces analyses semblent faire peu de cas des besoins purement matériels. Mais ces derniers correspondent davantage aux plaisirs sensibles. Néanmoins, ils peuvent avoir le mérite, lorsqu'ils ne monopolisent pas nos intérêts, de remplir les besoins vitaux de l'homme, de répondre à ses soucis les plus immédiats, de limiter les forces et le temps consacrés à les satisfaire, libérant ainsi son esprit vers les désirs plus spécifiquement humains notamment le besoin de connaître ou les besoins spirituels. Telles sont, sans doute, les aspirations essentielles de l'homme, celles susceptibles, lorsqu'elles sont satisfaites, de lui procurer une plénitude d'existence.

La satisfaction de ces attentes doit obéir à un certain nombre d'exigences

Nous venons donc d'analyser les aspirations essentielles d'un être conscient, à savoir à côté des plaisirs sensibles et des aspirations matérielles les besoins spécifiquement humains tels le besoin de reconnaissance, de création sans compter les besoins de satisfaire le désir de connaître ainsi que les interrogations et inquiétudes spirituelles. Nous sommes bien loin de la condition animale. La satisfaction de l'ensemble de ces aspirations dessine, semble-t-il, un idéal de vie. Mais la question que nous devons maintenant nous poser est la suivante : de telles satisfactions sont-elles suffisantes ou même simplement nécessaires afin de répondre à ce que nous sommes en droit d'attendre de l'existence ?

A vrai dire ce problème du comblement de nos attentes est beaucoup plus complexe. Car il ne suffit pas que les aspirations ci-dessus décrites soient remplies pour que nos attentes se trouvent comblées. Toutes les satisfactions ou tous les plaisirs que nous pouvons acquérir se doivent d'être conformes à notre bien. Or, il arrive que ce ne soit pas le cas. Reprenons le cas déjà exposé du jeune enfant diabétique à qui on offre des sucreries ; il n'est pas à même de les accepter, si tout au moins il est conscient de la nature de son affection, alors même que cela lui procurerait le plus grand plaisir. En somme, ce fameux idéal de vie doit intégrer un paramètre supplémentaire : il faut espérer, que par chance, nos aspirations ne contrarient pas la réalisation de notre bien. Nous avons délibérément évoqué la chance car il ne dépend pas de nous d'être ou non affecté par le diabète par exemple. D'ailleurs, dans l'étymologie du terme de bonheur se trouve celui de chance.

Certes, il est possible d'épouser les thèses de Calliclès et de ne pas réfléchir à ce qui correspond à notre bien véritable, nous laissant porter par la force de vie qu'il y a en nous et qui nous pousse à la jouissance immédiate, qui nous amène à exploiter notre potentiel de satisfactions sans aucune limite, interdit ou tabou. Ce serait l'expression même de l'intempérance, du culte des excès, de la licence, toutes choses qui répondent à ce que ce personnage de Platon, ce contempteur de la raison attend de la vie. Mais ne s'agit-il pas ici d'attitudes inconscientes, irresponsables, de perversions de nos attentes si nous entendons par perversion ce qui nous détourne du droit chemin ?

D'ailleurs il existe chez l'homme une forme plus insidieuse de perversion dans cette recherche effrénée de satisfactions, c'est le « divertissement » tel que l'entend Pascal, c'est-à-dire cette frénésie d'activités qui a pour seul but, non de répondre à notre désir de création ou d'honorer notre essence profonde qui consiste à être un être de projet, mais au contraire à oublier les affres de notre condition et les insatisfactions qui la taraudent. Pascal, dans « Les Pensées » s'exprime ainsi à ce sujet : « *Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raisons, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.*

Quelque condition qu'on se figure, si l'on assemble tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde et cependant qu'on s'en imagine, accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher, s'il est sans divertissement et qu'on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra point ; il tombera par nécessité dans les vues qui le menacent, des révoltes qui peuvent arriver et enfin de la mort et des maladies qui sont inévitables, de sorte que, s'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux, et plus malheureux que le moindre de ses sujets qui joue et qui se divertit.

De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés. Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu'on court ; on n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mol et paisible et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition qu'on recherche ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois, mais c'est le tracassant qui nous détourne d'y penser et nous divertit ».

Il ressort donc de cet extrait que les biens auxquels parfois nous rêvons ne valent souvent que par les soucis qu'ils entraînent et qui alors nous accaparent nous faisant oublier par là même les questions spirituelles fondamentales que soulève la condition humaine. Bref, les satisfactions auxquelles nous aspirons ne valent que si elles s'inscrivent dans une démarche intérieure qui leur donne sens. Nous y reviendrons.

Toujours est-il que les satisfactions qui nous comblent éventuellement doivent non seulement être conformes à notre bien véritable mais également revêtir un sens qui leur donne toute leur valeur et leur raison d'être. Mais il y a plus encore. L'homme est condamné à vivre avec autrui et en conséquence il n'échappe pas aux questions des relations qu'il se doit d'entretenir avec autrui, bref aux questions morales. Dès lors, les satisfactions qui sont les siennes doivent non seulement s'avérer conformes à son bien, revêtir un sens mais aussi ne pas contrarier ses valeurs morales.

C'est ainsi que si j'ai prévu de longue date une sortie importante et qui me réjouit à l'avance depuis lors et qu'au dernier moment je suis amené à y renoncer afin par exemple d'assister un proche tombé malade et dont je suis le seul recours, il va de soi que le dilemme qui se pose à moi est le suivant : soit j'obéis à mes valeurs morales et je renonce à ma sortie mais je ressens une frustration ou une déception ; soit je me laisse emporter par mes désirs les plus égoïstes, j'honore ma sortie et je suis traversé par le remords et l'inquiétude. En somme, pour que ma satisfaction soit complète il convient donc que les circonstances soient telles que non seulement elle soit conforme à mon bien, qu'elle ait un sens et qu'elle ne contrarie pas mes valeurs morales auxquelles j'adhère profondément.

Enfin, une dernière condition semble s'imposer afin que notre satisfaction soit totale. Faut-il encore que ces satisfactions soient en mesure de ne pas être éphémères et puissent durer. La prêtresse Diotime, dans « Le Banquet » de Platon fait remarquer à Socrate qu'apparemment si je suis en bonne santé, je n'ai plus besoin de désirer la santé puisque je la possède déjà. Mais à vrai dire, il n'en est rien. Elle ajoute très justement que lorsque je suis en bonne santé je désire encore la santé, c'est-à-dire que je désire que cette situation perdure, conscient que je suis de la fragilité de la condition mortelle. Ainsi, au plus profond de nos aspirations se tapit l'aspiration la plus haute, à savoir l'aspiration à l'éternité, que je considère cette dernière comme illusoire ou que je l'envisage comme une promesse divine à laquelle on peut accorder crédit si le sens, le « logos » ont le dernier mot contrairement aux apparences.

Comme on le voit, la simple satisfaction de nos aspirations ne suffit pas à combler nos attentes puisque cette dernière est elle-même soumise à une série de conditions difficiles voire impossibles à réaliser, à savoir la conformité avec notre bien, avec nos valeurs morales et enfin avec la nécessité qu'elles s'inscrive dans la durée voire l'éternité et qu'elles revêtent à nos yeux un sens.

3° Le bonheur n'est pas lié à la réalisation de toutes nos aspirations

A la lecture de ce qui précède, chacun comprendra que s'il était nécessaire que toutes les conditions analysées soient remplies pour se sentir heureux, peut-être qu'aucun être humain ne serait à même d'y parvenir. Or, il va de soi qu'une simple observation du monde qui nous entoure dément cette impossibilité d'atteindre cet état qu'on appelle « bonheur ». Il semble donc que le bonheur n'ait pas partie liée avec la réalisation de conditions objectives précises et à certains égards aussi drastiques.

Certes des conditions objectives semblent nécessaires. Qui peut raisonnablement supposer qu'un être humain qui souffre dans sa chair et moralement, qui vit dans l'indigence la plus extrême, qui est méprisé ou rejeté par ses semblables puisse être heureux, c'est-à-dire en fin de compte satisfait de vivre et éprouve le désir que cette situation présente perdure ? Poser la question revient à y répondre. Cependant, s'il est vrai que des conditions objectives minima

doivent être remplies, il apparaît impossible de délimiter lesquelles précisément tant les facteurs subjectifs et donc individuels interviennent dans cette affaire.

En effet, les facteurs subjectifs sont sans aucun doute déterminants afin de susciter ce sentiment de bonheur. Sous réserve de ce qui vient d'être précisé plus haut, il est possible d'affirmer que quelles que soient les circonstances de nos vies, des bienfaits qui les caractérisent tant en qualité qu'en étendue, le sentiment de bonheur tient d'abord à l'accueil subjectif que nous leur réservons. Le sujet peut apprécier à sa juste valeur le simple fait d'être en bonne santé, de pouvoir éprouver les plaisirs simples d'un repas frugal mais bien préparé, d'être à même de contempler et de jouir des beautés de la nature, toutes choses qui peuvent apparaître relativement modestes mais qui ne valent que si on leur accorde valeur et sens. En somme, le bonheur dépendrait de nous. C'est le sujet qui serait à l'origine de ce sentiment qui donne prix à la vie davantage que la chance ou que des conditions objectives extrêmement favorables. On peut donc affirmer que certains sujets possèdent de véritables prédispositions à être heureux alors que d'autres, éternellement insatisfaits, obsédés par la moitié de leur bouteille vide ont vocation à demeurer malheureux.

Si le bonheur tient donc à l'accueil subjectif que nous réservons aux circonstances de notre vie, cela signifie-t-il pour autant que tout sentiment subjectif de bonheur soit légitime ? Cette question peut apparaître surprenante, déroutante même. Si un sujet se sent heureux, au nom de quoi pourrait-on lui contester un tel sentiment qui donne sens à sa vie ? Pourtant chacun conviendra que des exigences morales peuvent entrer en ligne de compte à propos de ce problème. Peut-on se satisfaire que selon un dicton plaisant, femme battue puisse être contente ? Plus sérieusement, la joie de vivre de certains habitants de pays pauvres et exploités peut-elle justifier aux yeux de certaines bonnes consciences que cette situation perdure et ne soit pas finalement si mauvaise qu'on ne le dit au motif que les intéressés ne semblent pas malheureux ? Il serait possible de multiplier les exemples de ce genre.

Or, au-delà de la diversité de ces exemples, se dégage un point commun : certaines circonstances s'avèrent attentatoires à la dignité humaine. Peut-on accepter que ces situations, moralement dégradantes, si tout au moins nous faisons nôtre cette valeur fondamentale, puissent susciter un sentiment de bonheur dont on soit en droit de se contenter ? Peut-on considérer que le sentiment de bonheur découlant de l'ivresse ou de la prise des drogues soient des bonheurs légitimes, quelles que soient la force, l'intensité des sentiments subjectifs accompagnant ces états de dépendance et qui, en fin de compte alimentent les pires illusions ?

Ainsi la question du bonheur est beaucoup plus complexe à appréhender que nous pourrions le supposer en première analyse. Comme nous l'avons vu, elle soulève la question métaphysique du sens, la question morale de la légitimité de nos vécus, la question de notre richesse intérieure face aux circonstances qui nous affectent et en fin de compte la question de notre part de liberté et de responsabilité en vue d'accueillir ces circonstances de la manière la plus positive possible. In fine, nous ne sommes pas loin de penser que le sentiment de bonheur est étroitement lié à la question du sens que nous attribuons à ces circonstances et cette question du sens dépend d'une certaine idée profane ou religieuse que nous nous faisons de la vie en général.

4° Le bonheur est-il vraiment l'objectif poursuivi par les hommes ? (L)

Là encore cette question peut apparaître étonnante. Peut-on sérieusement contester que les hommes souhaitent être heureux ? Or, les analyses que nous avons menées à propos du bonheur éclaire la pertinence éventuelle de cette question. Nous venons de voir que le sentiment de bonheur engage une certaine conception du sens, des exigences morales, mobilise la réflexion afin de calculer avant d'agir, et d'éviter excès, intempérance ou licence et ce en vue de servir notre bien. On comprend dès lors qu'une telle conception soit violemment condamnée par Calliclès. Pour ce dernier, rappelons-le, si nous avons une grande force de vie en nous, si, pour l'exprimer autrement, nous désirons vivre intensément, sans retenue et que nous en avons les capacités, le « courage », alors il faut balayer toutes ces entraves à cette force de vie. Les valeurs morales, les calculs de la raison ne sont que les pauvres excuses des faibles afin de légitimer leur faiblesse, de les sublimer dirait Freud, en vertu. Toutes ces mises en garde ne sont que l'expression d'un profond ressentiment, d'une dépréciation de la vie au nom même de nos incapacités à l'assumer et d'en jouir pleinement.

Mais au-delà de cette critique de Calliclès, on peut aller plus loin encore et douter avec Nietzsche des responsabilités que nous avons attribuées aux sujets à propos de leurs libres capacités à être heureux ou malheureux. Toutes ces interprétations ne présupposent-elles pas le libre-arbitre des sujets, ce libre-arbitre, cette capacité à trancher qui est, selon cet auteur une invention des théologiens afin de nous rendre responsables de notre vie mais aussi coupables et donc punissables ? Introduire des calculs, des considérations morales revient à déprécier la vie, cette force qui nous pousse à aller toujours plus loin, qui nous habite et que nous n'avons pas choisie et dont nous ne maîtrisons pas le cours. Le but de l'existence humaine serait en fin de compte le but de toute forme de vie, c'est-à-dire la volonté de se maintenir et de s'accroître, cette volonté étant plus ou moins forte chez les individus concernés et se déployant selon l'intensité de cette force sans que les calculs de la raison et les valeurs morales, ces inventions contre-nature de l'homme, n'aient à intervenir d'une quelconque façon. Ainsi la vie poursuit-elle son cours aveugle, par-delà le bien et le mal, l'innocence du devenir étant sa seule règle.

Bien entendu ces thèses n'ont de sens que si on prend à son compte l'ensemble des présupposés philosophiques de tels penseurs. Mais ces derniers présentent le mérite de ne plus faire du bonheur tel que l'entend la pensée classique l'objectif ultime de l'existence humaine. Quelle que soit la pertinence de telles conceptions, retenons d'elles cependant l'idée que le désir de vie est sans doute un élément capital en vue d'être heureux. Ce désir lui-même se traduit par les projets que nous formons sans cesse. L'être conscient ne se contente pas de vivre, il existe, c'est-à-dire, rappelons-le se projette en avant de lui-même. L'être conscient est un être de projet. Là où il n'y a plus de projet il n'y a plus de vrai désir de vie et en conséquence d'authentique bonheur. Ce désir de vie peut être interprété comme l'expression même de la liberté sans limite, non pas au sens du libre-arbitre, non pas non plus au sens platonicien de la recherche de son bien avec l'intervention de la raison et des limites raisonnables qu'elle fixe à notre action, mais simplement comme processus laissant toute son expansion aux capacités de vie que l'être humain possède en lui. En ce sens, la fin véritable de toute action humaine ne serait peut être pas la quête du bonheur mais l'affirmation de cette forme de liberté, sans règle ni limites autres que celles affectant le désir de vie qui nous habite.

LA LIBERTE DU SUJET :

A-T-ELLE POUR FONDEMENT LA VOLONTE OU LE DESIR ?

Le désir est une dimension fondamentale de l'homme, étroitement lié à la présence de la conscience. Conscient ou éventuellement inconscient, le désir s'avère incontestablement le moteur de l'action humaine. Cependant, la sagesse grecque, tout particulièrement par la voix de Platon, nous invite à contrôler le désir, à le soumettre aux conclusions de l'intelligence, du « nous », (c'est-à-dire de l'esprit en grec) de la raison et ce , en vue de faire notre bien ou d'honorer des valeurs morales. Cela suppose que la conscience soit non seulement une faculté susceptible de nous éclairer sur le bien et sur nos devoirs, bref qu'elle conduise à une forme de savoir mais qu'elle soit aussi la source d'un pouvoir, celui de mettre en œuvre ces éclairages de l'intelligence. Or, il s'agit là de présupposés qui ne vont pas de soi, qui méritent examen et c'est à cette réflexion critique que les considérations qui suivent nous invitent. Car nous venons d'entrevoir que lorsque nous nous interrogeons sur les fins ultimes de l'action humaine, la quête du bonheur ne s'impose peut-être pas, laissant la première place à la quête de la liberté entendue comme libre expression des forces de vie que nous avons en nous. Cela nous invite donc à nous interroger sur le sens et la véritable nature de la liberté.

I Examen de la notion de liberté intérieure (L, ES, S, Tech.)

1° Libre-arbitre et liberté intérieure

Le savoir et le pouvoir éventuels associés à la conscience sont relatifs à un sujet qui délibère et décide, bref à une liberté intérieure hypothétique, à ce qu'on appelle habituellement le libre-arbitre. Le libre-arbitre, par définition, renvoie à un sujet qui est en mesure de vouloir, qui dispose d'une volonté, cette volonté possédant le pouvoir de mettre à exécution ce qu'elle a décidé après délibération, de trancher souverainement entre plusieurs possibilités, quitte à contrarier la force du désir qui, laissée à elle-même, porterait le sujet vers d'autres horizons.

Attribuer à l'homme et plus précisément au sujet conscient un tel pouvoir – ou bien le lui refuser- revient à se prononcer sur la nature intime de ce dernier et à ce titre renvoie à ce que la tradition philosophique a coutume de désigner comme étant un problème métaphysique. En effet, toute la question est de savoir si cette liberté intérieure existe vraiment, si nos actions résultent d'une volonté du sujet ou bien si, au contraire, ces actions ne sont jamais que la résultante mécanique de causes extérieures ou intérieures, que ces dernières soient psychologiques, sociales ou organiques et donc d'un ensemble de causes que le sujet ne maîtrise pas.

Mais même si l'on admet l'existence du libre-arbitre, du pouvoir de ce qu'on appelle notre « volonté », de la possibilité de la liberté intérieure, cela ne suffit néanmoins pas à établir le caractère effectif de cette dernière lorsque nous agissons. La délibération du sujet et le

pouvoir de mettre à exécution ses conclusions peuvent être obscurcies par des passions, des préjugés, des ignorances, la tyrannie de certains désirs. En somme le libre-arbitre, à supposer que cette notion ait un sens, ne suffit pas à définir l'éventuelle liberté intérieure. Faut-il encore que le sujet en question puisse choisir en toute connaissance de cause et ne soit pas influencé de manière décisive par de multiples facteurs faisant obstacle à une réflexion sereine et informée.

Il va de soi par exemple que si je dois effectuer un achat technique pour lequel je ne dispose pas de compétences particulières me permettant de choisir le produit qui me convient, je deviens entièrement tributaire des messages publicitaires ou bien de la présentation fallacieuse d'un éventuel bonimenteur. Certes, personne ne me contraint à effectuer cet achat et à choisir à ma place. Il n'en reste pas moins vrai que dans ce cas de figure, j'exercerai mon libre-arbitre sans véritablement avoir choisi ce que je désirais vraiment, puisque mon incompetence ne me l'a pas permis. Cette incompetence a fait obstacle à l'exercice de ma liberté intérieure. Il ne faut donc pas confondre libre-arbitre et liberté intérieure authentique. Cette dernière suppose que je puisse choisir certes, mais en toute connaissance de cause.

Un second exemple donnera, nous semble-t-il toute sa force à une telle conclusion. Supposons un jeune enfant diabétique, trop jeune pour être conscient de la nature exacte de sa maladie. Si nous lui offrons le choix entre des confiseries et des piqûres d'insuline, il va de soi qu'il choisira tout naturellement les premières. Comme le dirait à juste titre Platon, ce jeune enfant, en effectuant ce choix, fait « ce qu'il lui plaît » mais non « ce qu'il veut » profondément, c'est-à-dire son bien. Il a, en l'occurrence, exercé son libre-arbitre. Mais il n'est pas véritablement libre. Il ne faut donc pas confondre libre-arbitre et liberté intérieure authentique.

2° Liberté intérieure, indépendance et liberté politique

Les considérations qui précèdent soulignent que la notion de liberté intérieure ne doit pas non plus se confondre avec des notions qui nous sont plus familières sur le plan de la vie courante. Chacun sait par exemple que l'adolescence est une période de la vie où les êtres humains aspirent avec impatience à la liberté et à l'autonomie sur le plan de l'action. De même, des peuples entiers vivant sous l'autorité d'un autre pays rêvent de prendre leurs destinées en main et engagent la plupart du temps des luttes armées afin d'y parvenir. La période de la colonisation témoigne largement de ce genre de situation.

Mais à vrai dire l'expression de liberté intérieure n'est pas adaptée en vue de rendre compte de ces aspirations individuelles ou collectives. Car, dans ces deux cas, de quoi s'agit-il ? L'adolescent ou un peuple quelconque souhaitent ardemment ne plus être soumis à l'autorité d'autres êtres ou bien d'un autre peuple. Ils ne veulent plus être sous leur dépendance. Ils veulent pouvoir agir en fonction de leur seule appréciation ou de leurs seuls désirs. Ils aspirent à conquérir leur indépendance. Etre indépendant consiste donc à agir sans être soumis au préalable à une autorité extérieure, sans avoir d'autorisations à demander ou de justifications à fournir. Il s'agit donc dans ces cas d'indépendance, concept qui n'a pas de rapport direct avec celui de liberté intérieure.

Car chacun comprendra que le désir d'indépendance de l'adolescent ou d'un peuple, aussi légitimes soient-ils, ne préjuge en rien de la qualité de la vie intérieure de ces différents acteurs, c'est-à-dire de vies intérieures dégagées de toute ignorance fâcheuse, de tout désir tyrannique, de tout facteur faisant obstacle à la lucidité des choix.

De même, l'actualité politique tant sur le plan intérieur qu'extérieur évoque fréquemment le problème du respect ou de la violation de certaines libertés et nous avons tendance de ce fait à assimiler la notion de liberté avec celle de liberté politique. Or, ce type de liberté renvoie au respect ou à la violation de ce qu'on appelle des droits. Devant le refus des médecins d'administrer la mort à un patient en fin de vie et qui la réclame pour mettre un terme à son calvaire éventuel, certains estimeront que ce patient ne dispose plus de la liberté de vivre ou de mourir et souligneront que cette liberté devrait exister et se traduire par un droit correspondant.

D'une manière générale, toutes les libertés dites politiques se traduisent par des droits précis : droit d'aller et venir sans autorisation préalable ; droit de se marier avec la personne consentante de son choix ; droit de constituer ou d'adhérer à des partis, des syndicats, des associations quelconques ; droit de participer à un culte religieux etc. La liberté politique ainsi conçue ne se confond ni avec la simple indépendance, ni encore moins avec l'idée de liberté intérieure.

En effet, le souci d'indépendance peut amener un sujet à s'opposer à un droit qui le contrarie. Par exemple, s'il est interdit de fumer dans les lieux publics et qu'il déroge à cette interdiction sous prétexte que cela l'empêche de vivre comme il l'entend, il fera certes preuve d'indépendance sans pour autant se soucier de la législation en vigueur et dont les motivations officielles consistent à préserver la santé publique et donc l'intérêt général et par là même la liberté du plus grand nombre, même si cela va à l'encontre de certains désirs particuliers.

De même, l'exercice des droits incarnant les libertés politiques ne nous assure en rien de l'existence et de la qualité de notre liberté intérieure. Dans le cadre d'une démocratie, la liberté de vote, la liberté de choisir ses représentants et donc des mesures collectives qui seront prises par ces derniers, ne préjuge en rien du fait que notre choix soit vraiment lucide et qu'il ne soit pas troublé par des passions incontrôlées, par le poids de traditions irrationnelles et non soumises à une réflexion critique sereine. A cet égard, le prisonnier politique, conscient de la légitimité et de la valeur de son combat, ne dispose certes pas de la liberté politique de ses concitoyens évoluant sans encombre à l'extérieur de la prison, mais il peut posséder une authentique liberté intérieure, l'éclairant sur la validité de ses choix, contrairement à nombre de ceux qui, à l'extérieur de la prison, disposent des droits politiques existants et de leur liberté d'action, sans pour autant exercer une réflexion critique les arrachant à d'éventuels préjugés ou à des passions irrationnelles.

II La liberté intérieure en question

L'idée de liberté intérieure suppose donc qu'un sujet conscient soit par essence capable de mettre à exécution les conclusions de délibérations assises sur une forme de savoir critique et lucide, l'éclairant sur son bien ou son intérêt véritables ou bien encore sur les exigences morales devant présider à son action. La liberté intérieure présuppose l'existence d'une faculté qu'on appelle la volonté, cette dernière n'incarnant pas un simple « vouloir » puisque de ce « vouloir » peut découler un « pouvoir » d'action. En somme, la conscience a le pouvoir de mobiliser les énergies nécessaires en vue d'atteindre les objectifs qu'elle s'est fixés. Or, ce sont précisément ces présupposés qui font question. Est-ce que ce pouvoir n'est pas qu'une apparence, une illusion ? Est-ce que l'on doit dire avec Freud que « la conscience règne mais ne gouverne pas » ? (en se fondant sur l'analogie avec les monarchies parlementaires où le souverain ne conserve qu'une fonction protocolaire pour l'essentiel).

1° La remise en cause radicale de l'idée même de liberté (L)

Ceux qui mettent en cause l'idée de liberté intérieure et donc celle d'un pouvoir propre à la conscience s'appuient sur le principe du déterminisme. De quoi s'agit-il ? Ce principe consiste à proclamer que rien ne survient sans cause et que les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisent les mêmes effets. Un être quelconque de notre univers, qu'il soit minéral, vivant, conscient se voit affecté par un certain nombre de déterminismes, c'est-à-dire par des causes ou des caractéristiques dont il n'est pas l'auteur et dont il n'est pas responsable. Spinoza proclame notamment que tous les êtres voient leur action déterminée par des causes précises et qu'à cet égard l'homme n'échappe pas à la règle : « L homme n'est pas un empire de liberté au sein d'un empire de nécessité ». Autrement dit l'homme n'est pas une exception dans la nature. Tous les êtres, y compris l'homme, et en conséquence les états conscients, sont soumis à des nécessités dans leur action et si on entend par « liberté » l'absence de nécessité, ce mot devient vide de sens.

Mais afin de bien saisir le sens de cette idée de déterminisme ou de nécessité causale, faut-il encore distinguer son emploi au sein de l'activité scientifique et l'usage qu'en font certains philosophes. Il va de soi que si l'on ne présuppose pas que les phénomènes de la nature sont déterminés par des causes précises et qui plus est, pour un même phénomène, toujours par les mêmes causes, aucune activité scientifique n'est possible ni même concevable.

Dès lors que le principe du déterminisme s'avère un des fondements de la science, cette dernière servant souvent à notre époque « d'argument d'autorité », c'est-à-dire d'argument incontestable et évident, l'affaire semble entendue : tous les phénomènes, y compris les phénomènes conscients, sont strictement déterminés et la notion même de liberté est vide de sens.

Mais les choses ne sont pas si simples. Il convient tout d'abord de délimiter avec rigueur l'usage que la science fait de ce principe et le sens exact qu'elle lui attribue. Prenons connaissance à cet effet des analyses du physicien du XX^e siècle Louis de Broglie dans « Continu et discontinu » : « La question du déterminisme ne se pose pas pour le physicien de la même façon que pour le philosophe. Le physicien n'a pas, en effet, à l'envisager sous son aspect général et métaphysique : il a à en chercher une définition précise dans le cadre des faits qu'il étudie. Or cette définition précise ne peut, nous semble-t-il, reposer que sur la possibilité d'une prévision rigoureuse des phénomènes à venir : pour le physicien, il y a déterminisme lorsque la connaissance d'un certain nombre de faits observés à l'instant présent ou aux instants antérieurs, jointe à la connaissance de certaines lois de la Nature, lui permet de prévoir rigoureusement que tel ou tel phénomène observable aura lieu à telle époque postérieure. Cette définition du déterminisme par la prévisibilité des phénomènes paraît la seule que le physicien puisse accepter parce qu'elle est la seule qui soit réellement vérifiable ».

Ce texte est à la fois riche, éclairant et difficile pour le néophyte. Essayons d'en dégager les idées clefs. Que nous dit de Broglie ? En premier lieu, que le principe du déterminisme n'est retenu par l'activité scientifique que dans l'exacte mesure où il est vérifiable. Ce principe n'est utilisé que dans les domaines de la réalité naturelle où il est vérifié expérimentalement. Il se trouve par exemple que la physique des particules élémentaires, c'est-à-dire la microphysique, n'est plus en mesure de vérifier la validité de ce principe au niveau de l'infiniment petit, puisqu'il est impossible de déterminer avec exactitude à la fois la position d'une particule et sa vitesse. Si on localise avec précision cette particule, il y a

indéterminisme sur son mouvement et inversement. Or, des expérimentations complexes ont établi, semble-t-il, notamment celle d'Aspect à Orsay, que cet indéterminisme n'était pas dû aux imperfections de nos systèmes de mesure mais à la nature elle-même.

En d'autres termes, le principe du déterminisme, qui permet de prévoir avec rigueur l'apparition et les paramètres physiques d'un phénomène donné, est un principe méthodologique et non un principe ontologique, c'est-à-dire un principe qui se prononce sur la nature des choses en général et qui généralise à tous les aspects de la nature les éléments de son énoncé. Ce n'est qu'un principe méthodologique, c'est-à-dire un principe qui n'est utilisé que pour les aspects de la réalité naturelle où il se voit confirmé par l'expérimentation.

Remarquons en second lieu que par définition, ce principe, dans les domaines où il a un sens expérimental, où il est vérifiable, ne peut s'appliquer qu'aux phénomènes qui se répètent, c'est-à-dire aux phénomènes généraux de la nature et qui par là même font l'objet de relations mesurables constantes et donc de ce qu'on appelle « lois de la nature » : Si je chauffe une barre de fer, je prévois, en fonction de la température et de l'apport d'énergie qui en résulte, qu'elle va se dilater et de combien.

En revanche, qu'en ce jour et en ce moment précis, telle personne soumette à échauffement une barre de fer correspond à un événement non susceptible par essence de se répéter, puisque chaque événement de l'écoulement du temps est unique et ses caractéristiques singulières. Comme le proclamait Héraclite, « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ». En conséquence, le principe méthodologique du déterminisme scientifique ne peut s'appliquer aux événements dans ce qu'ils ont d'uniques puisque ces derniers ne découlent sur ce plan d'aucune loi générale de la nature et qu'ils échappent par là même à une prévisibilité rigoureuse quant à leur apparition et aux paramètres singuliers qui les caractérisent.

Si nous faisons le bilan de ces analyses, il est donc clair qu'il n'est pas légitime de s'abriter derrière les pratiques et l'autorité de la science pour affirmer que la liberté est une impossibilité, qu'il n'y a que de la nécessité au sein de la nature, que n'importe quel fait ou événement sont strictement déterminés, en somme que la contingence, c'est-à-dire la possibilité pour un fait ou un événement quelconques d'être précisément autres ou différents de ce qu'ils ont été effectivement, n'est qu'une apparence, dont la source est notre ignorance de l'ensemble des causes d'où ils découlent nécessairement.

Or, c'est précisément ce que fait le physicien philosophe du XIX^e siècle Laplace lorsqu'il s'appuie dans l'« Essai philosophique sur les probabilités » sur le principe du déterminisme scientifique pour le généraliser à l'ensemble des événements singuliers et en faire un principe non pas simplement méthodologique mais un postulat métaphysique - c'est-à-dire une affirmation posée comme vraie sans être en mesure de la prouver - censé nous dévoiler la nature profonde des choses. «*Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux*».

Dans cette perspective, il est clair que la liberté est une idée vide de sens et que le moindre évènement, les faits les plus anecdotiques, les infimes détails de l'univers ne font que manifester une implacable nécessité, prévisible dans son déroulement par une hypothétique intelligence infinie. Cependant, il convient de faire clairement le départ entre le déterminisme absolu et le fatalisme antique. Comme on le sait, quoi que fasse Œdipe, ce dernier est condamné par les dieux à tuer son père et à épouser sa mère. Mais le déterminisme de Laplace n'est fondé que sur le seul enchaînement de causes matérielles aveugles alors que le fatalisme antique est une conception surnaturelle qui voit les dieux tirer les ficelles sans que les hommes n'y puissent rien.

De même, l'idée familière de « destin » se distingue-t-elle des deux précédentes. Car, comme nous le verrons, le destin est un concept religieux mis en avant par la plupart des religions monothéistes, religions qui proclament la responsabilité et donc la liberté des hommes. En conséquence, le destin renvoie à une idée de vocation, c'est-à-dire à un projet divin formé pour chacun d'entre nous, étant entendu que les sujets demeurent libres de l'assumer, de l'ignorer, de le refuser.

2° La remise en cause du seul libre-arbitre (L, ES, S, Tech.)

Les conceptions développées par Laplace ruinent donc toute idée de liberté intérieure. Tous les phénomènes de la nature, y compris les phénomènes conscients, se voient strictement déterminés par une infinité de causes qui donnent à chacun de nos choix un caractère de nécessité qui nous échappe, précisément par ignorance inévitable de la totalité des causes en question. En somme, l'impression de liberté intérieure est une illusion créée par la conscience, illusion dont la source est notre incapacité à connaître l'ensemble des causes qui nous font agir.

Cependant, certaines conceptions philosophiques s'avèrent plus subtiles dans la mesure où, tout en niant l'idée de libre-arbitre et du pouvoir d'une supposée volonté, maintiennent la possibilité de la liberté. Nous savons déjà qu'il est pertinent de distinguer libre-arbitre et liberté authentique. Pour savoir si un sujet est libre, faut-il déjà connaître les objectifs qu'il désire et qu'il poursuit. Chacun admet en général que tout homme désire faire son bien, et qu'il ne fait son mal que par ignorance. En conséquence si un sujet quelconque fait son bien, il fait ce qu'il désire profondément et donc il est libre. Toute la question est alors de savoir s'il est possible d'envisager la liberté ainsi entendue tout en niant l'existence du libre-arbitre.

C'est précisément cette conception que soutient Spinoza dans sa célèbre « Lettre à Schuller » où il conduit une critique sans concession de l'idée de libre-arbitre : « *Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, sache et pense qu'elle fait tout l'effort possible pour continuer de se mouvoir. Cette pierre, assurément, puisqu'elle n'est consciente que de son effort, et qu'elle n'est pas indifférente, croira être libre et ne persévérer dans son mouvement que par la seule raison qu'elle le désire. Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs actes et ignorants des causes qui les déterminent. C'est ainsi qu'un enfant croit désirer librement le lait, et un jeune garçon irrité vouloir se venger s'il est irrité, mais fuir s'il est craintif. Un ivrogne croit dire par une décision libre ce qu'ensuite il aurait voulu taire. De même un dément, un bavard, et de nombreux cas de ce genre croient agir par une libre décision de leur esprit, et non pas portés par une impulsion. Et, comme ce préjugé est inné en tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas facilement.*

L'expérience nous apprend assez qu'il n'est rien dont les hommes soient moins capables que de modérer leurs passions, et que, souvent, aux prises avec des passions contraires, ils voient le meilleur et font le pire : ils se croient libres cependant... ».

Doit-on en conclure que Spinoza, comme Laplace, nie toute possibilité de liberté ? Sûrement pas. Nous savons déjà qu'il ne faut pas confondre libre-arbitre et liberté authentique. Cette dernière suppose que le sujet soit en mesure de faire ce qu'il veut profondément, à savoir son bien. Il convient donc de connaître véritablement quel est son bien. La liberté intérieure authentique est donc fondée sur une forme de connaissance.

A cet égard, Spinoza rejoint les conclusions de Socrate selon lesquelles « nul n'est méchant volontairement », c'est-à-dire nul ne fait le mal et son mal volontairement. Car nous sommes irrésistiblement attirés par notre bien au même titre que la limaille de fer semble irrésistiblement attirée par l'aimant. En faisant notre bien, nous faisons également le bien de la Cité, puisque notre bien et le bien de la Cité découlent tous deux des prescriptions de la raison, celle qui nous éclaire sur ce que nous devons faire afin d'être raisonnable et d'échapper à la tyrannie des désirs illusoire.

Mais alors, qu'est-ce qui conduit Spinoza à nier l'existence du libre-arbitre et par la même occasion de la volonté ? Spinoza considère que le moteur de l'action humaine comme d'ailleurs du monde animal, c'est le désir. Le sujet conscient ne dispose pas d'un pouvoir propre, au-dessus du désir et pouvant éventuellement maîtriser ce dernier. Seul un désir supérieur au premier peut maîtriser un désir. Si un consommateur invétéré de tabac cesse de fumer, ce n'est pas parce qu'il a fait appel à une volonté mythique, mais c'est seulement dans la mesure où son désir de santé après informations médicales alarmantes aura raison du désir de fumer.

C'est d'ailleurs précisément parce que l'homme désire son bien et que ce désir est le plus puissant, que lorsque son désir est éclairé par la connaissance de son bien, l'énergie mobilisée par ce désir informé le portera irrésistiblement vers ce bien. Ce faisant, le sujet est alors pleinement libre puisqu'il est en mesure de faire ce qu'il veut, c'est-à-dire son bien.

La liberté en question n'a donc aucun rapport avec le simple libre-arbitre, censé pouvoir se situer au-dessus du désir et éventuellement le maîtriser. Le libre-arbitre et la volonté qui en est l'expression directe sont des illusions selon cet auteur. En somme, la conscience ne dispose pas du pouvoir d'accepter ou de refuser une action quelconque par exemple sans qu'une raison déterminante ne la pousse à le faire. Sinon, l'homme serait une exception dans la nature. Or, l'homme est soumis aux lois de la nature et notamment aux lois de sa nature et donc aux rapports de force entre les désirs qui naissent en lui.

La négation du libre-arbitre se retrouve avec vigueur notamment chez Nietzsche. L'analyse qu'il nous propose dans cet extrait de son ouvrage « Le Crépuscule des idoles » est intéressante car elle met à mal un préjugé fort répandu et qui veut que le fidèle d'une religion donnée ne dispose d'aucune liberté, son destin, ses actions, ses projets étant tout entiers dans les mains de son Dieu. Nietzsche souligne dans ce passage que le libre-arbitre est au contraire une invention des religions, puisque le croyant doit être responsable de ses actes et éventuellement punissable pour ses mauvaises actions. « *Erreur du libre-arbitre- Il ne nous reste aujourd'hui plus aucune espèce de compassion avec l'idée du « libre-arbitre » : nous savons trop bien ce que c'est -le tour de force théologique le plus mal famé qu'il y ait, pour rendre l'humanité « responsable » à la façon des théologiens, ce qui veut dire : pour rendre*

l'humanité dépendante des théologiens...*Je ne fais que donner ici la psychologie de cette tendance à vouloir rendre responsable. – Partout où l'on cherche des responsabilités, c'est généralement l'instinct de punir et de juger qui est à l'œuvre. On a dégagé le devenir de son innocence lorsque l'on ramène un état de fait quelconque à la volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité : la doctrine de la volonté a été principalement inventée à fin de punir, c'est-à-dire avec l'intention de trouver coupable.*

...Les hommes ont été considérés comme « libres », pour pouvoir être jugés et punis, pour être coupables : par conséquent toute action devait être regardée comme voulue, l'origine de toute action comme se trouvant dans la conscience...

Aujourd'hui que nous sommes entrés dans le courant contraire, alors que nous autres immoralistes cherchons, de toutes nos forces, à faire disparaître de nouveau du monde l'idée de culpabilité et de punition, ainsi qu'à en nettoyer la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les sanctions sociales, il y a plus à nos yeux d'opposition plus radicale que celle des théologiens qui continuent, par l'idée du « monde moral », à infester l'innocence du devenir, avec le « péché » et la « peine ». Le christianisme est une métaphysique du bourreau... ».

A certains égards, Nietzsche reprend donc les analyses de Spinoza mais en évacuant toute idée normative, c'est-à-dire toute idée d'un bien idéal que l'homme devrait poursuivre Car le devenir est « innocent », étranger aux idées de « bien » et de « mal ». C'est peut-être pour cela qu'il change de vocabulaire en évoquant en lieu et place du désir comme moteur de l'action ce qu'il appelle la « volonté de puissance ». Cette dernière renvoie à cette force aveugle qui habite tout vivant et qui le pousse à vivre et si possible à vivre avec le plus de force possible. Cette « volonté de puissance » est inégale selon les individus. Elle est d'autant plus forte qu'elle n'est plus entravée par le besoin d'obéir à des valeurs morales, à des supposées vérités ou normes prescrivant ce que nous devons faire et nous fixant par là même des limites. Lorsque c'est le cas cette « volonté de puissance » est dite « faible » ou anémiée. Au contraire, lorsqu'elle est libérée de toutes ces entraves, elle est dite « forte » et permet à l'individu d'être pleinement libre. Mais il ne s'agit en rien d'un choix où un libre-arbitre hypothétique entrerait en ligne de compte. Ces deux types de « volonté » expriment des besoins auquel l'individu se voit soumis : « Deviens ce que tu es » proclame Nietzsche, reprenant cette formule d'un auteur antique, Pindare. Mais Nietzsche identifie ici la liberté avec l'expansion sans entraves de cette volonté de vie qui nous habite. La liberté n'est plus une affaire de connaissance du « bien » mais de la nature de nos besoins et en conséquence de la qualité de notre « volonté de puissance ».

III La proclamation de la liberté radicale

Les conceptions de la liberté qui précèdent laisseront bon nombre de lecteurs insatisfaits. Car s'il faut, selon Spinoza, pour que le sujet soit libre, que le moteur de l'action humaine, à savoir le désir, soit traversé par la connaissance du bien de telle sorte que ce désir devienne désir du bien en question, il n'en reste pas moins vrai que ce n'est pas le sujet qui fait le choix volontaire d'acquiescer cette connaissance et donc d'être habité par un désir qui le libère de tout autre choix, illusoire par définition. Mais en fin de compte il semble que ce ne soit qu'à l'issue d'un concours heureux de circonstances sur lequel le sujet ne possède aucune prise volontaire que le désir devienne désir du bien et en conséquence expression d'une authentique liberté.

Il en va de même dans le cadre des conceptions de Nietzsche. Le sujet ne choisit pas la « volonté de puissance » qui l'habite. Il ne choisit pas les besoins qui sous-tendent cette « volonté de puissance ». Nous sommes à vrai dire très proche des conceptions de Calliclès, même si cette interprétation chagrine les disciples de Nietzsche, selon lesquelles il y a, parmi les humains, une élite capable d'assumer la vie et ses désirs sans retenue et un immense troupeau de « faibles » inapte à faire de même et qui, afin de se justifier, invente la morale pour culpabiliser les « forts » et si possible les empêcher d'étaler leur puissance, celle-là même que les « faibles » envient secrètement. Là encore, l'exercice de la liberté ne résulte pas d'un choix volontaire. Tout sujet est condamné à « devenir ce qu'il est ».

Il nous faut donc examiner les conceptions qui soutiennent l'existence d'une liberté dont le sujet est pleinement responsable.

1° Le déterminisme ne ruine pas l'idée de liberté (L)

Le problème de la liberté dans le cadre des sciences humaines

Rappelons que le principe du déterminisme selon lequel tout phénomène possède une cause et que les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisent les mêmes effets, est un principe méthodologique sans lequel aucune activité scientifique n'est envisageable mais aussi, dans sa forme extrême, une conception métaphysique visant à ruiner toute idée de liberté. Intéressons-nous donc en premier lieu aux considérations de spécialistes des sciences humaines à propos des relations entretenues entre l'idée de déterminisme et l'idée de liberté.

C'est ainsi que le sociologue français Bourdieu (XX^e siècle) souligne que le déterminisme, loin de conduire à nier l'idée de liberté, permet au contraire d'en souligner le caractère incontournable. Tout être humain est en effet soumis depuis sa naissance à de multiples déterminismes de nature différente, déterminismes sociaux, éducatifs, psychologiques, etc. Or, il va de soi qu'au cours de sa vie et en particulier au cours de son éducation, un individu reçoit des influences diverses et même contradictaires. Il se voit donc acculé à faire des choix parmi ces influences contradictoires et par là même est appelé à construire les éléments de sa propre personnalité. C'est par le jeu des déterminismes que la liberté du sujet est amenée à prendre forme.

Les théories de l'inconscient psychique élaborées par Freud semblent au premier abord ruiner l'idée de liberté. Dans « Psychopathologie de la vie quotidienne », Freud la remet en cause sans équivoque : *« On sait que beaucoup de personnes invoquent à l'encontre d'un déterminisme psychique absolu, leur conviction intime de l'existence d'un libre-arbitre. Cette conviction refuse de s'incliner devant la croyance au déterminisme. Comme tous les sentiments normaux, elle doit être justifiée par certaines raisons. Je crois cependant avoir remarqué qu'elle ne se manifeste pas dans les grandes et importantes décisions ; dans ces occasions, on éprouve plutôt le sentiment d'une contrainte psychique, et on en convient : « j'en suis là ; je ne puis faire autrement ». Lorsqu'il s'agit, au contraire, de résolutions insignifiantes, indifférentes, on affirme volontiers qu'on aurait pu tout aussi bien se décider autrement, qu'on a agi librement, qu'on a accompli un acte de volonté non motivé. Nos analyses ont montré qu'il n'est pas nécessaire de contester la légitimité de la conviction concernant l'existence du libre-arbitre ; La distinction entre la motivation consciente et la motivation inconsciente une fois établie, notre conviction nous apprend seulement que la motivation consciente ne s'étend pas à toutes nos décisions motrices. Le chef ne se soucie pas des détails. Mais ce qui reste non motivé d'un côté, reçoit ses motifs d'une autre source, de*

l'inconscient, et il en résulte que le déterminisme psychique apparaît sans solution de continuité ».

A vrai dire, Freud condamne l'idée de libre-arbitre. Il rejoint tout à fait Spinoza en affirmant que cette idée est une illusion suscitée par la conscience et qui provient du fait que nous ignorons les causes qui agissent sur nous. En l'occurrence, les causes en question sont pour l'essentiel de nature inconsciente et à ce titre inaccessibles au sujet conscient. C'est à ce titre que Freud peut affirmer que « le déterminisme psychique apparaît sans solution de continuité », c'est-à-dire constitue une chaîne continue, sans interruption, de causes, puisque aux nécessités clairement identifiables et conscientes- lors de grandes décisions notamment- viennent s'ajouter les déterminismes inconscients qui par essence, nous échappent.

Pourtant, si on prend en considération l'ensemble des écrits de Freud, cette proclamation du « déterminisme psychique absolu » ne va pas de soi. Voici ce qu'il écrit dans « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci » : *« ...même en possession de la plus ample documentation historique et du maniement certain de tous les mécanismes psychiques, l'investigation psychanalytique...resterait impuissante à rendre compte de la nécessité qui commanda à un être de devenir ce qu'il fut et de ne devenir rien d'autre. Nous avons déjà dû admettre que, chez Léonard de Vinci, le hasard de sa naissance illégitime et l'excessive tendresse de sa mère exercèrent l'influence la plus décisive sur la formation de son caractère et sur sa destinée, le refoulement survenu après cette phase d'enfance ayant conditionné et la sublimation de la libido en soif de savoir et l'inactivité sexuelle de toute sa vie. Mais ce refoulement, après les premières satisfactions érotiques de l'enfance, aurait pu ne pas avoir lieu ; il n'aurait peut-être pas eu lieu chez un autre individu ou eût pu avoir bien moins d'amplitude. Il nous faut reconnaître ici une marge de liberté que la psychanalyse reste impuissante à réduire. De même, le résultat de cette poussée de refoulement ne peut être considéré comme le seul possible. Une autre personne n'aurait sans doute pas réussi à soustraire la plus grande partie de sa libido au refoulement, par la sublimation en soif de savoir. Soumise aux mêmes influences que Léonard, elle aurait subi soit un durable préjudice du travail de la pensée, soit une prédisposition indomptable à la névrose obsessionnelle. La psychanalyse reste donc impuissante à expliquer ces deux particularités de Léonard : sa tendance extrême au refoulement des pulsions et son extraordinaire capacité à la sublimation des pulsions primitives ».*

Ce texte, contrairement au précédent, conduit donc à « reconnaître une marge de liberté que la psychanalyse reste impuissante à réduire » et, soulignons-le, non pas sur des aspects anecdotiques ou secondaires de notre vie psychologique mais sur des orientations fondamentales de notre personnalité. D'ailleurs, nous avons déjà signalé que la frontière entre la vie psychologique normale et la pathologie mentale résidait précisément pour Freud dans la perte de la liberté intérieure, absence traduite par l'expression « C'est plus fort que moi ».

Ainsi, comme nous pouvons le constater, de grands noms des sciences humaines, Bourdieu et Freud notamment, tout en donnant toute leur place aux déterminismes qui nous affectent, ne nient pas pour autant la liberté humaine. Bien entendu, ces conclusions purement empiriques, issues de leurs travaux expérimentaux, ne troubleraient guère les tenants philosophiques du déterminisme absolu comme Laplace ; ce dernier aurait pu faire observer en effet que cette liberté conservée n'est qu'apparente, car assise sur l'ignorance de la totalité des causes qui agit sur nous.

Loi morale et liberté

L'activité scientifique ne propose donc pas, par elle-même, de réponse assurée au problème de la liberté. Tournons-nous en conséquence vers les analyses proprement philosophiques en la matière. Kant est certainement le penseur qui a réfléchi de la manière la plus approfondie sur cette question des rapports entre le principe du déterminisme et la liberté humaine. Avant de rappeler les grandes lignes de sa conception, prenons connaissance de ce qu'il écrit dans « La Critique de la raison pratique » à ce sujet : « *Supposons que quelqu'un prétende ne pouvoir résister à son penchant au plaisir, lorsque l'objet aimé et l'occasion se présentent ; est-ce que, si l'on avait dressé un gibet devant la maison où il trouve cette occasion, pour l'y attacher immédiatement après qu'il aurait satisfait son désir, il lui serait encore impossible d'y résister ? Il n'est pas difficile de deviner ce qu'il répondrait. Mais si son prince lui ordonnait, sous peine de mort, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre au moyen d'un prétexte plausible, il tiendrait comme possible de vaincre en pareil cas son amour de la vie, si grand qu'il puisse être. S'il le ferait ou non, c'est ce qu'il n'osera peut-être pas décider, mais que cela lui soit possible, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il peut faire quelque chose, parce qu'il a conscience qu'il doit le faire, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté qui, sans la loi morale, lui serait demeurée inconnue* ».

Ce texte contient deux affirmations essentielles : le sentiment que nous avons parfois de ne pouvoir résister à satisfaire un plaisir ne semble pas fondé puisque l'attachement à la vie nous amènerait sans hésitation à y renoncer, si nous devons payer de notre vie cette satisfaction. Mais cet argument ne fait à vrai dire que reprendre les analyses de Spinoza sur les rapports de force entre les désirs et à cet égard il va de soi que le désir de vivre est incontestablement le désir le plus fort de tous.

Seulement, Kant ajoute une idée nouvelle : ce désir de vie, le plus puissant de tous, pourrait lui-même se voir surmonté afin d'honorer des valeurs morales auxquelles nous sommes fortement attachés. Spontanément, la possibilité de sacrifier notre vie afin de s'y conformer nous vient à l'esprit. Est-ce une pure illusion ? Empiriquement, les témoignages validant cette possibilité ne manquent pas. Le résistant qui, disposant de toutes ses ressources mentales mais ayant peur de trahir les siens sous la torture, se donne délibérément la mort au service d'une cause qu'il considère comme supérieure à sa vie individuelle, en est un exemple éloquent. Supposons, pour faire bonne mesure, que ce résistant soit athée et donc qu'il n'attende rien d'un éventuel au-delà et on comprendra encore mieux l'étendue et la valeur de son sacrifice.

Mais là encore, l'exemple et donc les faits n'ont rien de décisifs en matière de preuve. Les faits ne sont jamais des preuves et tout dépend de l'interprétation qu'on leur donne. Après tout, ce qui est possible pour tel ou tel résistant ne l'est pas forcément pour moi. L'ensemble des causes qui a joué sur lui, notamment son histoire, sa mémoire, la profondeur de ses convictions, la nature de ses émotions etc. est de nature différente de l'ensemble des causes qui aurait joué sur ma personne. Bref, cet exemple n'est toujours pas un argument décisif et généralisable en faveur de la liberté humaine mais tout au contraire peut permettre d'illustrer l'influence décisive des déterminismes.

Quels sont alors les arguments de Kant autorisant précisément une telle généralisation de la liberté humaine en dépit des déterminismes qui nous affectent ? Pour notre part, nous mettrons en lumière deux idées clefs. En premier lieu, Kant considère à sa manière que le

principe du déterminisme est purement une exigence méthodologique qui ne nous donne aucune indication à propos de la nature intime du réel. Plus précisément, cette exigence méthodologique découle de la nature de notre pensée. Les caractéristiques de la pensée humaine s'avèrent telles que je ne puis étudier et comprendre le réel qui s'offre à mon investigation qu'en utilisant, notamment, ce principe.

En second lieu, nous constatons que l'homme est sans doute le seul être connu qui a le sens du devoir moral. Une voix intérieure lui commande -ou lui interdit- d'accomplir telle ou telle action. Cette voix intérieure est celle de cette faculté commune à tous les hommes, à savoir la raison et en l'occurrence la raison « pratique » puisque c'est l'aspect de la raison qui éclaire notre action.

Cette raison pratique nous donne un ordre. Elle nous dit « Tu dois » faire ceci. Rappelons qu'il s'agit d'un ordre car elle s'adresse à notre sensibilité, à notre être de chair et de sang, qui résiste à cette injonction contraire à nos intérêts immédiats et égoïstes. Or, remarque Kant, il serait absurde que le sujet ne puisse obéir ou désobéir à cet ordre issu de sa raison naturelle. « Tu dois donc tu peux ». La conscience du devoir moral nous conduit à postuler, c'est-à-dire à poser comme vrai sans pouvoir le démontrer, la liberté intérieure du sujet. Le sens du devoir exige, d'un point de vue rationnel, que le sujet soit libre.

Comment cela est-il possible alors que je ne puis comprendre l'action humaine d'un point de vue scientifique qu'en prenant en considération les déterminismes qui m'affectent ? A vrai dire la science, dans son investigation de l'homme, doit le considérer comme un être naturel quelconque. Mais précisément, le sens du devoir moral me révèle que l'homme n'est pas seulement cela. La conscience du devoir moral arrache l'homme à la simple sphère de la nature et lui révèle un aspect de sa nature intime au-delà des apparences. Contrairement à ce que prétendait Spinoza, l'homme est une exception dans la nature. La liberté intérieure ne fait plus question. C'est une exigence incontournable de la raison pratique ou de la raison morale.

2° Le libre-arbitre est une évidence et la liberté une libération (L, ES, S, Tech.)

Le libre-arbitre est infini

Dès l'Antiquité, le philosophe matérialiste Epicure soutient l'évidence de ce que nous appelons aujourd'hui le libre-arbitre. C'est une expérience permanente que nous pouvons faire. Si je veux lever le bras, je lève le bras. D'ailleurs, c'est en se fondant sur ce constat qu'Epicure en tire des conclusions quant à la nature intime de la matière. Cette dernière est nécessairement composée de parties insécables appelées atomes, sans quoi la matière infiniment divisible se dissoudrait de proche en proche dans le néant, et l'évidence de la liberté humaine n'est possible que si les mouvements de ces atomes sont pour partie contingents, c'est-à-dire non nécessaires et à ce titre gouvernés par le hasard.

Le libre-arbitre est également une évidence pour Descartes. Le sujet fait l'expérience d'une volonté sans borne comme il le proclame dans les « Méditations métaphysiques ». D'ailleurs, cette volonté dont la puissance d'agir ou non, d'affirmer ou de nier, se révèle sans limite, témoigne que nous sommes bien « créés à l'image de Dieu ». Certes, notre faculté de comprendre, c'est-à-dire notre entendement, est limitée. Là encore, je fais l'expérience de mon incapacité à saisir tous les mystères de l'Être, de la réalité qui s'offre à moi. Si ce n'était pas le cas, il n'y aurait plus besoin de croire, d'avoir recours à la foi religieuse, il suffirait de savoir. Néanmoins, dans les domaines où mon entendement fait la preuve de ses

compétences, lorsque par exemple je dis « 3 et 2 font 5 », je pense comme Dieu pense, pour reprendre une expression d'un des disciples de Descartes, à savoir Malebranche (XVII^e siècle).

En revanche, la volonté qui est en moi, c'est-à-dire cette puissance illimitée d'agir ou de ne pas agir, d'affirmer ou de nier, apparaît infinie par nature. Certes, cette volonté n'est pas l'égale de celle de Dieu. Ce n'est pas elle qui a créé le monde ainsi que les vérités que mon entendement découvre, comme les vérités mathématiques par exemple, mais pour les actions ou les pensées pour lesquelles elle peut s'appliquer, elle s'avère de même nature que la volonté divine, à savoir infinie ou toute-puissante.

Cependant, cette volonté infinie, source d'un libre-arbitre absolu, ne doit pas se confondre avec la liberté authentique. Descartes précise dans le « Discours de la Méthode » « qu'il suffit de bien juger pour bien faire ». En somme, à l'image des grands auteurs antiques, Descartes fait de la connaissance de mon bien la source d'une authentique liberté puisque c'est cette connaissance qui me permet de réaliser ce que je veux vraiment. Cela le conduit logiquement à affirmer « que la liberté d'indifférence est le plus bas degré de la liberté », puisque cette indifférence n'est jamais que le témoignage d'une ignorance, et qui plus est, d'une ignorance qui le plus souvent s'ignore elle-même, à propos du choix que je devrais effectuer pour servir au mieux ou au moins mal, mon bien.

Comment s'articulent alors le libre-arbitre sans limite qui m'habite et la recherche de mon bien, fondement d'une liberté authentique ? Descartes est conduit à cet égard à soutenir un point de vue original par rapport aux auteurs antiques ou bien à son contemporain Spinoza. Influencé par la pensée chrétienne, Descartes semble faire du « bien » et du « mal » deux options qui s'offrent à mon libre choix. Il ne suffit pas que je connaisse le bien pour le réaliser par le fait même. Je ne suis pas irrésistiblement attiré par le « bien » comme la limaille de fer l'est par l'aimant. Faut-il encore que j'adhère volontairement à ce bien, que je fixe mon attention sur lui, bref que je mobilise mon libre-arbitre en sa faveur. La capacité à résister à la connaissance du « bien » souligne, si besoin était, la toute-puissance de la volonté et du libre-arbitre.

La liberté est une libération

Descartes ne s'en tient pas à faire de la liberté authentique une simple affaire de connaissance de mon bien. Cette liberté requiert, pour être effective, une action sur le monde. La liberté ne relève pas que de la contemplation d'une vérité mais aussi et peut-être surtout de l'action que le sujet pourra exercer sur la nature et sa propre nature afin de réaliser ses objectifs. C'est en ce sens que Descartes nous invite à devenir comme « maître et possesseur » de la nature. La liberté authentique requiert certes la connaissance du bien mais aussi la volonté de surmonter les contraintes qui s'opposent à la réalisation effective de ce bien. La liberté est une libération, c'est-à-dire une conquête progressive par rapport à ce qui lui fait obstacle.

En effet, nul n'ignore que l'homme n'est pas qu'un esprit qui exerce ses capacités intellectuelles et qui met en œuvre les conclusions de ces dernières un peu comme un décret du muphti (le muphti est un interprète officiel de la foi musulmane). L'homme est un être de chair et de sang. Il a un corps. Ce dernier est le siège de phénomènes physiologiques qu'il ne maîtrise pas : je rougis, je blêmis, j'éprouve des battements de cœur, je tremble, j'ai une « boule à l'estomac » etc. Et ce, en fonction des émotions qui m'habitent, des passions ou

des désirs qui m'envahissent. Si j'ai peur, je ne peux pas décréter que je n'ai pas peur, même si mon entendement m'indique que cette peur n'est pas justifiée, qu'elle est irrationnelle. Au mieux, je peux la masquer, mais non la supprimer.

Cela signifie-t-il que le sujet demeure impuissant face à de tels tourments ou obstacles ? Sûrement pas. Si je veux vaincre ces derniers, il me faut connaître et utiliser les lois de la nature et en l'occurrence de ma propre nature. En vue d'étayer sa thèse, Descartes s'appuie sur les comportements contre-nature qu'il est possible d'obtenir sur l'animal et ce, par pur conditionnement. Les numéros de cirque en témoignent amplement. Nous savons par exemple que les félins ont peur naturellement du feu. Or, un dompteur peut les amener à sauter dans un cercle de feu, moyennant récompense sous forme de nourriture.

Mais prenons directement connaissance de ce que Descartes écrit à ce propos dans « Les Passions de l'âme » : « ...*on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, et non pas comme en nous, les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants (Ou chiens d'arrêt) en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à regarder ses passions ; car, puisque'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et les conduire ».*

Ce texte indique clairement que le conditionnement chez l'animal, l'éducation chez les hommes, peuvent permettre de modifier nos comportements naturels ou spontanés. Un enfant, porté à être émotif par nature et ce, parce que ses réactions métaboliques sont telles qu'il réagit fortement aux événements qui l'affectent, peut être amené, par ses éducateurs, à surmonter systématiquement ses peurs par exemple et à devenir un enfant courageux voire téméraire.

Cela ne signifie pas qu'intérieurement il n'aura plus peur. Cela signifie qu'il trouvera en toutes occasions les moyens de vaincre cette peur. Comment ce phénomène de maîtrise de soi est-il possible ? Nous le savons, il ne suffit pas de décider d'être courageux. L'esprit reste ici impuissant à changer l'ordre des choses. Si nous voyons un enfant se noyer dans un courant tumultueux, nous aurons naturellement peur de nous jeter à l'eau pour aller le sauver. Comment faire alors pour, non pas supprimer cette peur, puisque cela est impossible, mais pour faire en sorte que cette peur ne paralyse pas notre action ?

Descartes nous propose une réponse que tout un chacun a pu sans doute expérimenter à un moment ou un autre de son existence. Nous allons tenter de surmonter cette peur, cette émotion qui nous envahit, à l'aide d'une autre émotion. C'est ainsi que nous allons nous représenter la honte qui serait la nôtre de ne rien faire pour sauver cet enfant. L'amour-propre qui s'ensuit va susciter une émotion, qui, à défaut de supprimer la peur, va prendre le dessus sur elle et l'empêcher de paralyser notre action. Nous continuons à avoir peur mais l'amour-propre nous pousse à nous jeter à l'eau. Nous parvenons ainsi à nos fins, non en prononçant

un ordre purement intellectuel vis-à-vis de nous-mêmes, mais en jouant avec nos passions, en neutralisant une passion par une autre passion.

Certes, ce type d'analyse semble présenter des faiblesses : rien n'indique que la deuxième passion puisse prendre nécessairement le dessus sur la première, excepté si on suppose qu'une longue habitude nous y a préparé. D'ailleurs, Spinoza pourrait arguer que l'amour-propre ne surmonte la peur que lorsque le premier s'avère naturellement supérieur à la seconde et non grâce à la stratégie volontaire décrite par Descartes. A plus forte raison, Laplace reprendrait son schéma de raisonnement pour rendre compte d'un choix quelconque, en invoquant l'infinité des causes qui jouent sur nous et dont nous ignorons la nature exacte.

Cependant, les conceptions soutenues par Descartes ne manquent pas d'originalité en proclamant en premier lieu la toute-puissance du libre-arbitre, capable de résister même à notre bien, en reprenant les conceptions classiques selon lesquelles la liberté authentique requiert la prise de conscience et le choix de ce bien, mais aussi en ajoutant que la liberté est en fin de compte une conquête faisant appel à la connaissance des lois de la nature et de notre nature. Comme nous pouvons le constater, la proclamation du libre-arbitre ne présente aucun caractère naïf car sa toute-puissance doit tenir compte des lois de la nature et son exercice ne se confond nullement avec une authentique liberté. Néanmoins, la connaissance de notre bien s'avère nécessaire mais pas suffisante. L'exercice du libre-arbitre d'une part, la libération nécessaire par rapport aux contraintes naturelles qui pèsent sur nous d'autre part, tels sont les deux compléments incontournables à la connaissance du bien afin que la liberté humaine soit pleine et entière.

3° « Nous sommes condamnés à la liberté » (L, ES, S, Tech.)

Il s'agit là d'une célèbre proclamation de JP Sartre (XX^e siècle), qui séduit ou hérisse, ces deux réactions opposées relevant le plus souvent d'une profonde méprise sur son sens exact. Pour mieux comprendre ce que veut dire Sartre par cette formule, il convient de rappeler que ce dernier se situe au sein d'une tradition philosophique qui accorde à la conscience une place centrale et en conséquence des pouvoirs exceptionnels. Contrairement à Spinoza ou Nietzsche par exemple, cette tradition, dans la lignée de Descartes, considère que la conscience introduit au sein de l'Être une nouvelle dimension pourvue de propriétés spécifiques et nouvelles, faisant de l'homme un être à part dans la nature. Ajoutons, afin de compléter cette analyse, que nous pourrions nous appuyer sur les théories de l'évolution de Darwin en rappelant que la sélection naturelle ne retient que les caractères apportant un avantage adaptatif et donc que l'émergence et le développement de la conscience relèvent vraisemblablement de cette logique. La conscience apporte sans doute quelque chose de nouveau et de décisif dans le processus évolutif des êtres vivants.

JP Sartre reprend à son compte les analyses de Hegel que l'on peut trouver notamment dans « Propédeutique philosophique » : « *On dit volontiers : ma volonté a été déterminée par ces mobiles, circonstances, excitations et impulsions. La formule implique d'emblée que je me sois ici comporté de façon passive. Mais, en vérité, mon comportement n'a pas été seulement passif ; il a été actif aussi, et de façon essentielle, car c'est ma volonté qui a assumé telles circonstances à titre de mobiles, qui les fait valoir comme mobiles. Il n'est ici aucune place pour la relation de causalité. Les circonstances ne jouent point le rôle de causes et ma volonté n'est pas l'effet de ces circonstances. La relation causale implique que ce qui est contenu dans la cause s'ensuive nécessairement. Mais en tant que réflexion, je puis dépasser toute détermination posée par les circonstances. Dans la mesure où l'homme allègue qu'il a*

été entraîné par des circonstances, des excitations, etc., il entend par là rejeter, pour ainsi dire, hors de lui-même sa propre conduite, mais ainsi il se réduit tout simplement à l'état d'être non libre ou naturel, alors que sa conduite, en vérité, est toujours sienne, non celle d'un autre ni l'effet de quelque chose qui existe hors de lui. Les circonstances ou mobiles n'ont jamais sur l'homme que le pouvoir qu'il leur accorde lui-même ».

« Ma volonté n'est pas l'effet des circonstances », telle est sans doute l'affirmation la plus importante de cet extrait. Cela est dû au fait que l'homme pense, qu'il réfléchit et qu'à ce titre il est par essence reculé par rapport à l'objet de sa pensée, qu'il ne coïncide pas avec ce dernier, qu'il le transcende, c'est-à-dire qu'il « dépasse toute détermination posée par les circonstances ». C'est le sujet qui accepte ou qui refuse, bref qui assume « telles circonstances à titre de mobiles ». En conséquence on comprend la conclusion de Hegel : « Les circonstances ou mobiles n'ont sur l'homme que le pouvoir qu'il leur accorde lui-même ».

Il ressort clairement de ce texte que la volonté, et donc le sujet conscient en tant que tel, disposent d'un pouvoir propre et d'un pouvoir souverain. Ils ne décident certes pas des circonstances qui surviennent mais du sens, de la valeur qu'il convient de leur accorder et par là même des conclusions que je vais en tirer et de l'action que je compte engager et dont je vais être entièrement responsable. Ma conduite est toujours mienne et non celle de quelqu'un d'autre ni l'effet mécanique de quelque chose qui existe en-dehors de moi.

En fin de compte, JP Sartre ne dit pas fondamentalement autre chose. Examinons le cas qu'il nous propose dans « Cahiers pour une morale » afin de nous en convaincre : « Me voilà tuberculeux par exemple. Ici apparaît la malédiction... Cette maladie, qui m'infecte, m'affaiblit, me change, limite brusquement mes possibilités et mes horizons. J'étais acteur ou sportif ; avec mes deux pneumos, je ne puis plus l'être. Ainsi négativement je suis déchargé de toute responsabilité touchant ces possibilités que le cours du monde vient de m'ôter. C'est ce que le langage populaire nomme être diminué. Et ce mot semble recouvrir une image correcte : j'étais un bouquet de possibilités, on ôte quelques fleurs, le bouquet reste dans le vase, diminué, réduit à quelques éléments.

Mais en réalité il n'en est rien : cette image est mécanique. La situation nouvelle quoique venue du dehors doit être vécue, c'est-à-dire assumée, dans un dépassement. Il est vrai de dire qu'on m'ôte ces possibilités mais il est aussi vrai de dire que j'y renonce ou que je m'y cramponne ou que je ne veux pas voir qu'elles me sont ôtées ou que je me soumetts à un régime systématique pour les reconquérir. En un mot ces possibilités sont non pas supprimées mais remplacées par un choix d'attitudes possibles envers la disparition de ces possibilités.

Et d'autre part surgissent avec mon état nouveau des possibilités nouvelles : possibilités à l'égard de ma maladie (être un bon ou un mauvais malade), possibilités vis-à-vis de ma condition (gagner tout de même ma vie, etc.), un malade ne possède ni plus ni moins de possibilités, qu'un bien portant ; il a son éventail de possibles comme l'autre et il a à décider sur sa situation, c'est-à-dire à assumer sa condition de malade pour la dépasser (vers la guérison ou vers une vie humaine de malade avec de nouveaux horizons).

Autrement dit, la maladie est une condition à l'intérieur de laquelle l'homme est de nouveau libre et sans excuses. Il a à prendre la responsabilité de sa maladie. Sa maladie est une excuse pour ne pas réaliser ses possibilités de non-malade mais elle n'en est pas une pour ses possibilités de malade qui sont aussi nombreuses...

Ainsi suis-je sans repos : toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte, de prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable. Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce

déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus ».

Ce texte, qui expose la conception de la liberté radicale de JP Sartre appelle plusieurs commentaires afin d'en saisir toute la portée. En premier lieu, l'auteur se démarque d'une conception courante selon laquelle un sujet qui n'est pas en mesure de réaliser ses désirs, ses projets, son idéal, voire tout simplement son bien, même si ce dernier contrarie ses désirs immédiats et illusoire, se voit privé de liberté. Il s'agit là non seulement d'une conception du sens commun mais, de manière plus noble et plus critique lorsqu'un lien est établi entre la liberté et la réalisation de son bien authentique, de la conception soutenue par la tradition philosophique classique.

Or, de telles conceptions conduisent à la limite à faire une confusion entre la recherche de la liberté et la recherche du bien, voire du bonheur. Peut-être souvenons-nous que Kant soutenait que la volonté d'être moral ne nous rendait pas forcément heureux. Il convenait, selon ce dernier, de distinguer ces deux objectifs, à savoir le bonheur et le devoir moral. De même JP Sartre va nous amener à distinguer entre l'objectif de liberté et celui de bonheur.

Pour bien comprendre cette thèse il faut avoir en tête l'idée suivante : la conscience est par essence recul, par rapport à nos pensées, nos paroles, nos actions, et recul qui lui donne un pouvoir d'appréciation, d'affirmation ou de négation. Le sujet ne choisit pas les caractéristiques de ce que Sartre appelle sa « situation ». Nous ne choisissons pas d'être un garçon ou une fille, d'être français ou chinois, d'être issu d'un milieu populaire ou d'un milieu bourgeois, d'être en bonne santé ou d'être malade etc. Mais nous sommes amenés à porter une appréciation sur ces différentes caractéristiques qui nous affectent et que nous n'avons pas choisies. Nous leur accordons ou non une importance ou une valeur. Bref nous leur donnons le sens que nous voulons.

Si je suis une fille, je peux considérer que c'est une chance, ou bien une malédiction ; je peux y être indifférente, je peux me révolter contre la condition qui lui est réservée, je peux au contraire me conformer entièrement aux rôles sociaux qui lui sont généralement dévolus etc. En somme, une multiplicité de possibilités s'offre à moi. Parmi ces possibilités je suis « condamné » à choisir une d'entre elles. Je ne suis pas libre de n'effectuer aucun choix. Car, ne pas choisir (par hésitation, par indifférence ou autre) incarne encore un choix. C'est en ce sens qu'étant condamné à effectuer un choix, « je suis condamné à être libre ».

De même, si je suis lycéen et que je poursuis mes études uniquement sous la pression de ma famille, je peux considérer dans un premier temps que je me vois privé de ma liberté. Pourtant, si nous prenons en compte les analyses de Sartre, ma présence au lycée est un libre choix. Certes je ne suis pas heureux de poursuivre mes études. Peut-être que je m'ennuie en cours. Mais il n'en reste pas moins vrai que c'est un choix délibéré. En effet, j'aurais pu rompre les amarres avec ma famille et partir sur les chemins, décidant d'affronter l'aventure. Seulement, si je ne le fais pas, c'est parce que je ne suis pas prêt à affronter ce style de vie et que je préfère le confort de la vie familiale. C'est donc un choix. Ce n'est pas mon idéal mais étant donné ce que sont mes valeurs actuelles et donc ce que je considère comme les inconvénients d'une rupture, j'ai choisi de me plier aux désirs de ma famille et de me rendre au lycée tous les matins.

Les partisans du déterminisme pourraient objecter que le choix que je vais effectuer résulte de mon histoire, de mon éducation, des diverses influences reçues. En réalité, ce n'est pas un

véritable choix. Je n'en suis pas véritablement responsable. C'est la résultante mécanique d'une chaîne causale dont je ne maîtrise ni les tenants ni les aboutissants. Si je suis « un mauvais malade » (c'est-à-dire si j'ennuie mon entourage par mes caprices permanents sous prétexte que je suis malade), ce n'est pas de ma faute, c'est la faute à mon caractère et mon caractère ne dépend pas de moi, il résulte de mon éducation voire de mon hérédité.

A cela, Sartre rétorque que ceux qui s'abritent derrière des déterminismes quelconques pour rendre compte de leurs actions, se cherchent en réalité des excuses. Ils refusent une responsabilité trop lourde à porter. Ce sont des « salauds », autrement dit des êtres qui se refusent à assumer leur condition et qui veulent transférer les responsabilités à d'autres ou plus généralement à des causes abstraites, lointaines, impersonnelles comme la société ou l'hérédité par exemple.

En effet, nul ne doute et Sartre le premier, qu'un sujet quelconque reçoit des influences. Chacun d'entre nous possède un caractère, c'est-à-dire une manière habituelle de se comporter, et ce, peut-être à la suite de notre éducation. Mais nous faisons l'expérience, en certaines circonstances, de notre liberté de choix. C'est ainsi que si je suis facilement coléreux, désagréable, antipathique et que je me présente à un employeur en vue d'un contrat d'embauche, je vais prendre sur moi et donner le temps de cet entretien une autre image de ma personne. Le caractère n'est donc pas une fatalité. Cela d'ailleurs se comprend fort bien, si nous posons que le sujet conscient a toujours la possibilité de dire « non », de changer de cap, d'affecter un sens nouveau aux circonstances de sa vie et en conséquence de traduire cette nouvelle orientation par des comportements nouveaux, par un « engagement » de nature différente.

C'est en ce sens que le sujet qui s'abrite derrière des déterminismes pour justifier son action ou son inaction est de « mauvaise foi », c'est-à-dire, rappelons-le, se ment à lui-même. Nous n'échappons pas au choix, et cela est dû à la nature même de la conscience. Il est vrai que dans le cadre de la vie ordinaire, nous n'avons pas l'impression d'avoir des choix à effectuer mais au contraire nous avons le sentiment de subir les évènements. Pourtant, ce sentiment devient différent lors de circonstances exceptionnelles. « Les français n'ont jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande » affirme Sartre, affirmation qui, avant explications, heurte la plupart du temps ceux qui l'entendent pour la première fois. Or, il va de soi que Sartre n'évoque pas ici la liberté politique. Ce serait absurde et scandaleux. Il fait état du sentiment très vif qu'avaient les français de cette époque tragique de leur histoire d'avoir inéluctablement des choix à effectuer : soit s'engager dans la Résistance ; soit collaborer ; soit encore adopter une attitude d'attente pour voir comment le vent allait tourner. Contrairement aux époques ordinaires, ils avaient l'impression d'être des acteurs de l'histoire et cela leur faisait prendre conscience du caractère inévitable d'un engagement avec le vif sentiment de liberté intérieure qui accompagnait cette nécessité de s'engager.

D'ailleurs, cette nécessité de faire des choix, de s'engager, bref d'être libre est un révélateur de nos authentiques valeurs, de ce à quoi l'on croit vraiment. Seuls nos actes témoignent de ces valeurs et non nos simples intentions ou les comédies qui peuplent notre imagination sans être suivis d'effets. Rappelons-nous : le jeune homme qui hésite entre s'engager dans la Résistance ou rester auprès de sa mère se révélera à lui-même, et par la même occasion aux autres, ses véritables valeurs lorsqu'il aura effectué son choix. La liberté requiert inévitablement l'engagement, se prouve par les actes. La liberté consiste à assumer la réalité d'une certaine façon et non à se réfugier dans le rêve.

Notons à ce propos que la liberté radicale de la conscience ainsi conçue ne se confond pas avec le libre-arbitre tel que l'envisage Descartes, c'est-à-dire cette capacité infinie à affirmer ou à nier, et de manière arbitraire si j'en décide ainsi. Les choix que nous effectuons sont motivés. Ils résultent de nos choix antérieurs, de nos engagements passés, des valeurs que nous accordons aux choses. Mais le passé n'en est pas pour autant une fatalité. Tout dépend du sens que j'accorde à ce passé ici et maintenant. Je peux me laisser porter par ce passé, au même titre que je peux m'abandonner à ma manière habituelle de me comporter, c'est-à-dire à mon caractère. Cependant cela reste un choix. A tout moment il m'est possible de donner à mon passé un autre sens et si cette nouvelle appréciation n'est pas une simple comédie que je me joue intérieurement, mes engagements, mes choix traduiront ce nouveau cours imprimé à ma vie.

Ainsi, à proprement parler, la notion de déterminismes est remise en cause dans l'œuvre de JP Sartre. Certes dans le texte proposé, ce dernier affirme que nous sommes à la fois « totalement déterminés et totalement libres ». Si on entend par « déterminismes » les caractéristiques de notre « situation », caractéristiques que nous n'avons pas choisies, alors il est vrai que nous sommes « totalement déterminés ». En revanche, si nous entendons par « déterminismes » un ensemble de facteurs qui décident à notre place de notre action et de nos choix, alors il n'y a pas de déterminismes pour un sujet conscient, condamné à assumer d'une certaine manière les caractéristiques de sa situation. La liberté est radicale. Je n'ai pas le choix de ne pas être libre.

LA LIBERATION DE L'HOMME FACE A SON ENVIRONNEMENT :

LA PENSEE SYMBOLIQUE ET LA TECHNIQUE

I Le langage, témoignage de la pensée (L, ES)

L'homme est incontestablement un être à part dans la nature. Etre conscient, il possède la pensée. Comme nous le savons, la pensée permet de concevoir un monde possible par opposition au monde perçu. Cela explique qu'il peut progressivement s'arracher à sa nature originelle, qu'il peut être la source d'une réalité artificielle qu'on nomme culture. Grâce à la culture l'humanité forme le projet, en partie bien engagé, de se libérer progressivement des contraintes naturelles et sociales. La pensée est le fer de lance de cette libération. Mais la pensée a besoin d'un outil pour pouvoir s'exprimer. Chacun en fait l'expérience en permanence : nous pensons avec des mots. Penser consiste à se parler à soi-même, dans le silence de notre intériorité. Bref, sans le langage, la pensée resterait impuissante à s'exprimer. Ou plus précisément, elle resterait totalement informée, indéterminée. Ainsi, sans le langage, il n'y aurait pas de pensée ; sans la pensée, cette réalité artificielle qu'est la culture et qui assure la maîtrise de l'homme face à son environnement n'aurait pas vu le jour. Il convient donc d'analyser en quoi consiste exactement ce qu'on appelle le langage.

1° Les deux propriétés essentielles du langage

Le caractère conventionnel du langage

Tout chasseur est capable de repérer les indices du passage ou de la présence du gibier recherché, que ce soit l'aménagement des lieux où celui-ci se repose, que ce soit éventuellement les sons proférés par ce dernier en vue de signaler un danger ou de lancer des appels destinés à assurer la rencontre du mâle et de la femelle pour perpétuer l'espèce etc. Tous ces indices sont facilement repérables dans la mesure où ils sont immuables, propres à une espèce donnée et donc indépendants des lieux considérés. Tout élève sait de son côté que les hommes ne s'expriment pas tous de la même manière, qu'ils pratiquent des langues très diverses, objet d'un apprentissage d'autant plus difficile que les sons ou les mots écrits ne présentent aucun lien avec l'objet évoqué et restent de ce fait parfaitement hermétiques pour ceux qui n'ont pas procédé à cette étude.

C'est en ce sens que l'on affirme que les langues humaines sont culturelles, propres à un peuple déterminé et qu'à ce titre elles sont conventionnelles, la correspondance entre un son ou une graphie et un sens restant parfaitement arbitraire, c'est-à-dire fondée sur aucune raison naturelle ou logique. Ces signes arbitraires qui correspondent conventionnellement à telle ou telle réalité ou telle ou telle action ou telle ou telle idée sont des symboles. C'est pour cela que l'on évoque la pensée symbolique de l'homme. Cette capacité permet de distinguer radicalement l'homme et l'animal comme le souligne Hegel dans cet extrait de l' « Encyclopédie des sciences philosophiques » : « *Employer un symbole est cette capacité... propre à l'homme et qui fait de l'homme un être rationnel. La faculté symbolisante permet en effet la formation du concept comme distinct de l'objet concret, qui n'en est qu'un exemplaire.*

(...) Prenons d'abord grand soin de distinguer deux notions qui sont bien souvent confondues quand on parle du « langage animal » : le signal et le symbole.

Un signal est un fait physique relié à un autre fait physique par un rapport naturel ou conventionnel : éclair annonçant l'orage ; cloche annonçant le repas ; cri annonçant le danger. L'animal perçoit le signal et il est capable d'y réagir adéquatement. On peut le dresser à identifier des signaux variés, c'est-à-dire à relier deux sensations par la relation de signal (...) L'homme aussi, en tant qu'animal, réagit à un signal. Mais il utilise en outre le symbole qui est institué par l'homme ; il faut apprendre le sens du symbole, il faut être capable de l'interpréter dans sa fonction signifiante et non seulement de le percevoir comme impression sensorielle, car le symbole n'a pas de relation naturelle avec ce qu'il symbolise. L'homme invente et comprend des symboles, l'animal, non. Tout découle de là. La méconnaissance de cette distinction entraîne toutes sortes de confusions ou de faux problèmes. On dit souvent que l'animal dressé comprend la parole humaine. En réalité l'animal obéit à la parole parce qu'il a été dressé à la reconnaître comme signal ; mais il ne saura jamais l'interpréter comme symbole. Pour la même raison, l'animal exprime ses émotions, il ne peut les dénommer.

Certes, il s'agit ici du sens le plus général du terme de symbole. Dans le langage courant nous avons tendance à utiliser ce terme dans un sens plus particulier dont Hegel se fait l'écho dans « Esthétique » : « Il en est autrement d'un signe destiné à servir de « symbole ». Le lion, par exemple, est considéré comme le symbole du courage, le renard comme celui de la ruse, le cercle comme celui de l'éternité, le triangle comme celui de la Trinité. Or, le lion et le renard possèdent bien les qualités, les propriétés dont ils doivent exprimer le sens... Dans tous ces exemples les objets sensibles ont déjà par eux-mêmes la signification qu'ils sont destinés à représenter et à exprimer, de sorte que le symbole, pris dans ce sens, n'est pas un simple signe indifférent, mais un signe qui, tel qu'il est extérieurement, comprend déjà le contenu de la représentation qu'il veut évoquer. Et en même temps, ce qu'il veut amener à la conscience, ce n'est pas lui-même, en tant que tel ou tel objet concret et individuel, mais la qualité générale dont il est censé être le symbole ».

Ainsi, comme le souligne Hegel à la fin de ce passage, le symbole, dans tous les cas, renvoie à cette capacité de la pensée de faire correspondre à un signe un sens. Car même dans son sens plus spécifique, le symbole suppose la compréhension et le repérage dans une réalité sensible de qualités susceptibles d'incarner un sens général et donc de servir à ce titre de symbole de ces qualités.

D'une manière générale, on peut donc dire que les langues humaines, constituées de signes ou de symboles, sont culturelles, conventionnelles, arbitraires. L'homme est dépourvu de langue naturelle. Un enfant abandonné dès la naissance et qui aurait par miracle pu survivre ne posséderait aucun système inné de communication propre à son espèce. A ce titre, tout être humain possède une langue apprise, une langue dite « maternelle », cette expression trahissant le fait culturel selon lequel ce sont les mères qui assurent en général l'essentiel de l'éducation d'un enfant.

Remarquons à ce propos que même les onomatopées, c'est-à-dire l'imitation des sons naturels, portent également la marque de la culture, c'est-à-dire des sons spécifiques à notre langue maternelle. C'est ainsi qu'un français imitant un coq profèrera des sons voisins de « cocorico » alors qu'un voisin allemand prononcera pour la même imitation « kirikiki ». Dans le même ordre d'idée, les sons exprimant des émotions universelles comme la douleur

physique par exemple, « aïe » dans la langue française, s'avèreront profondément différent dans une autre langue. Tout ceci obéit donc à des conventions culturelles.

Le caractère conventionnel du langage est d'ailleurs souligné par le fait qu'il n'y a pas véritablement d'organes naturels du langage. Les grandes fonctions physiologiques de l'organisme sont assurées par un organe spécifique : le cœur est l'organe essentiel de la fonction circulatoire ; les poumons de la respiration ; l'estomac de la digestion etc. Aucun autre organe ne peut les suppléer pour ces fonctions respectives en cas de défaillances. Or, il n'y a pas l'équivalent concernant le langage. Certes, chacun sait que les hommes utilisent, lorsqu'aucune pathologie n'y fait obstacle la voix, mobilisant par là même les cordes vocales, le larynx, le pharynx, le voile du palais, la langue. Mais en fait, la fonction première de ces organes consiste à servir pour l'ingestion des aliments ou la respiration. Leur utilisation en vue de la communication est seconde et fondée sur le caractère pratique mais non nécessaire de la voix.

En effet, nous savons que les sourds-muets utilisent par la force des choses un autre moyen que la voix pour communiquer. Il s'agit de la langue dite des signes, c'est-à-dire d'un ensemble de signes gestuels codifiés et tout aussi conventionnels que les sons habituels. Il ne faut donc pas confondre ce moyen gestuel de communication avec celui attribué aux méditerranéens notamment et qui, de manière très expressive, appuient leurs mots avec des gestes sensés préciser leur pensée. En revanche, le code gestuel des sourds-muets est, à l'image du code vocal, entièrement arbitraire. Prenons en pour preuve, si besoin en était, que les codes sourd-muet français et américain par exemple sont différents.

Les hommes ne sont donc pas prisonniers d'un moyen « naturel » de communication. Le code des sourds-muets en est une preuve. Mais il y a mieux encore. Les parents d'une petite fille, Hélène Keller, née sourde-muette et aveugle, ont inventé à son intention un code tactile conventionnel. A une pression des doigts sur la main correspondait un signe conventionnel. Il est donc clair que l'imagination humaine ne semble pas connaître de limites afin d'utiliser les ressources du corps pour communiquer la pensée.

Cependant, ordinairement, les hommes utilisent un code vocal. Les raisons sont aisées à comprendre. Il s'agit du code le plus pratique : il est de loin le plus rapide ; il permet de communiquer tout en travaillant ou dans l'obscurité ou à distance raisonnable. De plus, les variations d'intonation introduisent une richesse de communication, notamment des sentiments, beaucoup plus large que les autres codes abordés ci-dessus.

Parler, c'est créer

Comme nous venons de le voir, le langage propre à l'homme se caractérise d'abord par son caractère conventionnel. Mais ce n'est pas la seule originalité du langage ni peut-être même la plus importante. Le langage, témoignage de la pensée, à l'image de la pensée qu'il exprime, porte la marque de la capacité de création de cette dernière. Parler consiste non à puiser dans sa mémoire, au sein d'un stock de phrases toutes faites, celle qui est la plus adaptée à notre intention de communication, mais cela revient à créer de toutes pièces une phrase, souvent nouvelle, et qui remplit cette fonction. En somme, le langage est une combinatoire de signes que nous composons en fonction des besoins.

C'est ce sur quoi Noam Chomsky, linguiste américain (XX^e siècle), insiste dans « Positions actuelles en linguistique théorique » : « *Le fait central dont doit rendre compte*

*toute théorie linguistique digne de ce nom est le suivant : tout locuteur adulte est capable de produire une phrase inédite de sa langue quand le besoin s'en fait sentir et les autres locuteurs sont capables de la comprendre immédiatement, bien qu'elle soit pour eux tout aussi inédite. La majeure partie de notre expérience linguistique – aussi bien comme locuteurs que comme auditeurs – est faite de phrases inédites. Une fois que nous sommes en possession d'une langue la classe des phrases dont nous pouvons nous servir avec aisance et sans hésitation est si vaste que nous pouvons pratiquement... la considérer comme infinie...
...La prise de conscience de cet aspect créateur du langage remonte au moins au XVII^e siècle. Nous trouvons alors le point de vue cartésien selon lequel l'homme est plus qu'une simple machine, ce dont la possession d'un vrai langage est la meilleure indication. »*

Les observations qui précèdent montrent que l'originalité de la communication humaine réside dans le dialogue si nous entendons par là la capacité d'émettre et de comprendre des messages inédits adaptés à cette situation de communication. A ce titre, le dialogue requiert la pensée et n'est présente que dans le monde humain. Le monde animal ignore toute possibilité de création et donc l'échange de messages inédits. Les animaux émettent des signaux innés, relatifs à des besoins vitaux comme l'annonce d'un prédateur ou d'un danger, l'emplacement de nourriture, le signalement de la présence d'un partenaire en vue de la reproduction, la défense d'un territoire etc. A l'émission de ces signaux répond la plupart du temps une action adaptée et non une réponse de l'ordre du signal.

Ce caractère créateur du langage nous conduit à nous interroger sur les moyens techniques inventés par l'humanité afin de le mettre en œuvre. Le problème que l'humanité se devait de résoudre était le suivant : comment avec des capacités corporelles limitées traduire les besoins illimités de la pensée en termes de communication ? Chacun comprend en effet que si à chaque réalité désignée, chaque action envisagée, chaque sentiment ou pensée que l'on désire exprimer correspondait un son ou une graphie spécifique, formant un tout indissociable comme le sont les signaux du monde animal, très vite seraient atteintes les limites de l'audition, de l'articulation, de la mémorisation.

Il fallait donc trouver un système permettant, à partir d'un nombre limité de signes, d'engendrer un nombre potentiellement infini de messages. Telle a été l'invention géniale de l'humanité, à savoir le langage dit articulé. Les langues humaines, c'est-à-dire les multiples codes culturels traduisant cette capacité de création et de combinaisons de signes qui définissent le langage en général, sont caractérisées par un niveau d'articulation dans les langues les plus anciennes, comme les langues dites idéographiques, c'est-à-dire composées à partir d'idéogrammes ou de signes imagés et dans les langues modernes par deux niveaux distincts d'articulation.

C'est ainsi que les langues modernes ou alphabétiques, le premier alphabet datant semble-t-il du VII^e siècle av. JC et ayant pour auteurs les Phéniciens, c'est-à-dire à peu près les libanais actuels, comportent un premier niveau de signes dépourvus de signification, en l'occurrence des sons ou des phonèmes ou des lettres en nombre limité, à savoir autour de la trentaine. Ces sons ou ces lettres permettent, par combinaisons, de créer autant de mots que l'on veut, l'association des mots au sein de phrases grâce à des règles d'association ou de combinaison, constituant le deuxième niveau d'articulation. Ce système éminemment ingénieux permet donc à partir d'un nombre extrêmement limité de signes d'engendrer une infinité possible de messages différents, au même titre que les chiffres arabes (de 0 à 9) permettent d'engendrer l'infinité des nombres.

Les limites de la communication animale

Nous avons déjà évoqué quelques unes des différences de nature entre la communication animale et le langage humain. A vrai dire l'expression « langage humain » est redondante car seul l'homme possède un véritable langage si on entend par là la capacité de combiner des signes témoignant de la créativité d'une pensée. Hegel prenait le soin de distinguer signe et signal. L'animal ne connaît que le signal, c'est-à-dire un « signe » indissociable alors que le signe humain s'avère articulé afin précisément de permettre d'infinies combinaisons et donc d'exprimer les infinies potentialités de la pensée. Par ailleurs, ces signaux sont uniquement relatifs à des besoins vitaux et à ce titre leur champ de compétence reste extrêmement limité.

Pourtant, les éthologues, l'éthologie étant la science des moeurs animales, ont toujours tenté et aujourd'hui encore d'apprendre à des animaux et plus particulièrement à des singes le langage de l'homme. C'est le cas du couple Gardner aux Etats-Unis. Tous deux éthologues, ils ont tenté de faire acquérir le langage à une jeune guenon chimpanzé dénommée Washoe. Cependant, les cordes vocales du singe n'étant pas assez développées pour imiter les sons humains, ils ont été contraints de lui apprendre le langage des signes des sourds-muets américains, ce dernier se voyant lui-même adapté puisque les singes ont certes un pouce dit opposable, le pouce pouvant rejoindre la paume de la main mais non les autres doigts comme chez l'homme.

Les performances de Washoe furent remarquables. Cette dernière a été capable de mémoriser plus de 200 mots ou expressions correspondant à ce langage. Fait encore plus remarquable, elle a transmis elle-même ces connaissances à sa progéniture. En effet, si le chimpanzé possède un moyen de communication inné comportant une trentaine de signaux, ces derniers ne s'actualisent qu'au contact de chimpanzés, au sein de leur société naturelle. Washoe et sa progéniture n'ayant connu que la vie artificielle du contact avec les êtres humains n'ont donc pas développé ce moyen naturel de communication intra spécifique. Ainsi, non seulement Washoe utilisait des « mots » humains afin d'exprimer ses besoins, mais elle est même parvenue, connaissant les mots « oiseau » et « eau » à « créer » des associations empiriques de signaux de type « oiseau-eau » pour désigner un canard.

Quelles sont les conclusions qu'il est possible de tirer de ces expériences spectaculaires ? Diderot le mécréant lançait par dérision aux singes d'un parc zoologique : « Parle et je te baptise ». C'était, derrière ce bon mot, un moyen de souligner la différence capitale entre le langage de l'homme et les moyens de communication des autres espèces animales. Doit-on dire alors que ce type d'expérience remet en cause cette conception classique concernant les différences qui caractérisent ces deux types de communication ?

Il n'en est rien et ce, pour les raisons suivantes : en premier lieu, Washoe utilise certes, de manière adaptée et non pas comme le perroquet de manière mécanique, inadaptée, absurde, les éléments de langage transmis. Mais il les utilise de manière animale, c'est-à-dire à titre de signaux et non de manière humaine. En somme, le singe n'accède pas au langage articulé. Il ne saisit pas, par exemple, que dans l'expression « Washoe veut une banane », le verbe vouloir ou même le mot « veut » peuvent être utilisés au sein d'un autre message. Bien entendu il saisit encore moins le niveau d'articulation le plus abstrait, à savoir que chaque signal émis se compose d'éléments conventionnels réutilisables dans un ordre différent afin de composer d'autres signaux. Bref, il en reste précisément au signal, élément de communication indissociable sans jamais concevoir le signe qui par nature est articulé.

Certes, il crée quelques associations nouvelles et pertinentes de signaux. Mais il s'agit là d'associations correspondant au monde perçu et donc de nature strictement empiriques, et non à un monde relevant de l'imagination ou du simple possible. En somme, dans toutes les performances remarquables du singe, sont mises en évidence à la fois ses capacités très étendues d'apprentissage mais dans le même temps l'absence de cette faculté rendant compte du langage articulé et des possibilités de concevoir un monde possible par opposition au monde perçu, à savoir la pensée. Ajoutons, si besoin en était, que le singe ne peut acquérir que des signaux relatifs aux seuls besoins vitaux, excluant par là même tout ce qui relève des concepts moraux, métaphysiques ou esthétiques.

Ces conclusions rejoignent à la perfection ce que Descartes, dès le XVII^e siècle avait pu consigner à ce sujet dans le « Discours de la méthode » : « Or, (...) on peut (...) connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire, en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque que l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce, n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature du tout différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent des passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage ; car s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables ».

Ainsi, les analyses et les propos qui précèdent mettent-ils en pleine lumière l'originalité du langage comparé à tous les autres moyens de communication existant dans le monde animal. Le langage n'est jamais qu'une propriété de la pensée. Il en exprime une des caractéristiques essentielles. Ou plus exactement, il est ce moyen technique qui permet à la pensée de se manifester et d'engendrer par là même les infinies possibilités qu'elle enferme en son sein.

2° Le langage comme outil de communication

Langage, langue, parole

Rappelons en premier lieu un certain nombre de distinctions utiles pour notre propos. Il ne faut pas confondre langage, langue, parole. Le langage renvoie à la capacité générale de combiner des signes en vue d'exprimer des idées ou la pensée. C'est une propriété qui définit à certains égards l'homme, qui le distingue des autres espèces animales et qui à ce titre est

universelle et naturelle. Certes, une éducation reste indispensable en vue de développer cette faculté mais cette dernière ne fait qu'exploiter une possibilité native de l'homme, elle ne la crée pas de toutes pièces.

D'ailleurs, il faut bien reconnaître que l'apprentissage du langage conserve à ce jour sa part de mystère car il s'agit sans doute de l'une des acquisitions les plus difficiles à transmettre alors même que tous les enfants entre 0 et 5 ans accèdent à ce que les linguistes désignent par la « compétence linguistique », c'est-à-dire précisément la capacité de combiner différents signes en vue d'engendrer un nombre potentiellement illimité de messages inédits. Or, théoriquement, ces mêmes enfants ne possèdent pas la maturité intellectuelle rendant compte de cet apprentissage qui, hormis pathologies, ne souffre aucune exception. Aussi, la thèse de Chomsky selon laquelle l'homme serait programmé en vue de traiter inconsciemment les informations linguistiques mérite-t-elle qu'on y prête attention. En somme, cela signifie que le cerveau de l'homme présenterait cette capacité naturelle à saisir le caractère combinatoire du langage.

Contrairement au langage, une langue n'a rien d'universel et encore moins de naturel même potentiellement. Une langue présente un caractère particulier car il est le fruit d'une culture bien située dans l'espace et le temps. Il s'agit de la manière propre à un peuple de traduire par des signes qui lui sont spécifiques cette capacité générale de combiner des signes qui constitue le langage. De ce fait, la capacité d'acquérir une langue, c'est-à-dire un donné culturel et non une disposition naturelle comme le langage, s'avère très inégale selon le milieu culturel. En conséquence, la « performance » linguistique, c'est-à-dire la connaissance d'une langue, de ses règles ou de sa syntaxe, de l'étendue et de la richesse du vocabulaire, contrairement à la « compétence » linguistique, varie selon les individus, le milieu social, les conditions d'apprentissage.

Enfin, la parole renvoie en linguistique, non à la voix et aux sons exclusivement, mais à l'utilisation individuelle d'une langue. De ce point de vue, un sourd-muet communiquant avec la langue des signes accomplit un acte de parole.

Une langue n'est pas un instrument neutre de communication

L'opinion commune a tendance à penser que ce qui différencie la langue maternelle que l'on pratique d'une langue étrangère c'est le choix arbitraire des signes utilisés, mais qu'en définitive leur fonctionnement respectif est quasiment le même et qu'il suffit d'une simple transposition de l'une à l'autre des signes en question pour pouvoir se faire comprendre dans cette langue étrangère. Le linguiste A. Martinet analyse cette croyance dans « Eléments de linguistique générale » : *Selon une conception fort naïve, mais assez répandue, une langue serait un répertoire de mots, c'est-à-dire de productions vocales (ou graphiques), chacune correspondant à une chose : à un certain animal, le répertoire connu sous le nom de langue française ferait correspondre une production vocale déterminée que l'orthographe représente sous la forme cheval ; les différences entre les langues se ramèneraient à des différences de désignation...apprendre une seconde langue consisterait simplement à retenir une nouvelle nomenclature en tous points parallèle à l'ancienne.*

Cette notion de langue répertoire se fonde sur l'idée simpliste que le monde tout entier s'ordonne, antérieurement à la vision qu'en ont les hommes, en catégories d'objets parfaitement distinctes, chacune recevant nécessairement une désignation dans chaque langue ; ceci, qui est vrai, jusqu'à un certain point, lorsqu'il s'agit par exemple d'espèces d'êtres vivants, ne l'est plus dans d'autres domaines : nous pouvons considérer comme

naturelle la différence entre l'eau qui coule et celle qui ne coule pas ; mais à l'intérieur de ces deux catégories, qui n'aperçoit ce qu'il y a d'arbitraire dans la subdivision en océans, mers, lacs, étangs, en fleuves, rivières, ruisseaux, torrents ? La communauté de civilisation fait sans doute que, pour les Occidentaux, la Mer Morte est une mer et le Grand Lac Salé un lac, mais n'empêche pas que les Français soient seuls à distinguer entre le fleuve, qui se jette dans la mer et la rivière, qui se jette dans un autre cours d'eau. Dans le spectre solaire, un Français, d'accord en cela avec la plupart des Occidentaux, distinguera entre du violet, du bleu, du vert, du jaune, de l'orangé et du rouge. Mais ces distinctions ne se trouvent pas dans le spectre lui-même où il n'y a qu'un continu du violet au rouge. Ce continu est diversement articulé selon les langues. Sans sortir d'Europe, on note qu'en breton et en gallois un seul mot...s'applique à une portion du spectre qui recouvre à peu près les zones françaises du bleu et du vert. Il est fréquent de voir ce que nous nommons vert partagé entre deux unités qui recouvrent l'une une partie de ce que nous désignons comme bleu, l'autre l'essentiel de notre jaune. Certaines langues se contentent de deux couleurs de base correspondant grossièrement aux deux moitiés du spectre. Tout ceci vaut, au même titre, pour des aspects plus abstraits de l'expérience humaine (...) En fait, à chaque langue correspond une organisation particulière des données de l'expérience. Apprendre une autre langue, ce n'est pas mettre de nouvelles étiquettes sur des objets connus, mais s'habituer à analyser autrement ce qui fait l'objet de communications linguistiques ».

Ces observations, tout élève d'un collège ou d'un lycée, est amené à en prendre conscience dès que commence son étude d'une langue étrangère. Les difficultés de traduction, les structures syntaxiques différentes, les expressions idiomatiques, c'est-à-dire les modes d'expression propres à une langue, autant de difficultés à surmonter et qui très vite nous convainquent de la spécificité de chaque langue. Nous avons pu noter qu'à la fin de l'extrait de A. Martinet, ce dernier ajoute que ses analyses valent « pour des aspects plus abstraits de l'expérience humaine ». Nous voudrions en donner un exemple très significatif.

C'est ainsi que la plupart des Occidentaux, influencés en cela par la culture grecque et particulièrement par Platon, conceptions qui ont servi de base à l'interprétation du christianisme par St Augustin, distinguent et opposent radicalement le corps et l'âme. Bien entendu, nous disposons de deux mots pour exprimer cette distinction fondamentale dans notre culture. Or, le peuple hébreu, le peuple de la Bible méconnaît selon Claude Tresmontant dans « Essai sur la pensée Hébraïque » une telle distinction. Il utilise volontiers des termes « corporels » pour désigner l'âme et des termes « spirituels » pour désigner le corps. C'est ainsi que nous pouvons lire des expressions de ce type : « Mon âme a faim » (Ps 107) ; « Je dirai à mon âme : mon âme, tu as beaucoup de biens en réserve pour beaucoup d'années ; repose-toi, mange, bois, festoie » (Luc, 12) ou au contraire « Mes reins exultent » (Prov., 23) ; « Ses entrailles furent émues » (Gen., 43).

En fait, il oppose non le corps et l'âme, mais la chair et l'esprit. Il ne s'agit pas ici d'un simple jeu dérisoire de synonymes. La chair renvoie à l'homme total, corps et âme indissociables, mais qui vit replié sur sa seule humanité, coupé de Dieu et du sens de la transcendance alors que l'Esprit désigne là encore l'homme total, corps et âme, mais qui établit une relation intérieure avec son Dieu, relation qui inspire sa manière de vivre et sa relation à autrui, c'est-à-dire sur le mode de la « charité », de l'amour gratuit ou « agapè ». Cela conduit à des erreurs de traduction et par là même des erreurs d'interprétation. C'est ainsi que lorsque St Paul condamne la « chair », il ne s'agit pas du corps et des plaisirs sensibles comme nombre d'interprètes ont pu le faire, mais de l'homme coupé de Dieu. C'est ainsi encore que la charité ne se réduit pas avec une forme de générosité ou de partage vis-à-

vis des pauvres comme on le croit communément, mais d'une disposition intérieure de l'ordre de l'amour gratuit, pris dans le sens de « vouloir du bien » : « J'aurais beau distribuer toute ma fortune aux affamés..., s'il me manque la charité, cela ne me sert à rien » (Hymne à la Charité).

Comme on peut le constater, une langue traduit une conception du monde, une philosophie de la vie. Apprendre une langue consiste donc non à étudier mécaniquement un répertoire nouveau mais cela consiste à se familiariser avec une manière autre de percevoir et de concevoir le monde. Une langue n'est décidément pas un instrument neutre de communication. G. Mounin dans « Clefs pour la linguistique » prétend même qu'« Une langue est un prisme à travers lequel ses usagers sont condamnés à voir le monde ». Il ajoute « *et...notre vision du monde est donc déterminée, prédéterminée même, par la langue que nous parlons ; ces formules choquantes expriment cependant la pure vérité : le citadin qui ne connaît et ne nomme que des arbres ne voit pas le monde à travers les mêmes gestalten (approximativement les formes de perception) que le paysan qui reconnaît et distingue le chêne, le charme, le hêtre, l'aulne, le bouleau, le châtaignier, le frêne* ». Remarquons cependant que les analyses de Mounin confirment plutôt le fait que nous percevons ce que nous savons. Car dans le cas exposé, il va de soi qu'il ne suffit pas de connaître le mot pour percevoir la réalité correspondante. Faut-il encore qu'à ce mot corresponde une représentation précise de la réalité à laquelle ce mot renvoie.

Nous comprenons alors aisément que l'hypothèse ou le souhait d'une langue universelle sont largement utopiques ou artificiels. Une langue universelle n'aurait de sens que s'il existait une culture universelle. A ce titre les tentatives en vue de créer artificiellement une langue universelle comme l'a entrepris Zamenhof à la fin du XIX^e siècle sont sans doute vaines. Cette langue, l'Espéranto, ne possède aucune racine, aucune mémoire, et qui plus est elle n'est pas véritablement universelle : sa graphie est celle des langues latines et ignore les graphies cyrillique, arabe, extrême-orientales etc. Son répertoire est composé à partir des racines des langues européennes.

Certes, il existe des éléments favorisant une langue dominante. Ce fut le cas du latin en Europe, au Moyen-Âge, lorsque les Universités européennes ont adopté la langue officielle de l'Eglise et ce dans la mesure où cette dernière avait assuré un semblant d'unité et une organisation minimale des sociétés européennes après la chute de l'Empire Romain. C'est aujourd'hui le cas de l'anglais, la domination de cette langue traduisant la prééminence culturelle, économique, militaire, politique des Etats-Unis depuis la fin de la première guerre mondiale et ce, dans la continuité de l'immense empire colonial britannique.

Il est vrai que notre époque comporte des aspects importants de la culture qui revêtent désormais un caractère universel. C'est le cas du savoir mathématique et des sciences de la nature ; c'est le cas des principales techniques ; c'est le cas, de plus en plus, des modes de vie et de consommation ; c'est enfin, officiellement, le cas concernant la définition des droits de l'homme puisque pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, a été rédigée en 1948 une « Déclaration universelle des droits de l'homme ». Il n'en reste pas moins que les croyances religieuses, les traditions multiples des peuples en ce qui concerne l'habitat, l'alimentation, l'habillement, la conception des rôles respectifs de l'homme et de la femme, les idées à propos de l'organisation politique etc.. et surtout la mémoire des peuples de la Terre restent marquées par la diversité. Toutes choses qui rendent artificielle l'idée d'une langue universelle qui exprimerait une unité réelle de la culture humaine et non un rapport de

force de nature politique. Chaque langue humaine exprime cette diversité de perception et de conception du monde.

Instrument social, une langue est surtout adaptée pour la communication pratique

La communication suppose, par définition, une mise en commun. Une langue est destinée à communiquer et à échanger des messages et pour que ceux-ci soient compris des interlocuteurs il est nécessaire que ces derniers utilisent un code commun. En somme, une langue est un instrument social de communication. Nous ne pouvons communiquer clairement et sans ambiguïtés que ce que nous avons en commun. D'ailleurs, dès la première classe des écoles maternelles, à savoir la petite section pour les enfants de 3-4 ans, les enseignants ont pour mission d'amener leurs élèves à utiliser ce code social commun alors qu'ils pratiquent souvent en début d'année un usage très individualisé de la langue, usage compris seulement par leurs proches.

De ce point de vue, il est clair qu'une langue est tout à fait adaptée en vue d'un usage pratique, en vue de l'action ou bien à propos de messages logiques et fonctionnels. Si, lors d'un repas, un convive demande qu'on lui passe le sel, il n'y aura aucune ambiguïté possible. Le message est parfaitement limpide et efficace.

En revanche, les échanges se compliquent dès lors qu'ils portent sur des sujets de nature idéologique, qu'ils soient politiques, moraux ou religieux par exemple. La difficulté provient du fait que les différents interlocuteurs utilisent parfois les mêmes mots en ne leur affectant pas un même sens. Il ne s'agit évidemment pas d'un problème relatif à une maîtrise insuffisante du vocabulaire, tout au moins dans la majeure partie des cas. En fait, les interlocuteurs sont chacun pour leur part habités par une conception du monde particulière, avec des croyances, des savoirs et des ignorances, des préjugés, des attachements affectifs très forts qui colorent et donnent sens aux mots utilisés. Ces mots - Dieu, la liberté, la justice, la moralité etc.- ne prennent sens qu'à l'intérieur de ce système particulier de pensée et non dans l'absolu. Ces colorations particulières attribuées aux mots utilisés sont dénommées en linguistique par le terme de connotations.

On comprend dès lors la célèbre réplique d'Albert Einstein à une question qui lui était posée à propos de sa position par rapport à la croyance en Dieu. La plupart du temps, à cette question, les réponses fusent dans leur diversité : Oui ; Non ; Je ne sais pas ou je cherche ma voie sont les réponses classiques et spontanées en la matière. Or, quelle est la réponse d'Einstein ? Elle est la seule qui soit rigoureuse, à savoir : « Dites moi ce que vous entendez par Dieu et je vous dirai si j'y crois ».

Ce souci de lever les ambiguïtés ou les équivoques, c'est-à-dire les mots ou expressions à double ou multiple sens, se retrouve dans toute l'œuvre de Platon. Celle-ci se présente comme une série de dialogues où Socrate et différents interlocuteurs échangent sur un sujet donné. Le choix du dialogue ne marque pas seulement ni même essentiellement une préférence littéraire. Il présuppose une conviction : si les interlocuteurs ont vraiment une intention de vérité, s'ils n'ont pas pour seul but d'imposer par la violence du verbe ou la plus ou moins grande facilité dans le maniement du langage leurs points de vue sans se préoccuper de leur justesse, ce que Platon désigne de manière péjorative par le terme de rhétorique, alors un accord pourra se dégager, ne serait-ce que sur les raisons claires et partagées des origines des désaccords. Bref, Platon veut montrer par là que conduire une telle démarche consiste vraiment à philosopher, à

y voir clair en soi-même à propos du sujet examiné. Philosopher, c'est savoir ce que l'on dit quand on parle.

En conséquence, une langue n'est pas un obstacle par essence pour les échanges de nature idéologique. Ce qui est un obstacle, ce n'est pas la langue mais l'usage qu'on en fait et la disposition intérieure qui préside à son usage. Cependant, il faut bien reconnaître que la démarche décrite est exigeante et donc rare. Elle requiert comme le dirait Rousseau que « nous consultations notre raison avant d'écouter nos penchants », bref que nous surmontions nos passions et parfois nos aveuglements. C'est, en général, beaucoup demander aux communs des mortels.

En revanche, les difficultés de communication à propos des échanges affectifs soulèvent des problèmes plus sérieux. Car dans ce cas, il ne s'agirait plus d'un problème de sagesse individuelle, d'usage raisonnable de la langue, mais peut-être d'un obstacle technique insurmontable. Une langue en effet, comme nous l'avons vu, est par essence un instrument social. Communiquer, c'est mettre en commun. Mettre en commun consiste à utiliser des mots communs, pourvus d'un sens général lui-même commun. Comment alors dans ces conditions communiquer des sentiments individuels ? Ne se heurte-t-on pas ici à l'indicible ou à l'ineffable, c'est-à-dire à ce qui ne peut-être dit ?

Certes, il est possible de faire état de ses sentiments. Mais nous le faisons forcément en utilisant ces mots communs. Faisant cela, nous nous voyons contraints de laisser inexprimés ce qu'il y a d'individuel et donc d'unique dans notre vécu. Les mots utilisés sont chargés, comme pour les mots à teneur idéologique de connotations personnelles. Ces dernières n'ont de sens qu'au sein de notre mémoire, de notre histoire personnelle. De plus chacun reçoit les mots généraux prononcés en fonction de sa propre histoire. Bref, il semble que chacun reste enfermé ou muré dans sa subjectivité, tout au moins dans ce qu'elle a d'unique.

Toute la question est alors de se demander si, par un travail patient sur la langue il est possible de cerner au plus près et donc d'exprimer ce que nous ressentons dans l'intimité de notre subjectivité. N'est-ce pas là l'objectif de la littérature de qualité ? A ce sujet, Bergson et Hegel développent deux points de vue différents. Voici comment s'exprime à ce sujet Bergson (XX^e siècle) dans l'« Essai sur les données immédiates de la conscience » : « *Chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme. Nous jugeons du talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait fait descendre, des sentiments et des idées auxquels il essaie de rendre, par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité. Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent ; la pensée demeure incommensurable avec le langage* ».

Ainsi l'argument de Bergson afin de souligner, selon lui, l'échec d'une langue en vue d'exprimer le flux continu, individuel, unique de la vie intérieure consiste à montrer l'inadéquation des mots qui, par essence, sont discontinus, généraux, logiques et émis de manière successive. Afin de mieux saisir la pensée de Bergson, prenons une comparaison

lointaine. Héraclite (VI^o-V^o siècles av. JC) proclamait : « *On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve* ». En effet, l'eau coule. Dès lors c'est à la fois le même fleuve qui s'écoule d'une source donnée vers une embouchure précise, mais dans le même temps ce n'est pas la même eau, les mêmes atomes ou molécules. Héraclite voulait signifier par là que tout est devenir et que la langue qui décrit le monde conduit à nier ce devenir ou tout au moins à l'ignorer. En est-il de même à propos de notre vie intérieure ?

Hegel conteste ce type d'analyse. Dans « L'encyclopédie des sciences philosophiques » il défend le point de vue suivant : « *C'est dans les mots que nous pensons. Nous n'avons conscience de nos pensées déterminées et réelles que lorsque nous leur donnons la forme objective, que nous les différencions de notre intériorité, et, par suite, nous les marquons d'une forme externe, mais d'une forme qui contient aussi le caractère de l'activité interne la plus haute. C'est le son articulé, le mot, qui seul nous offre l'existence où l'externe et l'interne sont si intimement unis. Par conséquent, vouloir penser sans les mots, c'est une tentative insensée (...)* Et il est également absurde de considérer comme un désavantage et comme un défaut de la 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'ineffable. Mais c'est là une opinion superficielle et sans fondement ; car, en réalité, l'ineffable, c'est la pensée obscure, la pensée à l'état de fermentation, et qui ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot. Ainsi le mot donne à la pensée son existence la plus haute et la plus vraie ».

Penser, rappelons-le, c'est se parler à soi-même. Nous pensons donc avec des mots. Ces analyses de Hegel appellent cependant deux observations : notre pensée non formulée, le dialogue avec nous-mêmes dans le secret de l'intériorité, enferment-ils clairement tout notre vécu ? A défaut de pouvoir l'exprimer, les mots qui servent de supports ne sont-ils pas nourris de connotations plus vécues ou au mieux de l'ordre de l'intuition que clairement définies et circonscrites dans des mots précis ? Dès lors, ces vécus, limpides pour le sujet qui les vit, ne sont-ils pas condamnés à conserver leur part d'obscurité lorsque nous le traduisons en mots ? En second lieu, même si nous prenons entièrement en compte les analyses de Hegel, force est de constater que la capacité de travailler sur les mots relève davantage de la communication écrite qu'orale et que dans le cadre de cette communication écrite cela exige du temps, du travail mais aussi du talent. A l'évidence, cela ne correspond pas aux conditions de la communication ordinaire.

Le langage ne sert pas nécessairement à communiquer des informations

Il est vrai que la fonction essentielle du langage consiste à communiquer des informations et à échanger des messages en vue de clarifier les pensées respectives des interlocuteurs. Ce faisant, le langage témoigne de cette faculté propre à l'homme, à savoir la pensée. Mais précisément parce que le langage est une dimension propre à l'humanité, il se verra en mesure d'exprimer d'autres caractéristiques singularisant l'espèce humaine. La gratuité, à savoir la capacité de s'élever au-dessus des seuls intérêts vitaux, est une de ces caractéristiques. Nous avons vu que l'acte moral, tout au moins tel que l'entend Kant, incarne par excellence un acte gratuit.

Ainsi, cette dimension de gratuité se retrouvera au niveau de l'utilisation du langage. Un sujet peut penser, agir et donc également parler de manière gratuite. Cela signifie que nous trouvons parfois plaisir à échanger pour le simple plaisir d'échanger sans apporter la moindre information nouvelle, en se contentant de rappeler des moments partagés ou des faits déjà connus. Ce type d'échange brise le silence, témoigne du plaisir d'être ensemble, du besoin de

renforcer une forme de complicité. Il n'a à l'évidence aucune utilité purement fonctionnelle. Il est incontestablement le propre de l'espèce humaine, des échanges de ce type étant totalement inconnus du monde animal et ce pour deux raisons : ce dernier ignore le dialogue lié à la créativité de la pensée et encore plus la dimension de la gratuité.

Ce type d'échange n'apporte certes rien de nouveau, ne renouvelle pas le contenu des pensées évoquées mais il comporte cependant le mérite de dire ou de rappeler quelque chose de précis. Or, la pratique du langage peut aller encore plus loin dans la dissociation entre les mots et les phrases utilisés et leur contenu informatif. Chacun convient que toute parole, c'est-à-dire toute utilisation individuelle d'une langue, présente deux aspects indissociables, une forme, autrement dit des signes conventionnels, arbitraires, culturels, et un contenu ou un sens auxquels renvoient ces signes.

Toute la question est de savoir s'il est possible d'établir une dissociation totale entre ces deux aspects, entre la forme et le contenu. Dans l'absolu, une dissociation totale est impensable. Dès lors que nous utilisons des mots, nous diffusons du sens par la force des choses. Mais ce lien inévitable entre les signes utilisés et un sens est plus ou moins ténu. Il est possible d'enchaîner des mots qui évoquent un sens très vague, qui suscitent éventuellement une émotion, qui jouent sur la beauté de la forme, mais qui en vérité peuvent rester extrêmement pauvres sur le plan du contenu. Bref, il est possible de faire illusion, de créer des apparences de sens, à la limite de parler pour ne rien dire ou quasiment rien.

C'est là une des caractéristiques essentielles de ce que Platon désigne par la rhétorique, et ce pour le lui reprocher. A vrai dire, la rhétorique définit l'art de bien parler. C'est une discipline que tout jeune citoyen grec de l'époque de Platon doit maîtriser, ne serait-ce que pour être en mesure de faire une carrière politique. Seulement cet art de bien parler ne sert pas forcément la vérité, n'a pas forcément pour préoccupation première de mettre en forme des pensées rigoureuses, substantielles, sincères. Bref, ce qui est en cause c'est davantage l'usage que l'on peut faire de la rhétorique que la rhétorique elle-même.

Il n'en reste pas moins vrai que cet usage perverti de la rhétorique est possible et en conséquence qu'il est envisageable d'utiliser le langage pour ne rien dire ou quasiment rien, pour donner l'illusion d'un contenu à vrai dire absent. A ce titre, il s'agit là d'une utilisation paradoxale et à certains égards moralement condamnable du langage. Est-il besoin d'ajouter que le monde animal ignore totalement ce mode de communication, ce dernier étant entièrement centré sur sa fonctionnalité ?

Certes, nous faisons l'expérience d'une autre utilisation pervertie du langage et encore plus radicale. Il s'agit en l'occurrence du mensonge. Cependant, si le mensonge relève de l'humanité en ce sens qu'il s'agit d'un acte conscient, délibéré, créateur, axé sur ses conséquences possibles, il n'en demeure pas moins vrai que nous pouvons constater dans le monde animal de multiples exemples de leures instinctifs dans les relations entre proies et prédateurs. Ce procédé de tromperie n'est donc pas l'apanage de l'homme, même s'il conserve chez ce dernier comme chez l'animal les caractéristiques propres à chacun de ces deux ordres du vivant.

3° Le langage écrit, source des progrès de l'humanité

La langue écrite comme mémoire collective de l'humanité

Afin de bien saisir l'importance et l'originalité du langage sous sa forme écrite, il convient de rappeler une des caractéristiques fondamentales du langage. Ce dernier a pour fonction d'exprimer la pensée, cette faculté créatrice de l'homme et qui en conséquence se présente comme potentiellement infinie dans ses capacités de produire de nouveaux signes, c'est-à-dire de nouvelles idées, de nouveaux contenus de pensée. Le problème de l'humanité consistait donc à inventer des procédés techniques qui permettaient de contourner, de surmonter, de dépasser les limites naturelles de son corps. Nous avons déjà noté que c'était le cas, sur le plan du langage oral, avec l'invention du langage articulé.

Il en ira de même avec le langage écrit. Il s'agit ici de trouver les moyens de surmonter les limites vite atteintes des mémoires individuelles. Lorsque, semble-t-il entre le cinquième et le troisième millénaire av. JC, les Mésopotamiens notamment, inventent les premières formes d'écriture, ils introduisent dans l'histoire de l'humanité une innovation décisive et lourde de conséquences pour son avenir.

En effet, à la tradition orale, forcément limitée dans la transmission des connaissances culturelles, immanquablement déformée de générations en générations, va succéder une forme de mémoire collective de l'humanité, déposée dans les bibliothèques, fidèle dans son mode d'expression, indéfiniment extensible et se prêtant de ce fait à l'accroissement sans limite des connaissances. Le langage écrit, vraisemblablement inventé sous la pression de besoins sociaux et économiques lors de l'édification des premières cités, conséquence elle-même de la découverte de l'agriculture et de l'élevage, avec l'intensification des échanges commerciaux que cela vraisemblablement entraîne, marque un tournant décisif dans l'histoire de l'humanité, et devient le point de départ d'une formidable accélération de l'histoire et des progrès possibles de l'humanité.

Les premières langues écrites étaient de forme idéographique. Aux idées correspondaient des idéogrammes, c'est-à-dire des signes imagés, non totalement arbitraires, et ne comportant qu'un seul niveau d'articulation. Les signes étaient nombreux et donc maîtrisables que par une élite sociale. C'est ainsi que le chinois traditionnel comportait jusqu'à 5000 signes. Les sociétés en question comportaient donc des spécialistes de l'écriture, des scribes, la langue écrite demeurant inaccessible à l'immense majorité de la population.

Or, vers le VII^e siècle av. JC, les Phéniciens furent, semble-t-il, à l'origine d'une nouvelle révolution dans les modes de communication de l'humanité. Ils seraient en effet les auteurs du premier langage alphabétique. Ce type de langue écrite, doublement articulée, le premier niveau d'articulation comprenant un nombre de signes dépourvus de sens mais en nombre très limité, à savoir autour de la trentaine, le second niveau d'articulation s'effectuant entre des mots porteurs de sens et reliés entre eux par des règles précises, devenait potentiellement, sous réserve de l'organisation d'une éducation, accessible à l'ensemble de la population.

En somme, même si ce n'était évidemment pas l'objectif recherché et même concevable par ses inventeurs, le langage écrit alphabétique autorisait la mise en place ultérieure d'un régime politique démocratique. Il va de soi en effet, que seule la maîtrise de base de l'écrit et donc le libre accès à l'information et à la culture, rendent envisageable un régime politique de ce type. Comme nous pouvons le constater, les techniques peuvent avoir des effets dépassant

de très loin l'objectif initial qui leur est assigné ainsi que les besoins qui leur ont donné naissance.

L'écrit ou le langage à l'état pur

Quelles sont les différences fondamentales entre le langage oral et le langage écrit ? Il suffit pour les découvrir de se fier à l'expérience de tout un chacun. Rappelons en premier lieu qu'il n'y a aucun enfant, hormis pathologies, qui n'acquière pas le langage oral, à savoir la compétence linguistique, c'est-à-dire cette capacité à combiner des signes, en l'occurrence des sons ou des phonèmes pour former des mots et de combiner des mots au sein de phrases. Bref, n'importe quel enfant accède entre 18 mois et sa cinquième année au plus tard à la maîtrise du langage articulé. Nous en avons conclu, avec Chomsky, qu'il s'agissait là, selon toute vraisemblance, d'une capacité naturelle que l'éducation se contente de faire passer de la simple potentialité à l'actualité grâce au bain linguistique où se voit plongé l'enfant dès sa naissance et peut être même avant.

Comme nous le savons également il n'en va pas de même concernant la performance linguistique, c'est-à-dire l'aisance dans l'acte de parole, autrement dit dans l'utilisation individuelle d'une langue, dans l'étendue et la richesse du vocabulaire utilisé, dans la maîtrise des formes syntaxiques de cette langue. Toutes ces compétences sont étroitement liées à l'éducation reçue et au milieu social. Bien entendu, ce qui est vrai pour la performance linguistique au niveau du langage oral se vérifie avec encore plus d'acuité à propos de la connaissance et de la maîtrise du langage écrit.

Il est clair en effet que pendant longtemps l'immense majorité de la population n'accédait pas à la connaissance de l'écrit et en conséquence ne savait pas lire d'abord et à plus forte raison écrire ensuite. D'où viennent ces difficultés d'acquisition et de maîtrise du langage écrit ? Il semble d'abord, qu'à la différence de l'acquisition du langage oral, l'écrit exige un apprentissage volontaire, mobilisant une intelligence consciente déjà développée et non un apprentissage faisant appel à des capacités inconscientes comme pour le langage oral. Il s'agit donc d'un apprentissage où les facultés purement naturelles interviennent moins et qui fait appel au contraire à des compétences diverses, intellectuelles et affectives plus ou moins développées par l'éducation. A l'évidence, l'apprentissage de l'écrit voit les compétences purement culturelles prendre le pas sur les compétences purement naturelles avec la diversité et les inégalités des conditions d'apprentissage qui en découlent.

En-dehors des conditions culturelles d'apprentissage spécifiques à la langue écrite, il convient de souligner que la communication écrite présente des exigences inconnues de la simple communication orale. Cette dernière utilise certes des mots et des phrases avec les règles que cela suppose, mais elle ne se réduit pas à cela et même de très loin. L'essentiel du message communiqué passe, selon les psychosociologues, par ce qu'ils appellent les paralangages. Les attitudes corporelles, les mimiques, le ton employé, assez souvent la connaissance du contexte, les silences etc. constituent ces paralangages. Ils transmettent un sens qui ne nécessite pas de passer par des mots explicites et précis. Les interlocuteurs peuvent commencer une phrase, ne pas la terminer sans que cela ne nuise au contenu du message transmis. Bref, la communication orale peut se permettre d'en rester à des formes linguistiques incomplètes ou implicites.

Tel n'est pas le cas de la communication écrite. Cette dernière ne peut communiquer ses messages qu'à l'aide des seuls mots, que par la médiation de formes linguistiques précises.

Elle n'a plus à sa disposition les paralangages tels que nous les avons décrits. Dès lors, nous pouvons dire à certains égards que le langage écrit constitue le langage à l'état pur et qu'à ce titre il incarne un langage qui exige d'être explicite et précis sur le seul plan linguistique. Nous comprenons dès lors les difficultés éprouvées par une majorité d'élèves, de collégiens ou de lycéens à s'exprimer de manière adéquate par écrit.

Cependant, si le langage écrit incarne le langage à l'état pur du point de vue linguistique, n'oublions pas qu'il ignore cette dimension essentielle du langage qui est la possibilité du dialogue. Car le dialogue permet de préciser le sens d'un message par la créativité qu'il engendre et par la possibilité de lever immédiatement les incertitudes ou les obscurités qu'il produit éventuellement. Certes, l'écrit peut donner lieu parfois à des échanges épistolaires et donc à un dialogue différé et indirect. Mais ce procédé de communication est lourd, chacun des échanges contient sa part d'obscurité ou d'ambiguïtés, et ne possède pas cette vivacité inhérente au dialogue authentique. Ainsi, comme nous pouvons le constater, chaque forme de langage, oral ou écrit, possède ses vertus propres. Aucune forme de langage ne réunit les vertus de l'un et de l'autre.

II La technique comme prolongement du corps et incarnation des projets de la pensée

1° La nature de la technique (L, ES, S, Tech.)

L'origine de la technique

La pensée est cette faculté originale qui permet à l'homme de ne plus être prisonnier du monde perçu et donc de ses organes des sens et d'une manière plus générale de son corps, et ce dans la mesure où la pensée permet de prendre intérieurement du recul par rapport à ces informations délivrées par le corps, à concevoir un monde possible par opposition au seul monde perçu, à faire des hypothèses de tous ordres, que ce soit d'ordre religieux, scientifique, esthétique etc.

Cette capacité d'inventivité n'est pas seulement de l'ordre de l'imagination, de l'ordre de la contemplation du monde mais se traduit par des possibilités d'action et de transformation de ce monde. L'homme se donne les moyens d'agir sur lui et ce, pas seulement par la médiation de son corps. Car ce dernier est à la fois limité dans ses possibilités tout en offrant des perspectives étonnantes et qui vont asseoir sa domination sans partage sur les autres espèces animales notamment.

En effet, si on s'en tient à ses capacités immédiates, le corps de l'homme offre peu de ressources : l'homme est un mammifère qui ne court pas vite, qui est dépourvu d'une musculature puissante, qui ne dispose ni de crocs, ni de griffes, ni de poison naturel etc. Si les caractéristiques de la nature biologique humaine s'arrêtaient à ce que nous venons de décrire, sans doute qu'il y a bien longtemps que la sélection naturelle aurait fait son œuvre et que notre espèce aurait disparu de la surface de la planète.

Mais cette nature biologique de l'homme est particulièrement généreuse sur deux points : l'homme possède un cerveau d'une extraordinaire complexité et des maines. Notre cerveau est pourvu, semble-t-il, de cent milliards de neurones, chacune d'entre elles pouvant établir des millions de connexions avec les autres neurones. Certains biologistes affirment que le nombre phénoménal de liaisons neuroniques d'un cerveau humain est sans doute aussi important que

le nombre d'étoiles que l'on peut estimer dans l'univers visible, sachant que notre galaxie contient environ 100 milliards d'étoiles et qu'on estime également à 100 milliards le nombre de galaxies équivalentes à la nôtre au sein de l'univers observable. Cet extraordinaire écheveau de relations produit ou permet la manifestation, selon les conceptions en la matière, de ce qu'on appelle la pensée et ses capacités de création.

Cette pensée trouve à son service la main. Là encore, il s'agit d'une originalité de l'homme. Rappelons que la main se définit non seulement par un pouce opposable mais par un pouce opposable aux autres doigts. Le singe possède un pouce opposable mais seulement par rapport à la paume de la main et non par rapport aux autres doigts. A telle enseigne que les hommes qui ont une malformation musculaire au niveau de la main ne leur permettant pas d'opposer leur pouce aux autres doigts voient cette pathologie qualifiée de « main de singe ».

Mais il va de soi que la main ne serait guère utile si elle n'exerçait ses possibilités que dans le cadre strict de ce que le corps autorise. Ce qui fait l'intérêt de la main c'est qu'elle peut servir d'auxiliaire à la pensée, de moyen d'action de cette pensée sur le monde. La créativité de la pensée et les possibilités d'action de la main permettent à l'homme de réaliser des moyens artificiels qui prolongent les capacités initiales du corps et surtout qui manifestent les projets de la pensée dans son entreprise d'action sur le monde. Le cerveau et la main sont les serviteurs de la pensée et de sa puissance créatrice. L'humanité invente donc naturellement la technique, cette dernière témoignant des projets de la pensée, ces projets pouvant être strictement des procédés de l'ordre de l'intellect comme une technique de dissertation ou une recette gastronomique ou bien d'ordre matériel comme le sont les outils et les machines, l'outil voyant sa force productrice initiée directement par la main de l'homme alors que la machine est directement la source de cette force d'action sur le monde.

Les caractéristiques de la pensée technique

Nous venons de voir que la technique témoignait des projets de l'homme, de ses objectifs d'action sur le monde. La technique présente donc des finalités pratiques et même en tout premier lieu des objectifs vitaux. Il s'agit pour l'homme d'abord de survivre et ensuite de vivre toujours mieux. Il convient donc de ne pas confondre l'activité technique et l'activité scientifique.

L'homme de science désire connaître les secrets de la nature, répondant ainsi à la curiosité naturelle de l'homme, à son besoin de savoir. L'activité scientifique est à certains égards gratuite, étrangère aux préoccupations pratiques et vitales de l'humanité. L'homme de science désire connaître pour le plaisir de connaître, et peu importe que ces recherches et leurs aboutissements éventuels ne soient immédiatement d'aucune utilité pour la vie sociale. Le cosmologue qui cherche à décrypter les premiers moments de l'univers actuel, le physicien des particules élémentaires qui traque le boson Higg, responsable théorique et très hypothétique de la masse au sein de la matière, ne sont évidemment pas centrés sur les préoccupations ordinaires et pratiques des hommes. C'est bien d'ailleurs ce que nombre d'esprits étroits leur reprochent, oubliant qu'il n'y a pas d'exemples dans l'histoire des sciences de découvertes qui n'aient eu, de manière plus ou moins lointaine ou différée, des applications pratiques effectives et totalement imprévues. C'est ainsi que les techniques électriques et en particulier des courants dits alternatifs utilisent les nombres imaginaires, à savoir les nombres dont le carré correspond à un nombre négatif, notion mathématique apparemment abstraite et a priori sans intérêt autre que purement spéculatif. Ces techniques permettent pourtant d'améliorer l'éclairage des phares.

En d'autres termes l'activité scientifique vise un savoir théorique et non un savoir pratique comme le fait l'activité technique. Cette distinction entre la théorie et la pratique appelle quelques éclaircissements complémentaires. Afin de l'illustrer, prenons deux exemples. En premier lieu celui du sorcier africain qui, par transmission orale venue du fond des âges, connaît parfaitement la flore de son milieu ainsi que les bienfaits thérapeutiques de telle ou telle plante pour telle ou telle affection. Bien entendu, à supposer que ces procédés soient efficaces, ce sage africain ignore tout des raisons physico-chimiques et du fonctionnement de l'organisme qui rendent compte de cette efficacité éventuelle. Il dispose d'un savoir pratique, d'un savoir-faire mais non d'un savoir théorique, d'un savoir raisonné comme ce sera le cas du médecin africain reprenant à son compte cette médication lorsqu'elle s'avère fondée. Le médecin en connaît les raisons précises, et ce, en se fondant sur un savoir scientifique. Il s'agit alors d'un authentique savoir théorique.

Il en va de même à propos de techniques paramédicales comme le sont l'homéopathie ou l'acupuncture. A supposer que leur efficacité éventuelle et respective ne relève pas d'un effet placebo, c'est-à-dire d'une pure persuasion d'ordre psychologique, il va de soi que ces thérapeutiques relèvent à ce jour de savoir-faire et non d'un savoir théorique, d'un savoir précis à propos du fonctionnement de l'organisme et des effets raisonnés que peuvent avoir en conséquence les traitements auxquels elles ont recours.

Ces exemples permettent donc de distinguer savoir pratique et savoir théorique. La technique a longtemps relevé du seul savoir pratique. La pensée qui est mobilisée dans ce dernier type de savoir est dite empirique, c'est-à-dire issue d'essais et erreurs, d'expériences accumulées, de l'imagination pratique des hommes. Ainsi considérée, il va de soi que la technique a précédé la science. Avant de connaître pour le plaisir de connaître, il est urgent d'assurer la survie immédiate et les exigences de la vie quotidienne.

Les premières techniques relèvent donc d'une pensée purement empirique fondée sur l'expérience de la vie. Pour nombre d'entre elles, c'est toujours vrai de nos jours. C'est ainsi que le chasseur connaît d'expérience le milieu dans lequel il évolue, les habitudes et les comportements de son gibier, les pièges adaptés et ainsi de suite. En revanche, sauf exception, il ignore tout de l'éthologie, science des mœurs animales, des mécanismes de la photosynthèse par lequel les plantes synthétisent, grâce à la lumière, des substances organiques nécessaires à la vie végétale, des lois des écosystèmes ou de la biochimie cellulaire. Inversement, le professeur de biologie, armé de ce savoir, peut tout ignorer des techniques de chasse et se trouver fort dépourvu en la matière.

Cependant, de nos jours et plus précisément depuis le XVII^e siècle, époque où est née la science moderne et plus particulièrement la physique, la technique a changé de nature. Elle est devenue assez souvent des applications d'un savoir scientifique ou théorique. Il est possible alors d'évoquer les technologies, puisque ce terme contient le mot « logos » ou raison et qu'il renvoie à ce titre à ces nouvelles techniques qui n'ont pu voir le jour que grâce à l'apport du savoir scientifique.

C'est ainsi que tout le monde comprendra aisément que des techniques civiles comme les centrales nucléaires ou militaires comme les armes thermonucléaires présupposent un savoir sur la structure atomique de la matière. La découverte de l'atome ne saurait trouver sa source dans les expériences pratiques des hommes, aidées en cela par leurs seules ressources corporelles ou leur imagination pratique.

Cependant, il convient de noter que si le savoir scientifique ou théorique est nécessaire afin de parvenir à de telles techniques, ce savoir est loin d'être suffisant. Sinon, toutes les nations possèderaient ces techniques puisque le savoir scientifique est universel et accessible à tous les hommes qui le souhaitent. En revanche, il n'en va pas de même du savoir technique. Car en sus du savoir théorique il nécessite des savoir-faire empiriques en vue de le mettre en œuvre et de le convertir en techniques précises. Ces savoir-faire font l'objet de brevets protégés, relèvent du secret industriel et à ce titre font l'objet de l'espionnage industriel ou de tractations économiques, diplomatiques, voire militaires. Ainsi, même les technologies relèvent encore pour une large part de la pensée empirique, avec cette différence fondamentale par rapport aux premières techniques, qu'elles doivent s'appuyer sur un savoir théorique pointu.

Remarquons que la séparation entre savoir pratique et théorique n'est pas aussi radicale que nous avons semblé le dire. Il existe des domaines capitaux d'investigation où ils se voient étroitement liés. C'est notamment le cas, par exemple, de la recherche médicale. Les chercheurs qui tentent de trouver des traitements en vue de vaincre le sida travaillent en même temps sur les mécanismes cellulaires. Les deux recherches ont parties liées. Il s'agit de la recherche appliquée. A ceci près que les chercheurs en question trouveront peut-être autre chose que ce qu'ils cherchent, comme cela est souvent arrivé dans l'histoire des sciences.

2° La technique dévoile la nature de l'activité humaine, à savoir le travail (L, ES, S)

Le travail est-il l'essence véritable de l'homme ?

Nous savons que traditionnellement la conscience voire la pensée sont considérées comme ce qui constitue l'essence de l'homme, c'est-à-dire les caractéristiques originales qu'il posséderait en propre et qui le distinguerait des autres espèces animales. Or, au XIX^e siècle, Marx préfère caractériser la nature humaine par la notion de travail. Quelles sont les raisons qui militent en ce sens et en premier lieu que faut-il entendre exactement par la notion de travail ?

L'activité technique de l'homme contribue à se poser la question de l'originalité de cette dernière. Le travail qualifierait de la manière la plus rigoureuse la nature de cette activité technique. Pour la pensée commune l'idée de travail est associée à celle d'effort, qu'il soit intellectuel ou physique. A ce titre, il va de soi que les animaux travaillent. La fourmi qui transporte dans la fourmilière des insectes nettement plus volumineux qu'elle-même accomplit incontestablement des efforts. Peut-on pour autant en conclure qu'elle travaille ?

Marx a développé à cet égard, dans « Le Capital », des analyses célèbres et décisives : « *Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à la vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la*

construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté ».

Que doit-on retenir de ce texte ? D'abord que le travail est une activité consciente et non instinctive. La représentation de l'action à mener précède l'exécution de l'action et en détermine les modalités. En second lieu cette action conduit à modifier la nature mais aussi la propre nature du sujet qui travaille en développant les facultés « qui y sommeillent ». Ainsi, le travail, comme activité consciente, est-il un mode d'action propre à l'humanité. Si nous considérons que le travail est à certains égards la conscience en action, la conscience agissant sur le monde et le transformant, alors nous pouvons proclamer avec Marx que le travail est bien l'essence de l'homme.

Mais il y a plus. Nos penchants anthropomorphiques, ceux qui nous conduisent à nous représenter ce qui n'est pas l'homme à l'image de l'homme et par voie de conséquence l'animal sur le modèle de ce dernier conduisent à souligner que l'animal, comme l'homme, réalise des « œuvres ». Songeons au nid de l'oiseau, au barrage du castor, à la toile hexagonale de l'araignée. Mais il ne s'agit pas là d'œuvres au sens créateur du terme car l'animal ne fait en l'occurrence qu'exercer mécaniquement et de manière intangible son instinct. De surcroît, il n'utilise à cet effet que ses organes naturels et ignore la notion d'outil artificiel.

Les « amis des animaux » insistent. Ils font valoir par exemple que le singe est capable de se procurer une petite branche, de l'effeuiller et de l'introduire dans une termitière, de la retirer afin de déguster ces insectes ; ou encore de se saisir et de choisir une pierre pour casser une noix et ce en prenant les précautions indispensables afin d'éviter de l'écraser complètement et de rendre la noix impropre à la consommation. Bref, le singe connaîtrait l'outil.

Ceux qui affirment cela n'ont qu'une idée très peu rigoureuse de la notion d'outil. L'outil incarne en effet une réalité artificielle, fabriquée en vue d'un objectif précis, revêtant une forme adaptée à cet objectif et, après utilisation, mis en réserve pour un usage ultérieur. Le singe ne connaît pas ce type de pratique. Si, face à son enclos, dans un parc zoologique, après avoir pris le soin préalable de déposer en son sein des bâtons d'inégales longueurs, nous lui tendons des bananes, le singe tentera de s'en saisir. Si, volontairement nous nous écartons pour lui rendre la tâche impossible, après un moment de gesticulation, le singe, animal intelligent, se représentera la possibilité d'y parvenir en utilisant un bâton qui prolongera son bras. Le choix du bâton adéquat ne sera pas immédiat mais lorsqu'il y parviendra, il s'empressera de jeter à terre le bâton si utile et précieux sans se soucier de son éventuelle utilisation ultérieure. Le singe ne connaît pas l'outil tel que nous l'avons défini.

D'ailleurs l'outil remplit une fonction totalement ignorée du monde animal. Les espèces vivantes, animales ou végétales, doivent, pour survivre, être en mesure de s'adapter à leur milieu, de s'insérer au sein d'un écosystème précis. Empressons nous de dire qu'il en va de même pour l'homme. Peut-être que la disparition brutale et toujours inexplicquée de l'homme de Néanderthal provient d'une inaptitude à s'adapter à des changements climatiques brutaux. Mais l'homme moderne ne se contente pas de s'adapter à son environnement. Il adapte l'environnement à ses besoins et en fonction de ses projets. Il ne se contente pas d'adopter des

comportements adaptés aux exigences de son environnement, mais il prend des initiatives, il est actif, il modifie cet environnement, il le façonne en quelque sorte à son image.

L'agriculture, l'élevage, l'industrie qui transforme des matières premières et brutes en matières plus élaborées ou en produits fabriqués, sont des exemples spectaculaires de cette adaptation de la nature aux besoins humains. L'outil, et d'une manière plus générale, toutes les techniques humaines, portent la marque de cette entreprise humaine si originale. Si l'outil, et ultérieurement la machine, incarnent ce projet humain d'adapter la nature aux besoins de l'humanité, alors seule cette dernière possède l'outil. Nous sommes bien loin de la pierre du singe, élément naturel, en vue de casser des noix.

D'ailleurs, cette possession des techniques et leur utilisation si originale introduit une nouvelle notion inconnue de l'animal. Le monde animal appartient tout entier à la nature. Ce sont des êtres naturels et rien que cela. Or, ce n'est pas le cas concernant l'humanité. Car l'espèce humaine est la seule espèce qui, grâce à son travail et à l'utilisation de techniques, est l'auteur des changements que l'humanité connaît à travers le temps. L'homme, en transformant son environnement, en créant sans cesse de nouveaux besoins ne vit pas de la même façon d'une génération à l'autre. Bref, si on appelle « histoire » ce processus temporel où du nouveau surgit en permanence, transformant la nature et par voie de conséquence sa propre nature, nous pouvons dire que seul l'homme possède une histoire.

A l'opposé des autres espèces, l'homme n'est donc pas seulement un être naturel mais aussi et avant tout un être historique. D'ailleurs, les changements que connaît la nature sont les résultats de phénomènes physiques et inconscients. L'évolution des êtres vivants, même si on n'en connaît pas tous les mécanismes, n'est pas l'effet de l'activité volontaire, délibérée, réfléchie des espèces en question. Par opposition, les changements que connaît l'homme, sont le résultat de son action volontaire, de l'exercice de sa pensée créatrice. A ce titre, nous pouvons réitérer que la technique est le propre de l'homme et que le travail qui qualifie l'exercice de ces techniques et enfin que l'outil qui est un des moyens essentiels autorisant cet exercice des techniques, sont bien l'apanage de l'humanité.

Le travail incarne-t-il la valeur et l'horizon indépassables de l'humanité ?

A certains égards, il semble pertinent de considérer que le travail, c'est-à-dire la conscience en action, la conscience et la pensée dans leur mouvement en vue d'agir sur le monde et de le transformer, constitue l'essence de l'homme, en faisant de ce dernier un être historique, à savoir un être qui est pour une large part l'artisan de son destin, l'auteur des changements permanents qu'il connaît à travers le temps. Non seulement le travail ainsi compris transforme le monde mais également sa propre nature, en permettant à l'humanité d'actualiser progressivement toutes les potentialités de l'espèce. Cela est vrai non seulement d'un point de vue collectif mais également pour chaque individu en particulier.

Nous comprenons dès lors que, vu sous cet angle, le travail puisse être considéré comme une valeur, c'est-à-dire ce qui donne du prix et du sens à l'existence, puisque grâce à cette activité si spécifique, l'homme se donne des possibilités toujours nouvelles, ouvre sans cesse de nouveaux horizons, accroît sa maîtrise sur le monde, se libère progressivement, comme nous allons le voir, des contraintes de toutes sortes qui pèsent sur lui. D'ailleurs, si le travail ne valait pas pour lui-même, on comprendrait mal que les acteurs de la Révolution française aient été conduits à inscrire dans leur célèbre « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » le droit au travail. Car l'exercice de ce droit a pour vocation de permettre à tout

homme non seulement d'assurer de manière autonome sa subsistance, mais aussi de lui donner un rôle social, une forme d'utilité et de dignité, sans compter les avantages personnels qu'il peut en retirer sur le plan du développement de ses capacités propres.

Pourtant, nous savons bien que sans doute pour la majorité des hommes, le travail est vécu comme une contrainte et une triste nécessité. Quelle est l'origine de ce qui apparaît, au vu des considérations précédentes, comme un étrange paradoxe ? Deux analyses ayant pour points de départ des présupposés différents mais qui en définitive ne sont pas aussi étrangères l'une à l'autre qu'il serait possible initialement de le penser vont nous éclairer en la matière : il s'agit des critiques développées respectivement par Nietzsche et Marx à propos des conditions dans lesquelles s'exerce, le plus fréquemment, le travail.

En effet comme nous allons le voir, ce sont davantage les perversions du travail que le travail lui-même qui feront l'objet de ces procès. Dans « Aurore », livre III, Nietzsche s'exprime ainsi : « *Dans la glorification du « travail », dans les infatigables discours sur la « bénédiction du travail », je vois la même arrière-pensée que dans les louanges adressées aux actes impersonnels et utiles à tous : à savoir la peur de tout ce qui est individuel. Au fond, on sent aujourd'hui, à la vue du travail- on vise toujours sous ce nom le dur labeur du matin au soir-, qu'un tel travail constitue la meilleure des polices, qu'il tient chacun en bride et s'entend à entraver puissamment le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car il consume une extraordinaire quantité de force nerveuse et la soustrait à la réflexion, à la méditation, à la rêverie, aux soucis, à l'amour et à la haine, il présente constamment à la vue un but mesquin et assure des satisfactions faciles et régulières. Ainsi une société où l'on travaille dur en permanence aura davantage de sécurité : et l'on adore aujourd'hui la sécurité comme la divinité suprême ».*

Pour bien saisir le sens de ce texte, il faut savoir que Nietzsche réduit la notion de travail à celle de travail contraint et à certains égards dégradant, une activité où l'homme se voit dépouillé de son pouvoir créateur et où l'épanouissement de ses potentialités individuelles est sacrifié sur l'autel de l'utilité sociale et collective. La seule activité qui est digne de l'homme c'est celle du citoyen grec, activité intellectuelle, activité libre, non dépendante des besoins pressants et vitaux, et que l'on désigne par le terme de Loisir. Il ne s'agit pas ici des loisirs de notre époque, activités libres en-dehors du temps de travail contraint, mais de l'activité exprimant par essence cette volonté de vie qui réside en chaque individu.

Cela peut apparaître comme une conception très élitiste de l'homme et de sa vocation. Pourtant, on comprend que l'activité dégradante décrite par Nietzsche ne puisse être considérée comme une valeur. Nietzsche ne conteste évidemment pas que le travail tel qu'il le décrit soit nécessaire. Mais il s'agit d'une triste nécessité. Dès lors, il condamne ceux qui en font l'apologie alors même que l'accaparement total suscité par ce type d'activité conduit essentiellement à assurer l'ordre social en préservant les privilèges de ceux qui y échappent et en niant à la racine tout ce qui relève de l'intérêt et de l'épanouissement individuels.

Analysées sous cet angle, les conceptions de Nietzsche ne sont pas si éloignées que cela de celles développées par Marx. Rappelons que pour ce dernier le travail est l'essence même de l'homme dans la mesure où il s'agit d'une activité qui lui est spécifique, une activité créatrice qui lui permet d'agir sur le monde et de développer toutes ses facultés et en particulier celle qui est propre à l'espèce humaine, à savoir la pensée. Or, force est de constater qu'il existe des conditions de travail qui incarnent la négation même de ces spécificités humaines et donc de l'essence de l'homme. C'est ce que Marx appelle le travail aliéné.

Rappelons en premier lieu que la notion « d'aliéné » qualifie initialement les êtres humains qui ont perdu la raison. Cette dernière définissant traditionnellement l'homme, celui qui perd la raison se voit coupé de son essence, coupé des liens qui le relie à son humanité, d'où le terme d'a (privatif) lié. Marx reprend ce terme, emprunté à la philosophie de Hegel, dans un sens analogique, pour caractériser toutes les situations de travail où l'homme ne se reconnaît plus en tant qu'être humain.

Voici ce qu'il écrit à ce propos dans « Ebauche d'une critique de l'économie politique » : « *En quoi consiste la dépossession du travail ? D'abord, dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son être ; que, dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie ; qu'il ne se sent pas satisfait, mais malheureux ; qu'il n'y déploie pas une libre énergie physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. C'est pourquoi l'ouvrier n'a le sentiment d'être à soi qu'en-dehors du travail ; dans le travail, il se sent extérieur à soi-même. Il est lui quand il ne travaille pas, et quand il travaille, il n'est pas lui. Son travail n'est pas volontaire, mais contraint. Travail forcé, il n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de satisfaire des besoins en-dehors du travail. La nature aliénée du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, on fuit le travail comme la peste. Le travail aliéné, le travail dans lequel l'homme se dépossède, est sacrifice de soi, mortification. Enfin, l'ouvrier ressent la nature extérieure du travail par le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas à lui-même, mais à un autre (...)*

On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) n'a de spontanéité que dans ses fonctions animales : le manger, le boire et la procréation, peut-être encore dans l'habitat, la parure, etc. ; et que, dans ses fonctions humaines, il ne se sent plus qu'animalité : ce qui est animal devient humain, et ce qui est humain devient animal ».

Le travail aliéné revêt donc selon Marx les caractéristiques suivantes : en tout premier lieu il remet en cause les capacités créatrices liées par essence à cette activité ; l'ouvrier ne conçoit pas le produit de son travail ; il ne fait qu'utiliser et fatiguer son corps en vue d'exécuter un projet pensé par d'autres hommes ; le produit final ne lui appartient pas ; il dépend pour assurer cette tâche nécessaire à sa subsistance vitale, d'employeurs qui décident souverainement de lui confier ce travail mais aussi éventuellement de le lui retirer. En conséquence, le travail contraint ainsi conçu devient étranger à l'homme et celui-ci est conduit à valoriser les situations quotidiennes en-dehors du travail où il retrouve sa liberté d'initiative. Ces situations renvoient pour l'essentiel à la satisfaction des besoins vitaux, c'est-à-dire à ce que l'homme partage avec les autres espèces animales. Il s'investit tout entier dans ce type d'activités. Cela éclaire la phrase qui ponctue l'extrait de Marx : « *Ce qui est animal (les besoins vitaux) devient humain, et ce qui est humain (les activités créatrices de l'homme ou le travail) devient animal* ».

Cette notion de travail aliéné ne doit pas être confondue avec celle de travail exploité. Cette dernière n'est qu'un aspect du travail aliéné, mais un aspect qui en souligne le caractère inhumain. De quoi s'agit-il ? L'ouvrier, grâce au travail accompli créé de la valeur économique. Le produit fini vaut plus cher que les matières premières qui ont servi à le confectionner. Ces matières premières se sont enrichies en quelque sorte des idées créatrices du concepteur du produit ainsi que du travail de l'ouvrier qui doit être rémunéré pour avoir effectué cette tâche. Nous reviendrons sur cette question de l'origine de la valeur d'un produit quelconque ou même de la matière première elle-même.

Toujours est-il qu'il va de soi que l'ouvrier ne peut recevoir l'intégralité du supplément de valeur créé par lui, ce que Marx appelait la « plus-value ». Car une part de cette valeur va être consacrée à l'impôt, c'est-à-dire aux ressources nécessaires aux activités collectives, une part doit servir à l'investissement, c'est-à-dire au maintien et au renouvellement des machines sans compter les recherches en vue de les améliorer, une part enfin sert à assurer les revenus des propriétaires des entreprises et de leurs actionnaires ainsi que des ouvriers. Marx ne conteste pas cela. Mais il prétend que la part qui revient aux ouvriers est calculée au plus juste, c'est-à-dire aux ressources nécessaires en vue de renouveler leur seule force de travail, autrement dit à ce qui est nécessaire pour s'alimenter et se reposer un minimum. Le travailleur est considéré comme un simple prolongement de la machine et en conséquence comme ce qui doit être entretenu afin de fonctionner normalement. Son statut spécifique et la dignité attachée à la condition humaine sont totalement ignorés. C'est ce que Marx appelle « l'exploitation de l'homme par l'homme ».

Est-ce à dire que ces analyses remettent en cause l'idée même de travail ? Sûrement pas. Rappelons que ces dernières ne concernent que des perversions du travail et non le travail lui-même. Il n'en reste pas moins vrai que le travail, cette activité qui dans l'idéal défini ou rappelé par Nietzsche devrait être libre et créatrice, reste, sauf pour de rares exceptions, une activité contrainte afin d'assurer les moyens de subvenir aux besoins les plus pressants des hommes. Même si, dans le meilleur des cas, cette activité répond à un choix, un intérêt voire une passion, il reste une contrainte sociale à laquelle nul ou quasiment ne saurait échapper. La question est alors de savoir si cette situation est indépassable ou si l'on peut espérer, dans un avenir lointain, échapper non au travail mais au travail contraint.

C'est à cette perspective que Marx a accordé un certain crédit. Ce dernier est convaincu qu'à l'horizon de l'histoire l'humanité peut parvenir à des conditions de production tellement performantes que tous les besoins humains pourront être satisfaits et ce, en ne mobilisant qu'un travail contraint résiduel ou pratiquement inexistant. Il s'agira d'une société d'abondance. Les techniques permettront de réaliser l'idéal du citoyen grec mais pour l'ensemble des hommes, ces dernières remplaçant avantageusement la nécessité des esclaves de l'antiquité afin d'assurer les tâches sociales indispensables à son fonctionnement. Ce sera, aux yeux de Marx la fin de la préhistoire de l'humanité et le début véritable de son histoire, celle où chaque homme pourra se consacrer librement aux activités qui répondront à ses intérêts et à ses talents.

Une telle perspective est sans doute une utopie. Rappelons qu'étymologiquement une utopie renvoie à ce qui n'existe nulle part. Car il va de soi qu'une telle perspective est impossible ici et maintenant. Mais n'en est-il pas de même pour demain ? Les besoins humains ne sont-ils pas appelés à croître et à se renouveler en permanence, laissant subsister un décalage dans le temps entre le moment où une nouvelle possibilité se voit offerte à l'humanité et le moment où la majorité de la population peut économiquement y accéder ? Que doit-on entendre exactement par « les besoins humains » ? Sont-ce uniquement des besoins vitaux ? Mais l'homme n'a-t-il pas pour vocation de dépasser précisément les seuls besoins vitaux ? Bref, une telle utopie peut servir d'aiguillon pour l'action présente tout en restant condamnée, par essence, à ne jamais se réaliser. Car il paraît vraisemblable que l'idéal de demain, évidemment impensable aujourd'hui, s'avèrera différent de celui d'aujourd'hui. Sans doute que le temps de travail contraint est appelé à se réduire progressivement sans que l'on sache s'il n'y aura pas un plancher difficile à dépasser en la matière, un peu à l'image des records sportifs qui, en dépit des progrès techniques, se heurteront sans doute aux limites

naturelles des compétiteurs, les amenant à améliorer les records en question dans des proportions toujours plus réduites.

3° La technique est-elle un facteur de libération pour l'homme ? (L, ES, S, Tech.)

Les trois perspectives d'action ouvertes par l'utilisation des techniques

La technique, comme nous le savons, prolonge les possibilités physiques du corps humain et surtout incarne les projets que sa pensée conçoit. Mais en vue de quoi ? Rappelons qu'il est impératif pour l'homme de s'adapter à la nature comme n'importe quelle autre espèce animale mais qu'au-delà de cette simple adaptation, l'homme a la possibilité d'adapter son environnement aux besoins sans cesse nouveaux qu'autorisent la recherche et la découverte de techniques toujours plus performantes.

Cependant, cette relation qu'il établit avec le monde peut poursuivre trois directions sensiblement différentes. L'homme peut tenter d'entreprendre tout ce qui est possible, c'est-à-dire tout ce que le savoir du moment et les techniques qui ont pu indirectement en découler lui permettent de faire et ce sans se soucier de l'utilité ou de l'inutilité de son entreprise et en se souciant encore moins de considérations morales. Ce serait le cas par exemple si l'humanité s'engageait dans la voie du clonage reproductif, autrement dit dans la reproduction d'êtres rigoureusement semblables sur le plan physique à partir du simple prélèvement d'une cellule quelconque sur l'être destiné à être cloné. Certes, il est présentement difficile d'envisager techniquement une telle opération ; il n'est même pas certain que l'être ainsi créé de toutes pièces soit absolument identique physiquement, puisque le rôle du cytoplasme de l'ovule énucléé au sein duquel on insère la cellule à reproduire reste encore à préciser ; enfin, nous ignorons dans quelle mesure cet être cloné serait viable ; ajoutons que bien évidemment cet être verrait son individualité façonnée par son histoire, son environnement et qu'à ce titre il s'avèrerait profondément autre que son parent génétique, ruinant ainsi l'espoir fantasmagique de pouvoir prolonger indéfiniment l'existence d'un être quelconque ; mais peu importe, ce qui compte c'est de satisfaire le besoin de puissance de l'humanité, de vérifier ce que cela donne, d'exploiter tous les possibles ouverts devant nous. Cependant, à la décharge d'une telle attitude, il faut bien admettre que rien n'exclut a priori que de telles entreprises folles ne puissent éventuellement ouvrir des horizons nouveaux et imprévisibles à l'humanité.

Chacun admettra néanmoins qu'il n'est guère raisonnable ni même responsable de se lancer à l'aveugle dans de telles aventures risquées et à première vue sans intérêt. Cela relève d'une ambition prométhéenne, Prométhée étant ce personnage mythique qui déroba le feu aux dieux afin de le transmettre aux hommes. En revanche, lorsque l'entreprise peut servir les intérêts ou les besoins de l'humanité, elle acquiert par là même une légitimité qui peut conduire cette dernière à prendre des risques et à ne pas s'embarrasser de considérations morales. Tel est le cas par exemple à propos du clonage thérapeutique, de l'exploitation de l'énergie nucléaire ou même peut-être de la culture des OGM, des organismes génétiquement modifiés.

En quoi ces différents projets peuvent-ils revêtir une utilité même s'ils soulèvent des objections morales importantes ? Nous savons que l'énergie nucléaire à usage civil permet de produire de l'électricité relativement bon marché ; que les centrales nucléaires polluent peu, contrairement à leurs homologues thermiques ; enfin que ces centrales assurent une relative indépendance énergétique vis-à-vis des pays producteurs de pétrole et présentent donc un intérêt stratégique. Leur utilité immédiate n'est donc pas contestable. De même, le clonage à

finalité thérapeutique, celui consistant à exploiter les ressources des cellules souches, c'est-à-dire notamment les cellules caractérisant les premières divisions cellulaires de l'embryon, cellules dites totipotentes, c'est-à-dire capables de produire n'importe quel organe, ouvre, si les promesses actuelles se confirment, des perspectives étonnantes sur le plan médical, permettant d'éradiquer nombre de maladies et de pallier de multiples déficiences organiques. Enfin, la culture des OGM, en protégeant les espèces végétales nécessaires à l'alimentation des effets des variations climatiques ou encore des actions nuisibles de tels ou tels insectes semble au premier abord une solution aux problèmes alimentaires de l'humanité sans compter les garanties sociales pour les agriculteurs, du tiers-monde notamment, qu'elle apporte.

Dans ces trois cas, si le seul critère d'utilité se voit retenu, même si des incertitudes importantes demeurent à propos de cette utilité, il semble légitime que l'humanité maintienne ou bien s'engage dans de tels projets. La communauté scientifique manifeste, dans sa grande majorité, son impatience face aux réticences de certains politiques ou moralistes à propos du clonage à usage thérapeutique par exemple. Or, nous pouvons nous demander précisément si le seul critère d'utilité, plus ou moins incertain qui plus est, doit inspirer les choix de l'humanité. Ne faut-il pas tenir compte également de considérations morales, ou même de principes d'action garantissant notre bien, autrement dit de valeurs qui fondent notre civilisation, celle-là même qui a développé les techniques jusqu'à un point inégalé dans l'histoire de cette dernière ?

Est-il raisonnable, par exemple, d'utiliser et donc à terme de détruire des embryons en vue de se procurer des cellules souches aussi longtemps que l'on ignore s'il s'agit d'un simple amas de cellules ou déjà d'un être humain en devenir, alors même que deux nouvelles possibilités s'ouvrent à nous puisque nous savons désormais que ces cellules souches existent dans de multiples endroits de l'organisme adulte, et que d'ores et déjà on entrevoit la possibilité de faire retourner une cellule quelconque à son stade embryonnaire ? Certes, présentement, les techniques utilisées sont plus lourdes, plus complexes, plus coûteuses, mais ces considérations purement économiques et techniques doivent-elles être retenues ?

De même, l'utilité immédiate de l'énergie nucléaire semble globalement établie, mais ce calcul à court terme fait fi de ses conséquences lointaines, puisque nous lèguerons aux générations futures le soin d'enfouir les déchets nucléaires produits par ces centrales, déchets qui pollueront dangereusement les couches souterraines où ils se verront enfouis, et ce pendant des centaines de milliers d'années. Ne serait-il pas préférable de faire nôtre cette sentence du philosophe contemporain américain Jonas lorsqu'il proclame : « Agissons de telle sorte que les effets de notre action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre » ?

Le même raisonnement pourrait s'appliquer pour la culture des OGM. Est-on suffisamment assuré de son utilité ? Ne minimise-t-on pas les risques sanitaires éventuels sur les consommateurs ? Est-on même assuré de connaître ces risques ? Ne risque-t-on pas de s'engager dans une voie irréversible et dangereuse, à cause des contaminations de ce type de culture sur celles plus traditionnelles, sans être assuré de pouvoir contrôler ses conséquences et sans véritablement connaître sa véritable utilité ? Des considérations strictement économiques ne sont-elles pas les vraies raisons de cette précipitation à adopter ces nouvelles formes de culture ?

Comme on le voit, la création et l'usage des techniques soulèvent de nombreux problèmes d'ordre politique, moral, philosophique. Car l'humanité est amenée à faire en permanence un

choix face aux trois perspectives qui s'offrent à elle : faire tout ce qui est possible ; n'entreprendre que ce qui paraît utile ; ne pas tenir compte de la seule utilité mais également des valeurs morales engagées par l'utilisation des techniques en question.

La technique comme facteur de libération de l'homme : possibilités et perversions

Il est incontestable que l'invention et le développement des techniques ont permis à travers les âges de libérer progressivement et pour une part toujours plus importante l'humanité de toutes les contraintes pesant sur elle. C'est le cas en premier lieu des contraintes naturelles comme les risques face aux prédateurs, le froid, la faim, la maladie etc. Certes cela concerne essentiellement les pays riches qui ont vu quasiment disparaître les famines et les épidémies si fréquentes il y a seulement quelques siècles et ce, grâce aux formidables progrès conjoints de nos capacités de production et de la médecine.

Il en va de même de certaines contraintes sociales et notamment la première d'entre elles, à savoir la pénibilité du travail. Chacun peut observer, dans le cadre domestique d'abord, mais également dans le cadre professionnel combien les techniques ont envahi notre environnement en nous facilitant la vie quotidienne. Nous pouvons, sans effort, laver notre linge, améliorant ainsi les conditions hygiéniques de notre habillement ; conserver des aliments sur de longues périodes ; accéder très aisément à l'information grâce à ce moyen moderne de communication universel incarné par le réseau internet et ainsi de suite. Sur les lieux de travail, la machine permet tout à la fois de réduire considérablement l'effort physique tout en diminuant dans des proportions énormes le temps nécessaire pour effectuer une même tâche. C'est ainsi que pour moissonner un hectare de terrain, la moissonneuse-batteuse a diminué le temps nécessaire de 120 par rapport à la faux du XIX^e siècle.

Ces remarquables progrès techniques ont eu en conséquence de grands effets sociaux : ils ont permis d'établir une égalité entre les hommes et les femmes face aux métiers qui naguère requerraient une force physique dont seuls les hommes disposaient sans compter les techniques contraceptives libérant la femme de cette peur millénaire des grossesses non désirées ; ils ont conduit à une haute et rapide production des biens, élevant le niveau de vie en faisant accéder la masse de la population à des biens de consommation facilitant et améliorant la vie quotidienne ; ils ont fait émerger peu à peu la possibilité, à côté du temps de travail, de disposer d'un temps libre, dit temps de loisirs ; rappelons à cet égard que ce luxe, réservé depuis des temps immémoriaux à de rares privilégiés, s'est généralisé depuis le milieu du XX^e siècle dans les pays économiquement avancés ; ils ont permis enfin, grâce à des moyens de transport toujours plus rapides, de faire de la planète un immense village, comme aimait à le dire McLuhan, multipliant les échanges et les mouvements de population, faisant émerger une économie mondiale, créant ainsi progressivement une conscience d'appartenance à un même monde.

Néanmoins cette civilisation technique présente également ses dangers et ses perversions. Elle est sans contestation possible la civilisation la plus puissante que l'humanité ait connue depuis ses origines. Elle est celle qui a ouvert un champ apparemment indéfini d'horizons toujours nouveaux, réalisant ainsi le projet de Descartes de « devenir maître et possesseur de la nature ». Deux exemples hautement symboliques peuvent illustrer ce propos : pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, cette dernière est capable de détruire la planète entière par le biais des armes thermonucléaires ; pour la première fois, des hommes ont pu quitter notre planète et poser le pied sur une autre planète, la Lune, en l'occurrence en 1969. Rappelons nous cette phrase célèbre d'Armstrong, le premier à l'avoir fait : « Un petit pas

pour l'homme ; un grand pas pour l'humanité ». Quels sont ceux, même appartenant à un passé proche, qui auraient pu imaginer un tel évènement, en-dehors de la pure fiction ?

Cependant cette puissance inégalée possède ses revers. Jamais cette civilisation n'a été en même temps aussi fragile. Les hommes et les sociétés deviennent très dépendants des techniques, les dérèglements de ces dernières sous l'effet d'aléas naturels ou bien de raisons internes entraînant des effets dévastateurs pouvant conduire jusqu'à la paralysie partielle ou totale de l'activité sociale. Songeons aux tempêtes, tsunami et autres accidents naturels de ce genre ; songeons également aux « virus informatiques » capables de dérégler des pans entiers de l'activité, à une époque où ces techniques d'information structurent et sont à la base même du fonctionnement et de l'organisation sociales. Jamais la fameuse dialectique du maître et de l'esclave de Hegel ne s'est autant vérifiée qu'à propos de cette civilisation. Rappelons-en la teneur de manière schématique : un maître disposant d'un esclave en vue d'assurer son quotidien ne fait plus rien ; dès lors, peu à peu il désapprend à faire quoi que ce soit et par là même devient l'esclave de son esclave. Transposons cette métaphore philosophique à la situation de l'homme contemporain au sein de la civilisation technique et nous comprenons en quoi nous sommes dangereusement devenus dépendants des techniques, ne sachant plus nous en passer, incapables de nous adapter à une nature hostile lorsque les techniques nous font temporairement défaut.

A certains égards, la civilisation technique nous éloigne de la nature originelle, nous dénature en un mot. Elle peut conduire même à stériliser une forme d'imagination pratique chez l'enfant mais aussi chez l'adulte sous l'effet de l'automatisme et de l'efficacité quasiment magique des techniques utilisées. Néanmoins ce jugement sévère semble ignorer que l'activité humaine transforme effectivement la nature de l'homme. Ce dernier n'a pas vocation à laisser inexploitées les immenses possibilités offertes par son intelligence qui, rappelons-le, est naturelle. Il a, au contraire, vocation à s'arracher à la nature, à la dépasser, à s'efforcer de la maîtriser et à édifier un monde humain fondé sur des valeurs spécifiques.

A cet égard, la notion de « respect de la nature » est ambiguë et mérite réflexion. De quoi s'agit-il exactement ? Si l'on veut dire par là qu'il ne faut surtout pas dominer et transformer la nature ou le moins possible, qu'il convient de respecter l'ordre naturel dont nous avons hérité, de considérer cet ordre comme un modèle auquel il faut nous conformer, ordre qui est éventuellement présenté comme l'expression d'une volonté divine, alors le « respect de la nature » semble aller à l'encontre de la nature et de la vocation profonde de l'homme. N'oublions pas que les textes bibliques, les livres de la Genèse notamment, confient la création à l'homme, l'invitent à la dominer et à poursuivre ainsi l'oeuvre de Dieu.

En somme, on peut se demander si le « respect de la nature » ainsi compris ne conduit pas à une forme d'irrespect pour l'homme, cette forme d'écologie insistant souvent sur les rapprochements à établir entre l'homme et l'animal et s'efforçant de relativiser autant que possible la spécificité de l'homme. En revanche, si on entend par « respect de la nature », la nécessité de l'exploiter avec sagesse, de préserver l'avenir et donc les intérêts des générations futures, d'assurer la qualité de notre environnement, alors elle redevient le respect indirect de l'homme et du nécessaire souci de son bien ainsi que du respect des valeurs morales qui devraient fonder son action.

Un tel souci de l'homme et des valeurs qui devraient sans doute inspirer son action se retrouve au niveau de l'organisation sociale elle-même. N'oublions pas que la civilisation technique et les facilités matérielles en tout genre qu'elle procure peuvent en effet installer

chez l'homme une forme de matérialisme moral où le souci des biens matériels, de leur acquisition, de leur jouissance prennent le pas voire étouffe toute inquiétude spirituelle ou morale. L'hédonisme, c'est-à-dire la volonté de satisfaire immédiatement et en permanence les désirs matériels prennent le pas sur toute autre considération. La relation à autrui a tendance à s'effectuer par la médiation de l'objet promis ou offert davantage par exemple que par le temps donné en termes de présence ou d'écoute.

Ce souci de l'immédiateté modifie notre relation au temps. Ce dernier n'est plus perçu comme le lieu où pourront s'édifier des œuvres à très long terme, comme au temps des cathédrales. Le souci exclusif du court terme, la course effrénée en vue de satisfaire des besoins toujours renouvelés, avec l'insatisfaction permanente que cela engendre, telles sont sans doute les caractéristiques des temps nouveaux. Ajoutons que les hommes sont de moins en moins à même de comprendre et d'accepter les échecs des techniques utilisées. Le sentiment illusoire de toute-puissance engendré par cette civilisation conduit à chercher des responsabilités humaines là où il n'y a souvent que l'expression des limites de nos techniques. C'est le cas en particulier pour tout ce qui touche aux relations à la médecine et à la nécessaire obligation de résultat dans l'esprit de l'opinion publique. Cela conduit également à occulter la mort, échec par excellence, et qu'il convient d'oublier, de cacher, y compris dans ses prémisses que sont le grand âge et ses handicaps.

Au niveau de la production des biens, cela conduit, le goût du profit aidant concernant les principaux acteurs économiques, à une société où les hommes sont davantage au service de l'économie et de ses performances qu'au service de l'homme et du respect de ses conditions de travail et de vie. Là encore, nous retrouvons souvent des ambiguïtés de même nature qu'à propos du « respect de la nature ». Sous prétexte de servir le niveau de vie des citoyens, sous prétexte que les lois de l'économie, présentées comme quasiment naturelles, l'exigent, ces derniers sont invités à travailler toujours davantage, parfois dans des conditions toujours plus précaires, en étant soumis au rythme imposé par la machine, en leur faisant miroiter les avantages matériels qu'ils pourront en retirer. Telles sont, semble-t-il, les principales perversions que peut engendrer cette civilisation toute-puissante qu'incarne la civilisation technique.

4° Les nécessités de la vie collective s'expriment par des échanges de nature très diverse (ES, Tech.)

L'homme ne devient homme qu'au contact des hommes. A ce titre, c'est un être social. Toute société suppose une organisation, des échanges de toute nature. L'idée même d'échange souligne que les membres d'une société donnée ne sont pas juxtaposés les uns à côté des autres et encore moins dans un état de conflit généralisé, mais qu'ils établissent au contraire des relations réciproques, des relations de complémentarité, des relations où chacun obtient une contrepartie aux actions qu'il poursuit et qui sont utiles à la collectivité. Bref, les membres d'une société humaine échangent en permanence des paroles, des biens, des services et d'une manière plus générale, comme nous le verrons, tout ce qui est indispensable pour asseoir la vie sociale.

Les échanges économiques

Les échanges économiques, à savoir les échanges de biens et de services, sont sans doute les premiers échanges auxquels on pense. Toute société humaine suppose le partage des tâches, créant ainsi les conditions d'une dépendance mutuelle des membres de la société les

uns par rapport aux autres. Il va de soi que la mise en oeuvre des techniques permettant à l'humanité de dominer toujours mieux le monde suppose la plupart du temps la coopération de plusieurs membres de la société, voire d'un très grand nombre. Tout cela conduit à des échanges qui doivent s'effectuer sur une base équivalente. Il convient donc que chaque activité, chaque compétence exercée, chaque bien, correspondent à une valeur économique bien définie.

La fixation de cette valeur n'a rien d'arbitraire ou de purement conventionnel. Néanmoins l'origine de la valeur économique, que ce soit celle des matières premières, des produits finis, des compétences exercées etc. ne va pas de soi. Dans un premier temps, nous sommes tentés de lui donner une origine naturelle. L'or est cher parce que c'est de l'or. C'est dans sa nature d'être cher, peut-être, serait-on tenté de préciser, parce qu'il est rare. Il s'agit là des préjugés les plus répandus à propos de l'origine de la valeur économique. Marx évoque à ce propos ce qu'il appelle « le fétichisme de la marchandise » puisque l'attitude fétichiste consiste à attribuer de manière illusoire une valeur à ce qui n'en a pas, comme à un supposé porte-bonheur quelconque par exemple.

Qu'en est-il réellement ? Chacun admettra aisément que pour qu'une réalité ou une activité quelconques puissent revêtir une valeur aux yeux des hommes, faut-il encore qu'elles soient utiles et qu'elles répondent à leurs besoins. Si ces conditions ne sont pas remplies, les réalités ou les activités en question ne présentent un intérêt pour personne et à ce titre ne peuvent servir de base à un échange. Autrement dit la première condition autorisant un échange correspond à ce que les économistes appellent la « valeur d'usage » des éléments servant à cet échange.

Pourtant l'expérience commune semble démentir ce premier critère servant à donner une valeur économique à une réalité quelconque. C'est ainsi qu'il va de soi que l'eau est indispensable à la vie, sert à de multiples usages et revêt précisément à ce titre une « valeur d'usage » déterminante. Or, nous savons bien qu'elle est gratuite dès lors que nous nous la procurons dans des lieux naturels comme les sources, les rivières, etc. Cet exemple souligne à l'évidence que la « valeur d'usage » est certes nécessaire pour servir de base à un échange mais qu'elle n'est pas suffisante pour attribuer une valeur économique à cet échange, pour faire en sorte que les réalités échangées aient un prix bien défini.

D'où provient alors le prix d'une marchandise ou d'une matière première par exemple ? Nous savons bien qu'ordinairement l'eau a un prix. Nous savons également que dans nos lieux d'habitation, cette eau doit y être acheminée et qu'au préalable elle a dû subir des traitements de purification. Or, cet acheminement et cette purification correspondent à l'utilisation de techniques précises et à un travail correspondant. Ce travail doit être rémunéré. Doit-on en conclure que c'est là l'origine du prix d'une réalité quelconque ? Il serait possible d'objecter que d'autres facteurs entrent en ligne de compte, le prix des canalisations par exemple. Mais ces dernières ont elles même été fabriquées et là encore leur prix correspond à un travail précis. Il est donc légitime d'affirmer avec Marx que le prix d'une réalité ou d'une activité quelconques est fonction du temps de travail moyen nécessaire en vue de pouvoir la mettre sur le marché ou de l'accomplir.

Cette conclusion nous permet de comprendre les raisons pour lesquelles l'or par exemple est cher. En effet, il faut beaucoup de temps pour dégager le métal de la gangue au sein de laquelle il est intimement mêlé. C'est la lourdeur de ce travail qui rend compte de son prix. En revanche ce sont des qualités autres, liées au métal lui-même, notamment le fait que ce métal

ne s'altère pas, qui rendent compte de sa valeur d'usage, à savoir pendant longtemps en servant de monnaie de réserve. Est-ce que la rareté n'intervient nullement dans le prix d'une réalité ou d'une activité ? Il va de soi que si ces dernières ont une valeur d'usage incontestable, qu'elles exigent également un temps de travail important et que de surcroît elles soient rares, - rareté d'une matière première ou d'une compétence- la rareté accroît leurs « valeurs d'échange », c'est-à-dire le prix à déboursier pour pouvoir les acquérir.

Il reste alors à se demander comment est déterminée la rémunération du travail accompli puisque telle est la source de la « valeur d'échange » en général. Dans le cadre de son analyse du travail exploité, Marx soutenait que les rémunérations des ouvriers, en l'occurrence leurs salaires, étaient calculées au plus juste, à savoir en fonction de ce que l'ouvrier devait se procurer en vue seulement de renouveler sa force de travail. Cependant, si nous considérons notre époque, nous pouvons avancer que ce calcul n'est pas aussi drastique au sein tout au moins des pays développés sur le plan économique et social. Pour des raisons économiques – qui imposent que l'on puisse écouler les produits mis sur le marché-, pour des raisons sociales – les différents métiers possèdent des associations de défense de leurs intérêts-, les rémunérations tiennent compte de l'ensemble de ces facteurs et ce, afin que le bon fonctionnement de la société puisse globalement être assuré.

Il ne suffit pas d'établir l'origine de la valeur d'échange, faut-il encore se demander par quel moyen peut s'effectuer pratiquement cet échange. Au sein des sociétés restreintes et à l'activité peu différenciée, les hommes avaient recours au troc, à savoir à l'échange concret de deux marchandises ou de deux compétences. Ce système n'est envisageable qu'aussi longtemps que les termes habituels de l'échange s'avèrent sinon identiques tout au moins comparables, ce qui suppose effectivement des activités sociales simples et peu différenciées. Mais dès lors que la société devient complexe, que les activités se différencient et se développent, ce n'est plus possible. On voit mal échanger une maison par exemple contre un nombre de paires de chaussures équivalent à la valeur de cette maison.

Prenons connaissance de ce que nous dit à cet égard Aristote dans « Ethique à Nicomaque », Livre V, chap5 : « *Sans besoins, et sans besoins semblables, il n'y aurait pas d'échanges, ou les échanges seraient différents. La monnaie est devenue, en vertu d'une convention, pour ainsi dire, un moyen d'échange pour ce qui nous fait défaut. (...) Elle est d'institution, non pas naturelle, mais légale, (...) et il est en notre pouvoir, soit de la changer, soit de décréter qu'elle ne servira plus. En conséquence, ces échanges réciproques auront lieu, quand on aura rendu les objets égaux. Le rapport qui existe entre le paysan et le cordonnier doit se retrouver entre l'ouvrage de l'un et celui de l'autre. Toutefois, ce n'est pas au moment où se fera l'échange qu'il faut adopter ce rapport de proportion (...); c'est au moment où chacun est encore en possession de ses produits. A cette condition, les gens sont égaux et véritablement associés parce que l'égalité en question est en leur pouvoir; par exemple un paysan A, une certaine quantité de nourriture C, un cordonnier B et le travail de celui-ci D, qu'on estime équivaloir à cette quantité. Si l'on ne pouvait pas établir cette réciprocité, il n'y aurait pas de communauté sociale possible. Quant au fait que c'est le besoin qui maintient la société, comme une sorte de lien, en voici la preuve: que deux personnes n'aient pas besoin l'une de l'autre, ou qu'une seule n'ait pas besoin de l'autre, elles n'échangent rien. C'est le contraire si l'on a besoin de ce qui est la propriété d'une autre personne, par exemple du vin, et qu'on donne son blé à emporter. Voilà pourquoi ces produits doivent être évalués. Pour la transaction à venir, la monnaie nous sert, en quelque sorte, de garant et, en admettant qu'aucun échange n'ait lieu sur le champ, nous l'aurons à notre disposition en cas de besoin. Il faut donc que celui qui dispose d'argent ait la possibilité*

de recevoir en échange de la marchandise. Cette monnaie même éprouve des dépréciations, n'ayant pas toujours le même pouvoir d'achat. Toutefois elle tend plutôt à être stable. En conséquence de quoi, il est nécessaire que toutes choses soient évaluées ; dans ces conditions, l'échange sera toujours possible et par suite la vie sociale. Ainsi la monnaie est une sorte d'intermédiaire qui sert à apprécier toutes choses en les ramenant à une commune mesure. Car, s'il n'y avait pas d'échanges, il ne saurait y avoir de vie sociale ; il n'y aurait pas davantage d'échange sans égalité, ni d'égalité sans commune mesure. Notons qu'en soi, il est impossible, pour des objets si différents, de les rendre commensurables entre eux, mais, pour l'usage courant, on y parvient d'une manière satisfaisante. Il suffit de trouver un étalon, quel qu'il soit- et cela, en vertu d'une convention (...) ».

Comme on le voit, la monnaie est un moyen universel permettant d'assurer les transactions économiques. En principe, la valeur d'une monnaie, son pouvoir d'achat potentiel, se voit tributaires eux-mêmes de l'activité économique de la société où elle sert pour ces transactions, même si parfois sa valeur tend à se détacher de la valeur de cette activité réelle, à la hausse ou à la baisse, pour des raisons d'opportunité politique. Notons enfin que la monnaie ne sert pas seulement en vue d'acquérir des produits ou des compétences. Elle peut devenir un moyen afin d'acquérir davantage de monnaie. Bref de moyen d'échange, elle peut se transformer en fin de l'échange, en but de la transaction : c'est le cas notamment du prêt à intérêt ou bien encore de l'achat ou de la vente d'actions, autrement dit de l'activité boursière.

Toujours est-il que les échanges économiques constituent du lien social et sont l'expression par excellence du caractère complémentaire des activités et des rôles des différents acteurs sociaux, créant entre eux des rapports réciproques de dépendance et assurant par là même une unité quasiment organique d'une société. Ces échanges économiques s'établissent non seulement à l'intérieur d'une société donnée mais également entre les différentes sociétés. Montesquieu soutient que les relations économiques entre les différentes nations créent des liens suffisamment étroits pour créer les mêmes liens de dépendance qu'au sein d'une société donnée et à ce titre elles s'avèrent un facteur de paix. Cependant, il faut hélas nuancer ce propos car l'histoire des hommes nous apprend que les convoitises suscitées par les richesses de tel ou tel pays sont souvent, au contraire, un facteur de guerre.

Les échanges non économiques

Aussi importants soient-ils, les échanges sociaux ne se réduisent évidemment pas aux échanges économiques. D'ailleurs, spontanément, le terme d'échanges fait penser d'abord aux échanges linguistiques, aux échanges de propos et il s'agit là de la forme la plus banale d'échanges. D'ailleurs, rappelons que ces échanges ne sont pas toujours des échanges indispensables pour les actions que nous menons puisque nombre de nos échanges sont gratuits et s'établissent uniquement pour le plaisir d'échanger.

Cette dimension de gratuité dans l'échange se retrouve d'ailleurs au niveau d'un échange également assez banal et que l'on pourrait désigner par le terme de don. Nous avons fréquemment l'occasion d'offrir des cadeaux pour honorer des anniversaires ou bien des fêtes collectives comme c'est le cas pour le temps de Noël ou du premier de l'an. Ces pratiques relèvent-elles de l'échange ? Il faut d'abord remarquer que ces dernières sont d'abord des témoignages d'amitié ou d'amour et ne relèvent pas de l'échange économique classique. En premier lieu, il n'y a dans l'absolu aucune obligation de réciprocité. Certes, la tradition, les usages nous amènent à fêter ou à honorer ceux qui nous ont manifesté ces gestes de sollicitude. Mais cet échange de bons procédés est différé dans le temps. De plus, il n'y a

aucune nécessité à ce que ces gestes de réciprocité soient rigoureusement égaux en terme de valeur économique, même si l'usage nous recommande d'adopter cette attitude d'équilibre, une trop grande disproportion entre ce qui est reçu et ce qui est donné pouvant être perçu ou interprété comme une marque sournoise de domination sociale.

Remarquons à cette occasion qu'il existe des comportements humains qui échappent par essence à l'idée même d'échange. Si nous prenons en compte la moralité telle qu'elle est analysée par Kant, nous savons que par nature un acte moral est effectué gratuitement sans attendre la moindre contrepartie. L'idée même d'échange reste étrangère à la moralité ainsi conçue. Remarquons à ce propos qu'il y a des actions qui relevant du bénévolat ou de l'aide humanitaire par exemple excluent par nature une contrepartie et relèvent à ce titre davantage de l'acte moral que du don.

Restent des formes capitales de relations sociales dont le caractère d'échange nous échappe ordinairement et qui pourtant jouent un rôle décisif dans le fonctionnement de toutes les sociétés. Il s'agit de ce que l'anthropologue français Lévi-Strauss désigne par l'expression d'échange de parenté. La société n'est pas constituée par une juxtaposition de familles biologiques repliées sur elles-mêmes et au sein desquelles se verrait assurée la perpétuation de l'espèce, pratique que Lévi-Strauss désigne par le terme d'endogamie. Tout au contraire, au sein de toutes les sociétés humaines, on pratique l'exogamie : telle famille donne son fils et telle autre en échange donne sa fille et ce en vue de fonder une nouvelle famille.

Cette pratique, qui ne souffre apparemment aucune exception connue, s'accompagne tout à fait logiquement par l'interdiction universelle de l'inceste, c'est-à-dire des relations sexuelles entre parents proches, entre les parents et les enfants ou entre frères et sœurs. Cet interdit soulève d'ailleurs maintes questions quant à sa nature et ses motivations. Car l'homme étant dépourvu d'instincts, il ne saurait s'agir d'un phénomène naturel mais d'un interdit culturel.

Certes, l'éthologie, science des mœurs animales, nous apprend qu'au sein des sociétés de chimpanzés, ces derniers pratiquent instinctivement des attitudes d'évitement à propos des relations sexuelles entre parents proches. Difficile néanmoins de supposer que l'espèce humaine ait conservé cette pratique instinctive alors même que toutes les données anthropologiques soulignent que l'humanité est dépourvue d'instinct et se trouve façonnée de part en part par les pratiques culturelles. A contrario, il paraît hautement improbable qu'il s'agisse d'un comportement moral universel, la culture se caractérisant par essence par la diversité des pratiques ou des croyances. Peut-on avancer que les hommes auraient pris conscience des dangers entraînés par la consanguinité ? Certes, il ne faut pas exclure cette hypothèse a priori mais elle est considérée à ce jour comme improbable, car on trouverait des traces de ces constats universels dans tous les mythes de l'humanité.

Comment alors rendre compte de la « prohibition universelle de l'inceste » ? L'explication retenue à ce jour est celle proposée par Lévi-Strauss. Cet interdit universel présente à ce titre tous les caractères d'un phénomène naturel alors même qu'il s'agit d'un interdit culturel, qui partage ce caractère d'universalité avec l'interdiction du crime. Cet interdit permet d'assurer un réseau serré de relations entre les familles, que celles-ci soient d'ordre affectif, juridique, économique et en fin de compte biologique, réseau de relations qui tissent la société de part en part et en constitue une unité quasiment organique. L'échange de parenté est donc un échange fondateur de toute société, un échange qui garantit son unité dans la diversité et sans lequel, faute précisément d'instinct, cette société ne serait sans doute ni possible ni viable.

L'HOMME COMME ANIMAL POLITIQUE

LES FINS DE LA CITE ET LES MOYENS POUR Y PARVENIR

L'homme est un être culturel. Il ne dispose d'aucun instinct social. Pourtant, nous savons que l'anthropologie ou science de l'homme, a mis en évidence que depuis ses lointaines origines, l'homme a toujours vécu en société. Nous aurons l'occasion d'examiner les différentes hypothèses justifiant cet état de fait. Mais d'ores et déjà nous pouvons rappeler que les caractéristiques physiques de l'homme, que ce soient leurs points faibles – sa puissance musculaire réduite, l'absence d'organes de défense performants, ses capacités de course très limitées – ou leurs points forts - les propriétés extraordinaires de son cerveau prolongées par les possibilités ouvertes par cet outil naturel qu'est la main, semblent tout naturellement, sous réserve d'autres considérations examinées ultérieurement, l'inviter à être membre de sociétés organisées afin de survivre d'une part et d'exploiter les potentialités de son espèce d'autre part, notamment en adaptant toujours mieux la nature à ses besoins grâce à la technique. Dès lors, au même titre que chaque individu à titre privé, la société, en tant que telle, doit, dans le cadre de son organisation, se fixer des fins, des objectifs et les moyens pour atteindre ces derniers. Tel sont les objets de cette activité spécifique à l'homme et qu'on appelle « politique ». Il nous faut donc examiner de manière critique les différentes manières de concevoir cette activité spécifique qui, selon Aristote, consacre l'homme « comme animal politique ».

I L'organisation de l'autorité politique

1° La nécessité de la société et des lois

L'homme est un être social (L, ES, S, Tech.)

Comme nous venons de le rappeler, il semble que depuis les origines de notre espèce, à savoir l'homo sapiens sapiens, apparu environ entre 100 000 ans au plus tôt et 40 000 ans au plus tard, l'homme ait vécu au sein de sociétés organisées. Il en va de même d'ailleurs de l'homme de Néandertal (200 000 ans) et sans doute de formes plus anciennes de préhominiens comme l'homo erectus (1,5 million d'années) ou encore l'homo habilis (2,5 millions d'années). Quelles en sont les raisons alors même qu'aucun instinct, tout au moins dans les formes les plus modernes et les plus élaborées du genre homo, à savoir l'homo sapiens, ne semble l'y contraindre ?

L'anthropologie nous propose de précieuses indications en la matière en mettant en évidence le fait que l'homme ne devient homme qu'au contact des hommes. Hormis les considérations sur ses caractéristiques physiques rappelées au cours de notre propos introductif, nous savons par ailleurs que la pensée symbolique permet d'asseoir de manière décisive la supériorité de l'homme sur toutes les autres espèces animales. Or, cette pensée symbolique ne se développe que grâce au langage, et ce dernier requiert, pour se mettre en place et se voir acquis, une vie sociale, puisqu'il n'existe aucune langue naturelle humaine. Ajoutons pour faire bonne mesure que le sentiment moral et le sens des valeurs qui lui est lié

ne prennent forme qu'en présence d'autrui et dans le cadre d'une éducation fixant les possibilités et les limites qu'exige une vie sociale.

L'ensemble de ces considérations rejoignent les conclusions d'Aristote (IV^o siècle av. JC) lorsque ce dernier affirme que l'homme est un animal naturellement appelé à vivre en société. Or, une société ne saurait se réduire à un simple agrégat d'individus. La vie sociale n'a de sens et d'intérêt que si elle permet d'exploiter les potentialités de l'espèce. Bref, elle suppose la division des tâches, leur complémentarité et des échanges faisant bénéficier chacun des activités de l'ensemble. Tout ceci nécessite une organisation, des activités ordonnées et donc des règles, des limites, des interdits empêchant tout retour au désordre, que ces règles prennent la forme de coutumes, de simples traditions ou encore, depuis l'écriture de règles écrites ou lois.

C'est ce que soulignent, chacun à leur manière Platon dans « Les Lois » et Spinoza dans le « Traité politique ». Le premier met en évidence la nécessité et la fonction des lois : « Les hommes doivent nécessairement établir des lois et vivre selon des lois, sous peine de ne différer en aucun point des bêtes les plus totalement sauvages. La raison en est qu'aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois savoir ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le sachant, pouvoir toujours et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur. La première vérité difficile à connaître est, en effet, que l'art politique véritable ne doit pas se soucier du bien particulier, mais du bien général, car le bien commun assemble, le bien particulier déchire les cités, et que bien commun et bien particulier gagnent tous les deux à ce que le premier, plutôt que le second, soit solidement assuré ». Cet extrait montre la nécessité des lois, c'est-à-dire des règles organisant la vie sociale, en montrant que cette nécessité découle de la nature même de l'homme puisque contrairement à la fourmi ou au termitier l'homme ne possède pas de manière innée des règles régissant cette dernière et en second lieu parce que cette absence d'instinct social peut le conduire à tous les excès et notamment à sacrifier l'intérêt de l'ensemble du corps social au bénéfice d'intérêts individuels et égoïstes. Remarquons à cet égard que l'auteur établit dans cet extrait une comparaison entre l'homme sans lois et les « bêtes les plus sauvages », c'est-à-dire celles qui vivent en solitaire, en-dehors de toute vie en société, comme le tigre par exemple.

Spinoza n'écrit rien de très différent lorsque dans le « Traité politique » il affirme que si les hommes obéissaient naturellement à la raison morale, les lois n'auraient pas lieu d'être : « Si les hommes étaient ainsi disposés par la Nature qu'ils n'eussent de désirs que pour ce qu'enseigne la vraie Raison, certes, la société n'aurait besoin d'aucunes lois. Il suffirait absolument d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes... ce qui est vraiment utile. Mais tout autre est la disposition de la nature humaine ; tous observent bien leur intérêt, mais ce n'est pas suivant l'enseignement de la droite Raison ; c'est le plus souvent entraînés par leur seul appétit de plaisir et les passions de l'âme (qui n'ont aucun égard à l'avenir et ne tiennent compte que d'elles-mêmes) qu'ils désirent quelque objet et le jugent utile. De là vient que nulle société ne peut subsister sans un pouvoir de commandement et une force, et conséquemment sans des lois qui modèrent et contraignent l'appétit de plaisir et les passions sans frein ».

L'état social est artificiel mais nécessaire (L, ES, S, Tech.)

C'est précisément cette absence d'instinct et donc d'instinct social qui conduit l'espèce humaine à tous les excès, y compris ceux remettant en cause sa propre espèce comme les crimes organisés, les violences de toutes sortes et en particulier la guerre. Ce sont ces

comportements négatifs et dangereux qui ont particulièrement attiré l'attention du philosophe britannique Hobbes (XVII^e siècle). Il en fait l'origine de la vie sociale. Car, naturellement, rien ne contraint l'homme à vivre en société. La fourmi ne choisit pas d'évoluer en société. Il semble que pour l'humanité, il n'en aille pas de même et que ce soit un choix.

Qu'est-ce qui amène l'homme à vivre en société alors qu'aucun instinct ne l'y contraint et qu'à l'état de nature il dispose d'une liberté naturelle totale, puisque aucune règle ne régit son activité ? En effet, il est clair pour Hobbes que la vie en société s'avère pour l'homme tout à fait artificielle. Pourtant, la vie sociale incarne la condition ordinaire et quasiment générale de l'humanité. D'où cela vient-il ? L'homme à l'état de nature – qui, rappelons-le est un état fictif-, est « un loup pour l'homme ». Hobbes reprend à son compte cette célèbre sentence du poète latin Plaute. En effet, faute d'instinct, faute de cette canalisation naturelle des nécessaires comportements agressifs des espèces animales afin de capturer leurs proies ou un partenaire sexuel, la violence humaine ne trouve plus de limites, excepté les limites fixées avec plus ou moins de réussite par l'éducation ou la culture. Or, précisément, à l'état de nature ces limites culturelles que tout sujet intériorise et fait siennes n'existent pas. La liberté naturelle devient théorique ou formelle. Tout homme est menacé par ses congénères dans sa vie même. Personne n'est à l'abri dans la mesure où un homme réputé fort trouve toujours plus fort que lui. C'est pour cela qu'Hobbes peut affirmer dans le « Léviathan » *« qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre tous »*.

L'intérêt de la vie sociale et de ses lois apparaît alors. Dans l'absolu, du point de vue de sa nature, elle reste artificielle mais l'humanité n'a trouvé que ce moyen afin de se mettre à l'abri de ses dangereux congénères. Les lois protègent chaque homme de la violence des autres hommes. L'ensemble des lois renvoie à la notion de droit. Par essence, le droit s'oppose à la force. Car que le droit soit considéré comme juste ou injuste, il n'en reste pas moins vrai que le droit fixe des limites conventionnelles à notre action, c'est-à-dire des limites posées et créées par l'homme.

Prenons l'exemple, afin d'éclairer notre propos, d'un sport de combat comme la boxe. Chacun sait que dans le cadre de ce sport, tous les coups ne sont pas permis. Il y a des règles, des limites. En revanche, si un individu est agressé dans la rue, il va de soi qu'il n'y a plus de règles. Seules les lois de la nature s'exercent et ce sans aucune limite, excepté les limites naturelles des forces de l'agresseur. Ainsi, le droit, par essence se distingue de la force. Le droit suppose l'idée de limite et la force exclut cette dernière. C'est d'ailleurs en ce sens que Rousseau pouvait proclamer avec raison que l'expression « le droit du plus fort » est dépourvue de sens, puisque le droit exclut la force et la force le droit.

« L'insociable sociabilité de l'homme » (L, ES, S, Tech.)

Ainsi le droit s'oppose à la force. Le droit est conventionnel, culturel, inventé par l'homme alors que la force relève de la nature. Peut-on dire alors, comme Aristote, que la société et ses lois sont naturelles ou doit-on, au contraire comme Hobbes proclamer qu'elles sont artificielles quoique nécessaires ? Ces deux conceptions sont-elles définitivement inconciliables ? Ne peut-on pas supposer que l'homme aspire naturellement à l'état social mais que dans le même temps cet état contrarie ses tendances tout aussi naturelles à vouloir dominer ses semblables et à se comporter comme s'il vivait en solitaire au sein de l'état de nature ?

C'est ce point de vue que soutient Kant dans « Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique » : « *J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres.*

C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui, de la grossièreté, le mènent à la culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme ; c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût, et que même, cette évolution vers la clarté se poursuivant, commence à se fonder une forme de pensée qui peut, avec le temps, transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en des principes pratiques déterminés ».

Dans cet extrait Kant propose donc une synthèse séduisante entre les points de vue d'Aristote et de Hobbes. Cette dernière tient compte en effet des exigences naturelles qui amènent l'homme à vivre en société mais également de l'absence d'instinct social qui porte spontanément l'individu à défendre ses intérêts égoïstes, à commettre tous les excès, ces tendances négatives amenant paradoxalement les hommes à développer les dispositions naturelles de leur espèce afin de surmonter les « résistances » qui s'offrent à son action, mais ce, dans le cadre des limites fixées par la société et ses lois. Ainsi l'homme, selon Kant, est naturellement un être social, c'est-à-dire porté à vivre en société, même s'il n'est pas naturellement sociable, c'est-à-dire porté à établir des relations avec autrui sur un mode positif et empreint d'empathie.

2° Origine et fonction des lois

Les domaines de la loi (L, ES, S, Tech.)

Dans la conception qui précède, les exigences naturelles et les exigences sociales se complètent harmonieusement. D'une manière générale, les auteurs classiques, quelles que soient par ailleurs leurs divergences, reconnaissent la nécessité de la société et en conséquence des lois en vue d'amener l'homme à exploiter pleinement ses potentialités individuelles et collectives.

Bien entendu les lois ne régissent pas l'ensemble des activités d'un individu. D'ailleurs, quotidiennement, nous en faisons l'expérience. Aucune loi ne nous contraint à faire notre toilette le matin ; à employer telle ou telle marque de dentifrice ; à acheter sur le marché telle ou telle marchandise ; à consommer tel ou tel plat ; à saluer ou non son voisinage ; à rechercher les champignons dans les bois etc. La liste des gestes quotidiens non régis par des lois serait longue et fastidieuse. Il est clair que la plupart de ces actes ordinaires de la vie relève de la coutume, des modes, des règles morales qu'on se donne, c'est-à-dire de manières de vivre librement choisies à titre individuel et non de la loi, qui incarne une exigence collective à laquelle nous ne saurions échapper sous peine de sanction.

C'est précisément ce qu'affirme Hobbes dans le « Léviathan » : « *Etant donné qu'il n'existe pas au monde de république où l'on ait établi suffisamment de règles pour présider à toutes les actions et paroles des hommes (car cela serait impossible), il s'ensuit nécessairement que, dans tous les domaines d'activité que les lois ont passés sous silence, les gens ont la liberté de faire ce que leur propre raison leur indique comme leur étant le plus profitable. Car si nous prenons le mot de liberté en son sens propre de liberté corporelle, c'est-à-dire de n'être ni enchaîné ni emprisonné, il serait tout à fait absurde de crier comme ils le font pour obtenir cette liberté dont ils jouissent si manifestement. D'autre part, si nous entendons par liberté le fait d'être soustrait aux lois, il n'est pas moins absurde de la part des hommes de réclamer comme ils le font cette liberté qui permettrait à tous les autres hommes de se rendre maîtres de leurs vies. Et cependant, aussi absurde que ce soit, c'est bien ce qu'ils réclament, ne sachant pas que leurs lois sont sans pouvoir pour les protéger s'il n'est pas un glaive entre les mains d'un homme (ou de plusieurs) pour faire exécuter ces lois.*

Par conséquent, la liberté des sujets réside seulement dans les choses qu'en réglementant leurs actions le souverain a passées sous silence, par exemple la liberté d'acheter, de vendre, et de conclure d'autres contrats les uns avec les autres, de choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable et ainsi de suite ».

Les lois, rappelons-le, ne concernent que les domaines d'activités relatifs aux fins ou aux objectifs collectifs que la société s'est donnés et aux moyens pour atteindre ces derniers. Le nombre ou l'étendue de ces objectifs s'avère plus ou moins important. Certaines sociétés historiques ne se donnent qu'un nombre très limité d'objectifs collectifs et les restreignent à quelques fonctions vitales afin de maintenir leur unité et leur identité : défendre leur territoire par rapport à des ennemis potentiels ; assurer la sécurité des personnes et des biens à l'intérieur ; battre monnaie etc. A l'autre extrême, certaines sociétés régissent la quasi-totalité des activités sociales comme ce fut le cas dans l'ex-URSS, avec, entre ces extrêmes tous les intermédiaires imaginables. C'est ainsi par exemple que la plupart des sociétés démocratiques contemporaines assurent l'instruction de la population ou mettent en place des systèmes de santé publics et organisent des garanties par rapport à la maladie ou à la vieillesse etc., tout en laissant des pans entiers et importants de l'activité sociale aux mains et à l'initiative d'intérêts privés.

L'Etat, source des lois (L, ES, S)

Il convient alors de se demander par quels moyens ces lois sont décidées, appliquées et défendues. Il va de soi que pour les sociétés dont le territoire est peu étendu, la population restreinte, les activités sociales peu différenciées comme c'est le cas concernant les sociétés primitives ou même, beaucoup plus près de nous, les microsociétés de la féodalité, le pouvoir de créer les règles sociales est tout entier entre les mains de quelques personnes voire d'une seule. Nul besoin, dans ces cas de figure, d'institutions spécialisées. Il n'en va pas de même lorsque, au contraire, les sociétés concernées sont développées et complexes. Dans ce cas, les sociétés supposent un ensemble d'institutions spécialisées dont la fonction consiste à créer les lois, à les faire appliquer et à les défendre.

Cet ensemble d'institutions constitue ce qu'on appelle un Etat. Ce terme est quelque peu équivoque dans la langue française. La notion d'Etat renvoie souvent à un territoire délimité par des frontières et sur lequel s'applique les mêmes lois. On évoque l'Etat français, allemand, espagnol etc. ou on parle de la réunion des Etats européens par exemple. Mais la notion d'Etat revêt un sens plus strictement juridique : il s'agit de l'ensemble des institutions spécialisées

destinées à créer les lois, à les faire appliquer et à les défendre contre des ennemis extérieurs ou intérieurs. En effet, un Etat possède une tête, à savoir le pouvoir politique, avec des gouvernants et des assemblées délibératives chargés de créer les lois et de fixer les fins de la société concernée et les moyens pour les atteindre ; une administration permettant de faire appliquer ces lois sur l'ensemble du territoire ; une armée pour les défendre vis-à-vis des ennemis de l'extérieur ; une police pour faire respecter les lois à l'intérieur du dit territoire et réprimer ceux qui les violent ; car il ne suffit pas que les lois existent pour qu'elles soient appliquées sans qu'une force n'intervienne ou menace d'intervenir et ce dans la mesure où l'homme ne dispose d'aucun instinct social; c'est à ce titre que l'Etat dispose, selon Weber (XIX°-XX° siècle), « du monopole de la violence légitime » afin de défendre les lois vis-à-vis de ceux qui se refusent à y obéir ; enfin, une institution judiciaire afin de régler les différends entre particuliers ou entre particuliers et l'Etat (par exemple des erreurs fiscales éventuelles) en rappelant quelle est la loi existante au regard de ces différends et en conséquence les droits de chacun.

Les membres de ces institutions spécialisées portent, la plupart du temps, de manière symbolique, un uniforme. Pensons aux uniformes des militaires, des policiers, des magistrats. Cela signifie que ces personnes n'exercent plus leur fonction en tant que personnes privées mais au nom des lois générales qu'elles ont pour mission de servir et qui, par définition, sont uniformes sur l'ensemble d'un territoire donné.

L'Etat de droit (L, ES, S, Tech.)

Cependant, cette uniformité de la loi ne va pas toujours de soi. Une question politique importante consiste à savoir en premier lieu si les fins collectives choisies et les moyens pour les atteindre, c'est-à-dire, rappelons-le, les lois, doivent viser les intérêts du plus grand nombre ou bien les intérêts d'une minorité de privilégiés et en second lieu si les lois en question doivent être respectées en toutes circonstances et s'appliquer également à tous les membres de la société, quel que soit leur statut social. En somme, les lois sont-elles au service de ce qu'on appelle l'intérêt général d'une part et servent-elles de base à ce qu'on appelle un Etat de droit d'autre part ?

Un Etat de droit est un Etat où toutes les décisions prises par les autorités publiques, les gouvernants, l'administration, la police, l'institution judiciaire le sont en vertu des lois existantes. Cela ne signifie pas nécessairement que ces lois soient considérées par la population comme justes ou équitables. Cela veut dire que chaque membre de la société connaît en quelque sorte « les règles du jeu » et sait à quoi il s'expose s'il y déroge. En somme aucune décision arbitraire ne peut être prise par les autorités publiques. Une mesure est arbitraire lorsqu'elle n'est pas justifiée par les lois existantes. Par exemple si la loi prévoit que je peux rouler sur autoroute à 130 Kms / par heure, que je m'y conforme et que la gendarmerie me dresse un procès-verbal, la mesure est arbitraire au regard de la loi. Bien entendu, la victime de cette mesure peut avoir recours à des tribunaux compétents qui seront chargés de rappeler la loi et qui annuleront les mesures répressives prises de manière injustifiée au regard de cette loi.

La loi est contre-nature (L, ES, S, Tech.)

Cependant, comme nous l'avons signalé, si un Etat de droit nous met à l'abri de mesures arbitraires, il ne nous assure pas pour autant que les lois existantes soient équitables ou justes et servent l'intérêt général et non les intérêts d'une minorité de la population. Mais

précisément, les lois doivent-elles servir l'intérêt général et s'appliquer de manière uniforme ou égale à tous les membres d'une société donnée ? Car, dans la mesure où tous les membres d'une société sont en principe ou la plupart du temps soumis aux mêmes lois et dans la mesure où le droit limite la puissance des plus forts, les lois conduisent à égaliser les hommes face aux circonstances de la vie alors que la nature ne connaît que des inégalités. C'est pourquoi Calliclès, personnage de Platon dans « Gorgias » et contradicteur de Socrate, le porte-parole de Platon, soutient le point de vue suivant à propos des lois : « ...*Selon moi, les lois sont faites pour les faibles et par le grand nombre. C'est pour eux et dans leur intérêt qu'ils les font et qu'ils distribuent les éloges ou blâmes ; et, pour effrayer les plus forts, ceux qui sont capables d'avoir l'avantage sur eux, pour les empêcher de l'obtenir, ils disent qu'il est honteux et injuste d'ambitionner plus que sa part et que c'est en cela que consiste l'injustice, à vouloir posséder plus que les autres ; quant à eux j'imagine qu'ils se contentent d'être sur le pied de l'égalité avec ceux qui valent mieux qu'eux.*

Voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, on déclare injuste et laide l'ambition d'avoir plus que le commun des hommes, et c'est ce qu'on appelle injustice. Mais je vois que la nature elle-même proclame qu'il est juste que le meilleur ait plus que le pire et le plus puissant plus que le faible ».

Il est clair que Calliclès condamne comme contre-nature l'idée même d'intérêt général et au-delà de ce qu'on appellera plus tard l'Etat de droit. Il ne faut pas que la loi entrave les possibilités des plus forts, des plus doués, des mieux pourvus par la nature. Pour Calliclès, il est juste que les intérêts particuliers, lorsqu'il s'agit de ceux des meilleurs, puissent s'imposer sans aucune entrave et que la loi ne s'applique pas à ces derniers lorsqu'elle fait obstacle au déploiement de leur talent naturel. Dans ces conditions, c'est l'idée même de loi qui se voit remise en cause, puisque si on suit les recommandations de Calliclès, la loi devient purement théorique, l'arbitraire étant légitimé afin de favoriser les plus forts. La loi, aux yeux de Calliclès, est injuste par essence du point de vue de la nature, puisqu'au sein de cette dernière les plus forts prennent le dessus sans entrave et les inégalités constituent la règle.

C'est en ce sens que Calliclès prétend que la loi, qui vise à établir une égalité artificielle entre des individus naturellement inégaux, a été inventée par la foule des faibles afin de ligoter les forts. Les faibles n'aiment pas les têtes qui dépassent tout en désirant secrètement leurs privilèges. Afin de masquer cette démarche mesquine, ils inventent des principes moraux justifiant cette égalité et destinés à culpabiliser les « forts ». Platon, par la bouche de Calliclès, mais sans le reprendre à son compte, avait donc analysé les mécanismes du ressentiment, ce sentiment qui consiste de la part de certains individus à critiquer ce que secrètement ils désirent, faute d'être capables d'obtenir l'objet de ce désir, ressentiment qui deviendra un des fondements de la critique nietzschéenne de la morale.

L'Etat, arbitre partial des conflits de classe (L, ES, S, Tech.)

Cette critique radicale de la loi n'est pas la seule qui ait vu le jour au cours de l'histoire de la pensée. Au XIX^e siècle, Marx et Engels proposent un autre type de critique sans concession de la loi mais aux antipodes de celle de Calliclès. Nous savons en effet que la loi est créée par un Etat. Or, quelle est la fonction cachée d'un Etat et donc des lois ? Pour Marx et Engels toute société connaît des conflits sourds ou ouverts entre des catégories sociales dont les intérêts sont divergents. Ces conflits opposent ce qu'ils appellent des classes sociales, une classe sociale étant définie par le statut de ses membres par rapport à la propriété des moyens de production, c'est-à-dire les terres et les usines. Même si l'analyse peut être affinée en la matière, il existe en fin de compte deux classes fondamentales au sein des diverses

sociétés : celle qui est propriétaire de ces moyens de production et celle qui ne possède rien d'autre que sa force de travail et qu'on appelle le prolétariat.

L'origine historique de ces conflits et de cette division en classes sociales est simple. Elle n'est pas de nature morale. Ce n'est pas parce que les hommes sont « méchants » que de telles inégalités existent. C'est tout simplement parce que depuis les origines, les sociétés connaissent une pénurie relative de biens produits. Cela signifie qu'il n'y a pas assez de biens pour pouvoir satisfaire tous les besoins de l'ensemble d'une population donnée. Cela entraîne des lutttes afin de s'approprier le maximum de biens possible. Ces conflits ont donc une origine matérielle et sont inévitables jusqu'au jour très lointain où l'humanité parviendra à une société d'abondance, une société où les biens seront précisément tellement abondants qu'une lutte pour se les approprier aura perdu toute signification.

Or, une société ne peut durablement se maintenir s'il existe en son sein des conflits ouverts. Il faut donc qu'il y ait des instances capables d'arbitrer ces conflits. L'ensemble des institutions jouant ce rôle d'arbitre correspond à l'Etat. Telle est la fonction de l'Etat. Il crée certes des lois mais ces dernières sont destinées à étouffer ces conflits internes et inévitables au sein d'une société. Seulement l'Etat en question arbitre toujours dans le même sens, à savoir au service des intérêts de la classe dominante.

Comment expliquer ce phénomène ? Car il ne s'agit pas de diaboliser les gouvernants ni d'ailleurs la totalité des propriétaires des moyens de production. Nombre d'entre eux souhaitent sincèrement agir au mieux, de la manière la plus équitable possible, améliorant ainsi la condition des prolétaires. Seulement, ces souhaits généreux éventuels sont voués à l'échec. Cela est dû non à la mauvaise volonté des hommes mais à la nature même du système économique, en particulier le système économique capitaliste. Ce ne sont pas les hommes qui sont mauvais, c'est le système économique qui est mauvais par nature.

Exposons un scénario théorique et schématique afin de mieux comprendre ce que Marx et Engels avancent. Supposons qu'un gouvernement veuille prendre des dispositions sociales favorables à la classe ouvrière. Ces dispositions peuvent conduire à alourdir les charges des grandes entreprises concernées de telle sorte que la concurrence avec des entreprises étrangères se trouve faussée et que, si le gouvernement en question maintient sa position, il s'expose à des faillites, dramatiques en termes de chômage notamment. Ce gouvernement y renoncera alors, contraint et forcé par la logique du système économique capitaliste. En conséquence, la loi s'avère, en fin de compte, toujours favorable aux intérêts des propriétaires des moyens de production ou si l'on préfère à la classe dominante. Ainsi, la justification ultime d'un Etat réside-t-elle dans la défense de tels intérêts. Ce type d'analyse aboutit donc à des conclusions diamétralement opposées à celles de Calliclès. La loi, émanation d'un Etat, est par essence au service des plus puissants.

C'est ce qu'écrit Engels dans « L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat » : « *L'Etat n'est donc pas un pouvoir imposé du dehors à la société... Il est bien plutôt un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer ; Mais pour que les antagonismes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consomment pas, elles et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de « l'ordre » : et ce pouvoir, né de la société, mais qui se place au-dessus d'elle et lui devient de plus en plus*

étranger, c'est l'Etat ; [...] Comme l'Etat est né du besoin de réfréner des oppositions de classes, mais comme il est né, en même temps, au milieu du conflit des classes, il est, dans la règle, l'Etat de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique et qui, grâce à lui, devient aussi classe politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe opprimée. [...] L'Etat n'existe donc pas de toute éternité. Il y a eu des sociétés qui se sont tirées d'affaire sans lui, qui n'avaient aucune idée de l'Etat et du pouvoir d'Etat. A un certain stade du développement économique, qui était nécessairement lié à la division de la société en classes, cette division fit de l'Etat une nécessité ».

L'Etat prolétarien est provisoire (L, ES, S)

A partir de ce constat, Marx et Engels tirent des conclusions afin de remédier à cet état de fait. Les classes sociales exploitées doivent tout d'abord prendre clairement conscience de leur condition et des raisons qui en rendent compte. Cette prise de conscience doit être initiée par une minorité, une élite de la classe ouvrière qui se constitue en parti révolutionnaire. L'objectif consiste à supprimer l'Etat bourgeois, à faire une révolution sociale conduisant à abolir la propriété privée des moyens de production. Cependant, la société, afin d'atteindre de tels objectifs et de s'organiser sur de nouvelles bases, a encore besoin d'un Etat. Ce dernier aura pour mission de servir les intérêts non pas de la classe dominante mais au contraire du prolétariat, c'est-à-dire de l'immense majorité de la population. Cette mission sera provisoire. Car un Etat est ordinairement le reflet d'une société traversée par des conflits de classes. Dès lors que la propriété des moyens de production est abolie, il n'y a plus de classe dominante et donc de luttes internes avec la nécessité d'un arbitre. En conséquence le nouvel Etat, l'Etat dit prolétarien, dépérira progressivement au fur et à mesure que les objectifs de la Révolution se verront atteints. L'Etat prolétarien est bien par essence un Etat provisoire.

C'est ce processus qu'Engels décrit dans cet extrait de l'« Anti-Dühring » : « Le prolétariat s'empare du pouvoir d'Etat et transforme les moyens de production d'abord en propriété d'Etat. Mais par là, il se supprime lui-même en tant que prolétariat. Il supprime toutes les différences de classe et opposition de classe et également l'Etat en tant qu'Etat. La société antérieure, évoluant dans des oppositions de classes, avait besoin de l'Etat, c'est-à-dire, dans chaque cas, d'une organisation de classe exploiteuse [...] pour maintenir par la force la classe exploitée dans les conditions d'oppression données par le mode de production existant (esclavage, servage, salariat). L'Etat était le représentant officiel de toute la société, sa synthèse en un corps visible, mais cela, il ne l'était que dans la mesure où il était l'Etat de la classe qui, pour son temps, représentait elle-même toute la société : dans l'Antiquité, Etat des citoyens propriétaires d'esclaves ; au Moyen Age, de la noblesse féodale ; à notre époque, de la bourgeoisie. Quand il finit par devenir effectivement le représentant de toute la société, il se rend lui-même superflu. Dès qu'il n'y a plus de classe sociale à tenir dans l'oppression ; dès que, avec la domination de classe et la lutte pour l'existence individuelle [...] sont éliminés également les collisions et les excès qui en résultent ; il n'y a plus rien à réprimer qui rende nécessaire un pouvoir de répression, un Etat. Le premier acte dans lequel l'Etat apparaît réellement comme représentant de toute la société – la prise de possession des moyens de production au nom de la société – est en même temps son dernier acte propre en tant qu'Etat. L'intervention d'un pouvoir d'Etat dans des rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre, et entre alors naturellement en sommeil. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'Etat n'est pas « aboli, il s'éteint ».

Engels, dans les dernières lignes de ce texte conclut à propos de l'Etat prolétarien que ce dernier est destiné à dépérir pour enfin disparaître. A l'issue de ce processus, se sera mis en place une société autogestionnaire, à savoir une société sans Etat, une société au sein de laquelle chaque milieu de vie ou chaque profession gèreront eux-mêmes leur activité. C'est en ce sens que Engels définit cette future société, où toute autorité d'un Etat et de ses représentants ou d'un propriétaire d'une terre ou d'une usine aura disparu comme une société où « le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses ». Autrement dit, toutes les décisions seront prises collectivement, démocratiquement. Aucun homme ne sera soumis à un autre homme.

Les anarchistes ou le refus de tout Etat (L, ES, S)

C'est précisément cette société autogestionnaire qui représente l'idéal des anarchistes. Mais alors qu'est-ce qui distingue voire oppose les anarchistes et les marxistes ? Les anarchistes tombent d'accord avec Marx concernant la perspective de la société autogestionnaire. Ce qui les sépare, c'est la nécessité provisoire d'un Etat prolétarien afin de servir de transition entre l'Etat bourgeois et cette société autogestionnaire. Les anarchistes sont convaincus que tout Etat engendre nécessairement répression, privilèges, domination des gouvernants sur l'ensemble de la société. La révolution doit instaurer immédiatement cette société autogestionnaire. Notons à cet égard que, contrairement au préjugé fort répandu selon lequel l'anarchie est assimilée au désordre, à l'individualisme débridé, à l'absence de règles et de sanctions, les anarchistes rêvent d'une société autogestionnaire, qui, comme nous l'avons déjà dit, suppose que la société soit organisée autour de règles débattues et approuvées démocratiquement. Néanmoins, dans le cadre d'une société autogestionnaire nous n'évoquons plus l'idée de loi, créée par définition par un Etat, mais de règles décidées par la base de la population. Dans une telle société, non seulement il n'y a plus de lois créées par un Etat, mais toutes les institutions spécialisées d'un Etat (armée, police, magistrature....) disparaissent au bénéfice d'associations populaires dont les membres sont élus et remplissent de manière temporaire les fonctions correspondantes.

La position des anarchistes est parfaitement exprimée par Bakounine dans ce passage de la « Lettre du 5 octobre 1872 » : « *Nous pensons que la politique, nécessairement révolutionnaire, du prolétariat doit avoir pour objet immédiat et unique la destruction des Etats. Nous ne comprenons pas qu'on puisse parler de la solidarité internationale lorsqu'on veut conserver les Etats – à moins qu'on ne rêve l'Etat universel, c'est-à-dire l'esclavage universel, comme les grands empereurs et les papes – l'Etat par sa nature même étant une rupture de cette solidarité et par conséquent une cause permanente de guerre. Nous ne concevons pas non plus qu'on puisse parler de la liberté du prolétariat ou de la délivrance réelle des masses dans l'Etat et par l'Etat. Etat veut dire domination, et toute domination suppose l'assujettissement des masses et par conséquent leur exploitation au profit d'une minorité gouvernante quelconque. Nous n'admettons pas, même comme transition révolutionnaire, ni les Conventions nationales, ni les Assemblées constituantes, ni les gouvernements provisoires, ni les dictatures soi-disant révolutionnaires : parce que nous sommes convaincus que la révolution n'est sincère, honnête et réelle que dans les masses, et que, lorsqu'elle se trouve concentrée entre les mains de quelques individus gouvernants, elle devient inévitablement et immédiatement la réaction. Telle est notre croyance, ce n'est pas ici le moment de la développer.*

Les marxistes professent des idées toutes contraires. Ils sont les adorateurs du pouvoir de l'Etat, et nécessairement aussi les prophètes de la discipline politique et sociale, les champions de l'ordre établi de haut en bas, toujours au nom du suffrage universel et de la

souveraineté des masses, auxquelles on réserve le bonheur et l'honneur d'obéir à des chefs, à des maîtres élus. (...) Entre les marxistes et nous il y a un abîme. Eux, ils sont les gouvernementaux, nous les anarchistes... ».

L'Etat totalitaire (L, ES, S)

L'Etat, tel que le conçoit et le décrit Bakounine est effrayant. Les théoriciens de l'Etat « démocratique » contemporain, Etat de droit qui protège contre l'arbitraire, Etat qui, comme nous le verrons s'efforce de respecter la dignité et les droits des personnes, resteront sceptiques et réservés vis-à-vis de thèses aussi radicales et maintiendront la nécessité d'un Etat afin de coordonner l'ensemble des activités sociales vers des fins précises. Pourtant, le XX^e siècle a inventé et mis en place une forme d'Etat qui dépasse sans doute en capacité « d'asservissement » tout ce que pouvait imaginer Bakounine, à savoir l'Etat dit « totalitaire ». Ce dernier a revêtu deux formes distinctes du seul point de vue des finalités qui inspiraient son action : il s'agit d'une part de l'Etat de type soviétique visant à instaurer une égalité sociale la plus poussée possible et préparant théoriquement la mise en place de la société d'abondance annoncée par Marx et d'autre part l'Etat de type « fasciste » visant à ériger en absolu le nationalisme et même concernant l'Allemagne hitlérienne, le racisme pur et simple, c'est-à-dire rappelons-le, la conviction selon laquelle il existe une race biologiquement et culturellement supérieure par essence à toutes les autres.

Qu'est-ce qu'un Etat totalitaire ? C'est un Etat qui, par définition, non seulement contrôle la totalité des activités sociales mais qui de plus exerce cette autorité au nom d'une idéologie officielle, au nom d'un ensemble de conceptions philosophiques exclusives, supposées incarner la vérité et qui s'imposent par la contrainte, s'il le faut, à l'ensemble de la population. L'Etat soviétique est officiellement athée et considère les conceptions initiées par Marx, Engels et Lénine non comme une conception du monde parmi d'autres mais comme une « science » de l'économie et de l'Histoire, éclairant l'humanité sur les origines de l'exploitation de l'homme par l'homme et sur les moyens de s'en libérer. L'Etat hitlérien, également athée ou à tout le moins ouvertement païen, fait de la race dite « aryenne » la race supérieure et du peuple juif l'origine de tous les maux qu'a connus le monde et en particulier le peuple allemand.

Ces Etats n'ont donc rien de « laïque » si nous entendons par là des Etats où il n'y a aucune religion ou idéologie officielles, où chaque membre de la société peut militer pour l'idéologie religieuse ou profane de son choix, sous réserve que ces dernières n'agissent pas de manière violente ou ne cultivent pas des pratiques conduisant à disloquer la société en question. Par ailleurs, il n'y a plus de distinction entre l'Etat et la « société civile », entre les institutions dirigeantes et l'ensemble des activités sociales, puisque ces dernières deviennent l'expression, le témoignage de l'idéologie officielle de l'Etat. D'ailleurs l'Etat ainsi conçu n'est plus un simple moyen « technique » en vue de réaliser quelques objectifs collectifs majeurs, il devient l'« âme » même de la société toute entière, sa raison d'être, bref une fin en soi, le chef de l'Etat incarnant les valeurs et les finalités de cet Etat et de son idéologie, avec le culte de la personnalité du chef ou du guide que cela implique.

Bien entendu, de tels Etats suscitent des résistances intérieures qui sont impitoyablement brisées par la violence, sans compter la surveillance étroite et policière que doit subir la population afin de prévenir tout risque d'insoumission. Les camps de concentration en Allemagne (Les Allemands ayant été les premières victimes de ces camps avant la seconde guerre mondiale) ou les camps de « travail » ou autres goulags en URSS ont pour fonction de

« jeter à la poubelle de l'Histoire » comme le proclame Lénine, ceux qui résistent à l'idéologie censée aller précisément dans le « sens de l'histoire » et servir la vérité.

Le sociologue français Raymond Aron (XX^e siècle) analyse assez bien dans « Démocratie et totalitarisme » la nature et les caractéristiques de l'Etat totalitaire :

« 1. Le phénomène totalitaire intervient dans un régime qui accorde à un parti le monopole de l'activité politique.

2. Le parti monopolistique est animé ou armé d'une idéologie à laquelle il confère une autorité absolue et qui, par suite, devient la vérité officielle de l'Etat.

3. Pour répandre cette vérité officielle, l'Etat se réserve à son tour un double monopole, le monopole des moyens de force et celui des moyens de persuasion. L'ensemble des moyens de communication, radio, télévision, presse, est dirigé, commandé, par l'Etat et ceux qui le représentent.

4. La plupart des activités économiques et professionnelles sont soumises à l'Etat et deviennent, d'une certaine façon, partie de l'Etat lui-même. Comme l'Etat est inséparable d'une idéologie, la plupart des activités économiques et professionnelles sont colorées par la vérité officielle.

5. Tout étant désormais activité d'Etat et toute activité étant soumise à l'idéologie, une faute commise dans une activité économique ou professionnelle est simultanément une faute idéologique. D'où, au point d'arrivée, une politisation, une transfiguration idéologique de toutes les fautes possibles des individus et, en conclusion, une terreur à la fois policière et idéologique ».

Ajoutons à ces considérations l'encadrement et l'embrigadement très précoce et très étroit de la jeunesse afin de la couler dans le moule de l'idéologie officielle tant sur le plan de la pensée que des pratiques.

II Le bien commun

Les critiques radicales et opposées de la loi et donc, indirectement ou directement de l'Etat, menées par Calliclès et Marx ne nous condamnent pas nécessairement à un choix difficile ou à un rejet global sans examen à cause des excès apparents contenus dans ces analyses. Même si nous ne les retenons pas dans ce qu'elles ont de radicales, et notamment dans ce que nous pouvons peut-être considérer comme des généralisations abusives, ces dernières sont susceptibles néanmoins d'éclairer certains aspects de la vie sociale. La réalité est suffisamment riche et complexe pour qu'on y trouve matière à utiliser de manière éclairante l'une ou l'autre des analyses en question. Il n'en reste pas moins que les conceptions classiques selon lesquelles toute société complexe doit se donner des fins collectives servant globalement le moins mal possible l'intérêt du plus grand nombre, la fixation de ces fins collectives et des moyens pour y parvenir relevant d'institutions spécialisées ou d'un Etat, demeurent sans doute celles qui traduisent de la manière la moins infidèle, car éloignées vraisemblablement de tout excès coupable, la réalité historique mais aussi les aspirations des hommes.

De même qu'un individu, à titre privé, désire servir son intérêt véritable et faire son bien tout en pouvant commettre des erreurs dans cette quête, aveuglé notamment par la passion ou l'ignorance, de même une collectivité recherche en tant que telle son intérêt véritable tout en étant exposée aux mêmes risques ou dérives qu'un individu. L'intérêt de la société en tant que société renvoie à ce que l'on désigne par le terme de bien commun. Ce dernier est donc

constitué par les fins qu'une société se fixe ainsi que par les moyens qu'elle se donne afin d'y parvenir.

1° La sécurité, première des libertés (L, ES, S, Tech.)

Quel que soit le jugement que l'on peut porter sur les analyses de Hobbes à propos de la nature de l'homme et l'origine de la société, il semble difficile de contester que la sécurité des personnes et des biens soit sans doute la première aspiration de l'homme. Tout homme désire d'abord continuer à vivre, à l'abri des agressions éventuelles de ses congénères et nulle société ne peut subsister, être viable et garder un intérêt sans que cette sécurité ne soit assurée. Chacun admet que la guerre civile en particulier, guerre intestine où l'identification de l'ennemi est souvent difficile, voire impossible car potentiellement omniprésent et invisible, n'est jamais qu'un retour à « l'état de nature », état où les individus ne seraient pas protégés par un ordre social et les lois qui l'organisent, mais soumis aux seuls rapports de force naturels. Or, nous le savons, l'instinct de conservation est central dans le monde animal. De même en est-il chez l'homme du besoin de survie.

C'est pourquoi Hobbes fait de la sécurité l'objectif majeur de l'activité politique. Seulement, la conception politique de Hobbes est influencée par l'idée qu'il se fait de l'homme. Ce dernier est considéré comme un animal foncièrement « méchant ». L'homme « est un loup pour l'homme » proclame-t-il. Cependant, ce terme de « méchant » peut avoir une connotation naïve dont il faut rendre compte. Car cela ne signifie pas qu'aucun homme ne soit capable ici ou là d'actes de générosité ou de vertus morales. Cela signifie que tout homme, en fin de compte, lorsque des intérêts personnels majeurs se verront en cause, servira ces derniers au détriment de l'intérêt collectif. Il s'agit là d'un comportement qui relève de sa nature biologique et qu'aucune éducation ne pourra modifier. A certains égards, Hobbes défend sur l'homme une thèse que reprendra au XX^e siècle et à sa manière Freud avec ses fameuses « pulsion de mort » et « pulsion de vie ».

Dès lors que l'homme est un simple animal dont il n'y a rien à attendre sinon le pire, il faut en tirer les conclusions sur le plan politique. Rappelons que l'homme accepte de vivre en société dans la mesure où sa liberté naturelle s'avère théorique, menacé qu'il est dans sa sécurité par ses congénères. L'homme fait donc en quelque sorte un marché ou bien ce que Hobbes appelle un « contrat », c'est-à-dire un accord implicite avec ceux chargés de diriger la société : il renonce à sa liberté naturelle en échange de la sécurité que lui procurent les lois et la force qui les soutient et permet de les appliquer effectivement.

Les gouvernants se voient donc investis de la mission d'assurer la sécurité. Leur légitimité, c'est-à-dire la justification de leur pouvoir, est fondée sur cette seule capacité et non sur d'autres vertus ou valeurs. Or, pour remplir cette mission, ils doivent tout naturellement tenir compte de la nature de l'homme. Si on laisse ce dernier agir comme bon lui semble, la société risque de se disloquer, l'insécurité régner en maître. Il faut donc prévenir tout comportement mettant en danger la paix au sein du corps social. C'est pour cela qu'il faut interdire toute liberté susceptible de diviser, d'attiser les rivalités sociales. Il convient donc d'empêcher toute lutte pour le pouvoir ; d'interdire tout prosélytisme (autrement dit toute diffusion et propagande) religieux ou idéologique. A ce titre, Hobbes fait l'apologie de l'Etat autoritaire.

Cela signifie-t-il pour autant que les membres de la société ne sont pas libres ? Pour répondre à cette question, il ne faut pas conserver en tête le modèle politique qui est le nôtre à notre époque et en Occident. Car si les membres de la société sont en sécurité, ils sont libres

dans la mesure où la sécurité demeure la première des libertés et la condition de toutes les autres. De plus, nous l'avons déjà signalé, les hommes sont libres dans tous les domaines de la vie ordinaire, tous ceux qui ne sont pas régis par des lois et ces domaines s'avèrent très étendus.

Afin de remplir sa mission, qui est d'assurer la sécurité des personnes et des biens, l'Etat autoritaire doit être un Etat de droit, un Etat où les décisions publiques sont prises en accord avec les lois existantes. Sinon, si ce pouvoir viole ses propres lois simplement parce qu'il dispose de la puissance pour le faire, il rétablit l'insécurité qu'il était censé garantir. En effet, dans ce cas, les citoyens, quoiqu'ils fassent, qu'ils respectent les lois ou non, ne savent plus ce qui les attend. C'est la conséquence de décisions purement arbitraires. Les hommes auraient alors fait un marché de dupes : ils avaient renoncé à leur liberté naturelle afin de gagner en échange la sécurité, et face à l'arbitraire du pouvoir ils n'auraient plus ni l'une ni l'autre.

La conception de Hobbes est certes cohérente. Mais, historiquement, on n'a jamais connu d'Etat autoritaire respectant scrupuleusement le droit. D'ailleurs, si les hommes sont mauvais, il en ira de même des gouvernants et rien n'assurera les gouvernés que l'Etat en question respectera le droit avec la garantie de sécurité que cela implique. Certes il y va de l'intérêt des gouvernants de respecter les règles de l'Etat de droit puisque leur pouvoir n'est légitime qu'à cette condition. Mais l'homme est de nature faible. Il a toujours tendance à penser qu'il peut rompre ses engagements lorsque cela l'arrange et qu'il pourra échapper aux risques encourus. Un Etat autoritaire qui ne serait pas également un Etat arbitraire est vraisemblablement une vue de l'esprit.

2° La liberté comme expression de l'intérêt général

La démocratie idéale ou la conciliation de la liberté et de la loi (L, ES, S, Tech.)

Les conceptions politiques de Hobbes découlent de son pessimisme foncier concernant la nature de l'homme. L'« homme étant un loup pour l'homme » et ce de manière irrémédiable, sa liberté, sur le plan politique, doit être sévèrement limitée et encadrée. Ce sont de telles conceptions qui hérissent Rousseau (XVIII^e siècle) et qui font de Hobbes sa bête noire sur le plan philosophique. Car Rousseau défend une idée de l'homme, et par là même de la liberté, radicalement différente.

Le « Contrat social », œuvre majeure de Rousseau concernant la philosophie politique, part sur des bases opposées à celles du « Léviathan », œuvre où se voient consignées les conceptions politiques de Hobbes. La première phrase du « Contrat social » est célèbre et éclaire les conclusions qu'il en tirera et qui fonderont les principes d'une démocratie idéale : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers ». Que peut bien signifier cette formule ? Le bon sens semble nous indiquer que le nouveau-né vit dans une dépendance totale vis-à-vis de ses parents. Rousseau sait évidemment cela. La liberté native de l'homme qu'il proclame repose donc sur d'autres considérations. En effet, l'homme est dépourvu d'instinct. La nature ne règle pas ses comportements. C'est un être conscient. La conscience lui donne le choix et la responsabilité de ses actes. C'est en ce sens que l'homme, par nature, est libre.

Dès lors, tout régime politique qui ne respecte pas cette liberté native de l'homme est contre-nature, est monstrueux, c'est-à-dire se situe hors des normes proposées par cette nature. Il convient en conséquence d'analyser en quoi consiste cette liberté qui caractérise l'homme par essence. Rousseau reprend sur ce plan les conclusions les plus classiques de la

tradition philosophique. La liberté ne consiste pas à faire mes caprices ou ce qui me plaît mais à réaliser mon bien véritable. Le sujet n'est pas libre s'il est tyrannisé et dépendant par rapport à ses passions. En d'autres termes, seule la raison morale peut m'éclairer sur la nature de ce bien. Le sujet est libre s'il fait ce qu'il veut, à savoir son bien. Je suis libre si je suis capable de consulter ma raison avant d'écouter mes penchants ».

Ce qui est vrai sur le plan de l'action individuelle l'est de la même manière sur le plan collectif et donc sur le plan politique. Rousseau rejoint là encore les penseurs classiques en ne distinguant pas le bien personnel et le bien de la Cité. Rousseau, rappelons-le, considère que l'homme ne devient véritablement homme, c'est-à-dire ne développe toutes les potentialités de son espèce, qu'au sein de la société. Ce n'est pas la société qui pervertit l'homme mais la société mal gouvernée. De ce fait, en servant le bien de la Cité il sert par le même mouvement son propre bien.

Comment servir son bien et le bien de la Cité ? Rousseau est convaincu que lorsque des hommes sont réunis en vue de délibérer sur un problème collectif à résoudre, si chacun utilise sa raison et oublie ses passions, ses désirs immédiats et illusoires, ils parviendront à une solution raisonnable et unanime. C'est ce que devraient faire les citoyens, un citoyen étant un membre de la société qui participe directement aux délibérations et aux votes aboutissant à la formation de la loi et donc des fins que se fixe la Cité.

Cette décision unanime parce que raisonnable incarne ce que Rousseau appelle la « volonté générale ». Elle est « générale » car elle est commune à tous les citoyens qui, au-delà de leurs différences individuelles, possèdent la même raison, faculté humaine qui, par essence, est source d'universalité. Ces décisions collectives et unanimes définissent par essence la démocratie idéale. Il s'agit bien d'une démocratie puisque ce sont les membres de la Cité qui, en tant que citoyens, sont souverains. Cette démocratie est idéale, car difficile d'imaginer que tous les citoyens soient capables de penser à l'intérêt général au détriment de l'intérêt particulier, même si ce dernier n'est qu'un intérêt apparent et illusoire au regard de la quête du bien.

Certes, Rousseau insiste sur le fait qu'une société bien gouvernée prévoit d'éduquer les citoyens à « consulter leur raison avant d'écouter leurs penchants ». L'ouvrage consacré à l'éducation, à savoir l'« Emile », précède en termes de publication et est complémentaire du « Contrat Social ». Une éducation « idéale » permettrait d'instaurer une démocratie elle-même idéale. Rousseau peut-il être taxé en la matière de naïveté ? Nous verrons que ce n'est pas le cas.

Dans l'immédiat, il convient d'analyser en quoi cette démarche démocratique réalise la pleine liberté des citoyens. En effet, si les lois sont généralement reconnues comme indispensables, la plupart des membres de la société ont tendance à considérer que les lois nous empêchent de vivre comme on le souhaite, bref sont antinomiques d'une liberté totale et idéale. Cette idée n'est pas absurde par elle-même. Le problème politique que Rousseau a voulu résoudre est le suivant : toute société a besoin de lois ; l'homme, par essence est libre ; comment concilier alors ces deux nécessités incontournables, à savoir l'existence de la loi et le respect de la liberté de l'homme ?

La solution est simple et découle des analyses qui précèdent. Si la loi est raisonnable, les citoyens, qu'ils aient ou non approuvé par leur vote cette loi, en obéissant à la loi raisonnable votée majoritairement, obéissent à leur propre raison c'est-à-dire à eux-mêmes. En effet,

imaginons que ces citoyens n'aient pas voté cette loi. Cela signifie qu'en l'occurrence ils n'ont pas consulté leur raison. Ils n'ont fait que suivre leurs impulsions, leur bien apparent et non leur bien authentique. Leur choix n'exprimait qu'une liberté apparente ou illusoire. En revanche, en obéissant à la loi raisonnable, ils font leur bien en dépit de leur impression contraire. En obéissant à la loi raisonnable, ils obéissent aux conclusions qui auraient été celles de leur propre raison, ils obéissent donc à eux-mêmes. Quelle plus belle définition de la liberté que celle qui consiste à obéir à soi-même ?

D'ailleurs, le citoyen, en l'occurrence, est en quelque sorte doublement, voire triplement libre : il est libre puisqu'il obéit à lui-même ; il est libre parce que, du même coup, il fait son bien, c'est-à-dire ce qu'il veut profondément. Il est libre car il n'obéit plus à des personnes mais à des lois impersonnelles, à des lois qui sont l'expression de la raison commune qui habite chaque homme.

La loi et la liberté ne sont donc pas nécessairement incompatibles. Pour que la loi soit l'expression même de la liberté, il suffit qu'elle soit raisonnable. Cette loi est donc délibérée et votée directement par les citoyens et non, comme dans le cadre des démocraties qui nous sont familières par des représentants élus. La démocratie idéale est une démocratie directe et non une démocratie représentative. En effet, si les hommes sont libres par nature, ils n'ont pas le droit de déléguer leur liberté de choix, ne serait-ce qu'un instant, à d'autres hommes en vue de les représenter, fussent-ils librement choisis. D'ailleurs une démocratie représentative voit fleurir une pluralité de partis politiques, chaque parti défendant, par essence des intérêts « particuliers » et non l'intérêt général.

La démocratie idéale ainsi conçue semble difficilement réalisable. Rousseau accorde qu'à défaut d'unanimité, une majorité de citoyens devrait être encline à approuver une disposition raisonnable, si tout au moins une bonne éducation les a disposés à se comporter ainsi. L'unanimité reste un objectif trop idéal, trop théorique pour pouvoir être atteint. D'ailleurs, l'unanimité n'est pas, par elle-même, le signe que la loi est raisonnable. L'unanimité peut résulter d'une convergence d'intérêts particuliers contradictoires (ou plus rarement uniformes). Par exemple, des mesures sociales fondées et raisonnables peuvent être rejetées unanimement, certains citoyens les refusant parce qu'ils les considèrent nettement insuffisantes, d'autres parce qu'ils les jugent au contraire excessives. En somme, la vérité exige légitimement et potentiellement la convergence des esprits alors que la convergence des esprits ne suppose pas nécessairement qu'elle se fasse autour de la vérité.

Une telle unanimité -ou à défaut une telle majorité- autour d'intérêts particuliers contradictoires est l'expression selon Rousseau, non plus de la « volonté générale » mais de la « volonté de tous ». Cette formulation indique clairement que, contrairement à la « volonté générale », l'unanimité en question n'exprime plus une volonté commune à tous les citoyens et ce autour de l'intérêt général, mais au contraire une somme, une juxtaposition d'intérêts particuliers divers et éloignés de l'intérêt de la Cité.

Comme on le voit, la démocratie, régime politique ayant pour vocation à servir l'intérêt général, conçu et approuvé par l'unanimité des citoyens, est un régime politique idéal difficile voire impossible à instaurer. D'autant que la démocratie directe mobilise par définition la délibération de l'ensemble des citoyens. Cela était possible à Athènes car les citoyens grecs étaient déchargés des travaux quotidiens confiés à des esclaves. Mais s'il n'y a plus d'esclaves, comment procéder, même dans le cadre de petites cités ? Remarquons que la constitution de 1793, jamais appliquée à cause des guerres européennes menées par la France

révolutionnaire afin de préserver ses acquis, prévoyait que la Convention, c'est-à-dire l'Assemblée élue, votait certes les lois mais ces dernières pouvaient être remises en cause ou approuvées définitivement par un référendum d'initiative populaire, qui devait être convoqué à la demande d'un nombre limité de citoyens. A certains égards, cette constitution pouvait être dite rousseauiste dans son inspiration.

Rousseau, pour sa part, n'est pas dupe. Il est conscient que la démocratie telle qu'il l'a décrite est une forme idéale, un absolu inaccessible, un modèle vers lequel on doit tendre le plus possible sans pouvoir prétendre les réaliser à l'état pur. Cela ressort de son propos dans le Livre III du « Contrat social » : *« A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions, sans que la forme de l'administration change.*

D'ailleurs, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement ! Premièrement, un Etat très petit, où le peuple soit facile à rassembler, où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres ; secondement, une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires et de discussions épineuses ; ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité ; enfin peu ou point de luxe, car ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité ; il ôte à l'Etat tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion.

Voilà pourquoi un auteur célèbre a donné la vertu pour principe à la république, car toutes ces conditions ne sauraient subsister sans la vertu ;

Ajoutons qu'il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le démocratique ou populaire, parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne. C'est surtout dans cette constitution que le citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son cœur ce que disait un vertueux Palatin dans la diète de Pologne : Je préfère une liberté dangereuse à un esclavage tranquille.

S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes ».

Rousseau, en effet, considère qu'une véritable démocratie réunit des conditions qui, historiquement et moralement, ne sont pas raisonnablement accessibles à des hommes ordinaires : la Cité doit être restreinte afin que tous les citoyens se connaissent et soient en mesure de se réunir ; ces réunions ne doivent pas accaparer l'essentiel de leur temps puisqu'ils doivent par ailleurs vaquer à leurs fonctions sociales ; mais il est exclu cependant que des représentants puissent gouverner à leur place puisque la liberté ne se délègue pas ; il faut que les inégalités de condition soient les plus réduites possible afin de ne pas susciter des jalousies qui fausseraient les délibérations d'autant que si les hommes par nature sont libres car tous sont des êtres conscients, de ce point de vue, qui est celui de leur essence, ils sont également fondamentalement égaux ; enfin, il est nécessaire qu'une bonne éducation leur soit donnée afin qu'ils acquièrent cette vertu consistant à privilégier l'intérêt général et non l'intérêt particulier. Toutes conditions, qui, réunies, rendent pour le moins utopique l'instauration d'une véritable démocratie.

C'est d'ailleurs pourquoi Platon, déjà, ne croyait pas dans les vertus de la démocratie. Il pensait que la commune humanité était trop faible pour faire prévaloir l'intérêt général avant l'intérêt particulier. Dans ce système, ce sont les passions qui prennent le dessus. La démocratie dégénère très vite en démagogie, c'est-à-dire un système où les décisions prises ne font que flatter le peuple et ses intérêts apparents ; bref où « la volonté de tous », dirait Rousseau, triomphe sans partage. Dès lors le seul moyen d'échapper à cette dérive inévitable consiste à retenir l'objectif légitime des démocraties, à savoir servir l'intérêt général, en confiant cette mission à des sages rigoureusement sélectionnés après une longue éducation et qui exerceront de manière bénévole et à tour de rôle cette fonction. « Il faut que les philosophes deviennent rois ou les rois philosophes ».

La conciliation du pouvoir et de la liberté (L, ES, S, Tech.)

Toujours est-il que les analyses politiques de Rousseau ne sont guère plus rassurantes que celles de Hobbes, puisqu'en fin de compte, même si ce sont pour des raisons différentes, ces deux philosophes en concluent qu'un régime de liberté authentique demeure un horizon inaccessible. Certes, Rousseau, contrairement à Hobbes, soutient que l'homme, une bonne éducation aidant, peut devenir raisonnable et que c'est ce caractère raisonnable qui en définitive constitue la véritable nature de l'homme, sa nature pleinement accomplie. Il n'en reste pas moins vrai que l'instauration d'une véritable démocratie qui traduirait politiquement cette essence achevée relève de l'utopie et qu'ainsi ce modèle de régime politique reste, à défaut, un horizon vers lequel on doit s'efforcer de tendre le moins mal possible sans pouvoir prétendre l'atteindre dans sa pureté.

Montesquieu (XVIII^e siècle) tient pleinement compte des limites de l'homme et propose en conséquence des solutions qui ne se fondent pas sur des analyses purement théoriques et idéales mais sur des conceptions qui prennent en considération des expériences historiques réelles à partir desquelles il tirera des conclusions générales. Montesquieu est un observateur attentif et admiratif du système parlementaire britannique mis en place dès 1689 et qui fonctionne à peu de choses près comme à notre époque.

Son idée clef est la suivante : puisque les hommes ne sont pas spontanément ni même de manière dominante vertueux, si on désigne par là, sur le plan politique, la capacité à faire prévaloir l'intérêt général sur l'intérêt particulier, alors il convient de mettre en place des institutions vertueuses, qui contraindront les hommes à faire comme s'ils étaient vertueux même si ce comportement ne correspond pas à leurs dispositions intérieures.

Les institutions vertueuses en question auront pour finalité de permettre l'exercice d'un pouvoir quelconque tout en garantissant la liberté des citoyens et la défense de leurs intérêts. En effet, pour Montesquieu, tout pouvoir tend par nature à l'excès de pouvoir, parfois d'ailleurs pour de bonnes raisons, ceux qui agissent ainsi croyant devoir faire le bonheur des hommes malgré eux. D'une manière générale tout pouvoir corrompt et le pouvoir absolu, en conséquence, corrompt absolument. Or, il n'y a que le pouvoir qui arrête le pouvoir. Dès lors, tout pouvoir doit être confronté à un contre-pouvoir, non pour l'empêcher de s'exercer mais pour en contrôler le bien-fondé. En somme, tous les pouvoirs ne doivent pas se retrouver dans les mêmes mains, comme ce fut le cas, globalement, sous la monarchie absolue. Il faut, comme en Angleterre, instaurer « la séparation des pouvoirs », à savoir instaurer différents pouvoirs ayant chacun des compétences propres en distinguant par exemple le pouvoir exécutif chargé de proposer les fins de la Cité et les moyens pour y parvenir du pouvoir législatif chargé de débattre, d'approuver, de modifier ou de refuser de telles propositions et

enfin du pouvoir judiciaire qui, en cas de litiges, est souverainement chargé de rappeler la loi et les responsabilités de chacun vis-à-vis de cette dernière, sans qu'aucune autre autorité ne puisse remettre en cause ses jugements.

C'est dans « L'Esprit des lois » que Montesquieu expose ses conceptions. En voici un extrait significatif : « *Il est vrai que, dans les démocraties, le peuple paraît faire ce qu'il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.*

Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.

[Les démocraties] (...) ne sont point des Etats libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les Etats modérés ; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! La vertu même a besoin de limites.

Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ».

Montesquieu rappelle que la liberté ne doit pas être confondue avec l'indépendance. C'est vrai pour un individu. Rappelons-nous : être libre ne consiste pas à faire ce que l'on désire et à n'être soumis à aucune autorité, mais à faire ce que l'on veut vraiment, à savoir son bien. Cette analyse s'applique également à la vie sociale : être libre au sein d'une société ne consiste pas à agir comme bon nous semble sans se préoccuper des lois existantes qui, dans l'intérêt de tous, fixent les limites mutuelles de notre action. Il ajoute que ce n'est pas la démocratie qui, par elle-même, c'est-à-dire par ses propres vertus, par essence en quelque sorte, est un gage de liberté. Platon avait en son temps fustigé le régime démocratique et ses excès lorsque ce dernier est soumis aux versatilités et aux caprices de l'opinion, lorsqu'aucun principe ne vient régler et contenir les passions des foules. C'est pour cela que Montesquieu ajoute que la garantie d'une authentique liberté politique réside « dans les gouvernements modérés ». Cette modération est liée à la nature des institutions et non à la sagesse des citoyens. Il y a modération lorsqu'« on n'abuse pas du pouvoir ». Cela n'est envisageable que lorsque les pouvoirs qui s'exercent sont confrontés à des contre-pouvoirs qui les contrôlent et les limitent.

Ainsi, nous pouvons avancer sans risque de nous tromper que Montesquieu a véritablement saisi la nature profonde de la démocratie contemporaine. De nos jours, cette notion de contre-pouvoir s'est considérablement développée. Et ce, à deux niveaux très différents. En premier lieu, les contre-pouvoirs se sont multipliés au sein même de la société civile, que ce soit avec l'influence des médias (considérés comme un véritable quatrième pouvoir de fait aux Etats-Unis), des syndicats qui dans le cadre de la défense d'intérêts catégoriels sont devenus des partenaires des pouvoirs publics, des différentes Eglises ou mouvements religieux qui exercent leur influence pour la défense de certaines valeurs ; des puissances économiques qui pèsent sur les décisions de nature économiques et sociales, sans compter tous les relais d'opinion incarnés par les vedettes du monde du spectacle ou du sport etc.

En second lieu, un nouveau contre-pouvoir institutionnel, c'est-à-dire au sein même de l'Etat, s'est peu à peu mis en place dans le cadre des démocraties contemporaines. En quoi

consiste-t-il ? La plupart des démocraties définissent des droits dits fondamentaux auxquels devra être soumis le travail législatif, autrement dit les lois et donc les fins des sociétés concernées. Cela apporte des garanties considérables à l'ensemble des citoyens. En effet, une démocratie est souvent réduite au fait que les citoyens choisissent librement leurs gouvernants et donc les orientations de la politique qui seront menées en respectant la loi de la majorité. Une démocratie peut donc être considérée de ce fait comme une « dictature » provisoire d'une majorité sur une ou des minorités. Chacun comprendra aisément que la seule règle de la majorité n'offre aucune garantie que seront respectés les intérêts des minorités. C'est particulièrement le cas lorsque ces minorités sont d'origine nationale ou religieuse. Le vote majoritaire peut les condamner à rester indéfiniment minoritaires et à être ce faisant indéfiniment spoliés de leurs droits.

En revanche, si, quelle que soit l'issue du scrutin, quelle que soit la majorité politique qui se dégage, des droits fondamentaux préalables sont définis, protégeant l'ensemble des citoyens, et auxquels les lois devront se soumettre, alors cette disposition participe de cette « modération » que Montesquieu appelait de ses vœux. Il est même possible de la considérer, sans exagération, comme étant le second pilier de la démocratie si le premier d'entre eux réside dans les élections libres. Lorsque ces précautions sont prises, les lois s'avèrent conformes à des principes généraux, eux-mêmes témoignages de certaines valeurs qui sont censées faire consensus. Dès lors, la démocratie n'est plus seulement un régime politique fondé sur la loi de la majorité, c'est également « un système de valeurs ».

Ajoutons à cela, que la « modération » chère à Montesquieu est renforcée par le système de « délégation de souveraineté ». Cette expression signifie que ce ne sont pas les citoyens qui décident directement des lois mais des représentants librement élus. Ce système, condamné sans appel par Rousseau, permet de confier la direction des affaires publiques à des personnes connaissant les dossiers puisque telle est leur mission et de mettre cette dernière à l'abri des passions de la foule, passions alimentées par l'émotion ou l'ignorance. Nous faisons tous l'expérience que lorsque nous connaissons bien un domaine donné, cela nous met à l'abri des jugements à l'emporte-pièce et nous amène à émettre des nuances bienvenues dans l'énoncé de nos conclusions.

La « modération » peut provenir également du sens de la discussion et du compromis induit par le régime démocratique et son système de contre-pouvoirs. En ce sens, la démocratie est un régime fragile. Il n'est pas naturel pour un homme qui possède des convictions d'accepter et d'initier des compromis. Il n'est pas naturel d'accepter que son pouvoir soit limité par d'autres pouvoirs. D'ailleurs faut-il encore que ce jeu de pouvoirs et contre-pouvoirs soit bien équilibré afin qu'il n'y ait pas paralysie de l'action politique, chaque pouvoir faisant obstacle à l'action d'un autre pouvoir. Bref, être démocrate, non par nécessité, parce que les institutions nous y contraignent, mais par conviction, exige beaucoup de vertu. C'est pour cela qu'il est préférable de faire confiance à des institutions plutôt qu'à des hommes.

3° La justice ou le respect de l'égalité

Justice et nature de l'homme (L, ES, S, Tech.)

Lorsqu'on évoque la notion de justice, il faut immédiatement dissiper un malentendu. Il ne s'agit pas ici de l'institution judiciaire, des tribunaux, qui jugent les litiges entre les membres de la société ou entre les citoyens et les autorités publiques. La notion abordée présentement

renvoie à l'idée morale de justice, qui exige que chacun reçoive ce qui lui est dû étant donné ses compétences, ses mérites, sa qualité d'homme tout simplement. Nous savons bien qu'un magistrat ne prononce pas des jugements en fonction d'un idéal moral quelconque mais en fonction des lois existantes qui peuvent être très éloignées des exigences de cet idéal moral. D'ailleurs, cet écart sème parfois la confusion dans l'opinion publique, portée à considérer que l'institution judiciaire est souvent injuste, alors que sa mission consiste uniquement à décider laquelle des parties en cause a raison ou tort par rapport aux dispositions des lois existantes.

La justice telle que nous la considérons renvoie donc à une certaine idée de l'idéal moral d'une société donnée ou d'un individu quelconque. Nous comprenons dès lors que la notion de justice ainsi délimitée ne soit pas uniforme. Tout dépend de la nature de cet idéal. Arrêtons-nous à deux conceptions radicalement opposées, celle défendue par Calliclès et celle qui est, de manière dominante, la nôtre depuis l'avènement du christianisme. Pour Calliclès, l'homme n'est qu'une espèce animale parmi d'autres, qu'une espèce naturelle, et à ce titre, dans la nature, l'inégalité est la règle, le plus fort obtenant la plus grosse part sans qu'aucune loi artificielle n'y fasse obstacle. Chaque membre de l'espèce est défini en fonction de ses qualités et compétences. Telle est la justice selon la nature.

Avec l'avènement du christianisme apparaît l'idée, rappelée avec force par St Paul, selon laquelle « il n'y a plus ni juif, ni grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme ». En d'autres termes, les hommes sont fondamentalement égaux car tous « créés à l'image de Dieu », libres, créateurs, responsables. En termes plus philosophiques, cette égalité est inscrite dans la nature même de l'homme si on définit ce dernier par la conscience, si on considère que c'est la pensée qui le distingue des autres espèces animales. De ce strict point de vue tous les hommes appartiennent à la même essence et sont effectivement fondamentalement égaux. Aristote, qui légitimait pourtant l'esclavage, soutenait déjà que la pensée est l'essence de l'homme, constituait la caractéristique fondatrice de son universalité et par là même de son essence, alors que telle ou telle qualité intellectuelle ou physique n'était qu'un « accident ». Si je n'ai pas de compétences particulières en mathématiques par exemple, cela n'affecte pas ma qualité d'homme ou mon essence. En revanche, il est impossible de concevoir un homme qui serait dépourvu de pensée.

Si on s'en tient à ces dernières considérations, l'idée de justice devient inséparable de l'idée d'égalité. Un acte, une décision sont justes à condition que l'essence de l'homme soit respectée, à condition en conséquence que soit prise en compte cette idée d'égalité. Liberté et égalité découlent de sa nature consciente. Les révolutionnaires de 1789, lorsqu'ils ont rédigé le 26 août 1789 la célèbre « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » ont proclamé dans son article premier : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Cette dernière précision, « en droits », conduit à nous interroger sur la nature exacte de l'égalité évoquée.

Valeur et insuffisance de l'égalité de droit (L, ES, TS, Tech.)

Si on considère que l'essence de l'homme,- c'est-à-dire, rappelons-le, la ou les caractéristiques qui font qu'un homme est un homme et non pas un autre animal, un singe par exemple,- est incarnée par la conscience ou, de manière plus précise et plus classique, par la pensée, alors non seulement il est possible de proclamer comme Rousseau que les hommes sont libres par nature mais également, de ce point de vue, qu'ils sont fondamentalement égaux. Ils participent tous à la même essence.

Les esprits positifs, ceux qui puisent l'essentiel de leurs analyses auprès des sciences de la nature, feront remarquer que l'égalité des hommes a également un fondement biologique puisque la génétique contemporaine nous apprend que tous les hommes se rattachent à une lignée unique et qu'ils sont porteurs de la même structure chromosomique, à savoir 23 paires de chromosomes, et qu'à ce titre ils sont tous interféconds. Aux yeux de ces esprits, nul besoin de passer par des considérations philosophiques ou religieuses afin d'établir l'égalité des hommes.

Pourtant, les choses ne sont pas si simples. Remarquons en premier lieu que s'appuyer sur des considérations biologiques afin d'établir l'égalité de tous les hommes ou bien celle de l'homme et de la femme est intellectuellement dangereux. J. Rostand, biologiste français (XX^e siècle) et Wallon, un des pères de la psychologie de l'enfant (XX^e siècle), peu suspects de préjugés spiritualistes puisque tous deux soutiennent des convictions matérialistes, soulignent que ces thèses se situent sur le même terrain que les racistes, ces derniers ayant recours à des arguments naturalistes afin d'étayer leurs théories. N'oublions pas en effet que les vérités scientifiques sont provisoires, comme nous aurons l'occasion de l'établir. Rostand craignait par exemple, par-dessus tout, qu'un jour la biologie souligne quelques différences entre le cerveau de l'homme et de la femme, permettant d'alimenter la conviction sexiste selon laquelle l'homme est supérieur à la femme.

Les arguments biologiques sont d'autant plus insuffisants par rapport à ce problème de l'égalité des hommes, que nous savons que cette commune structure chromosomique de base se décline par des différences à l'infini, chaque individu s'avérant unique, et développant des compétences physiques et intellectuelles fort diverses et inégales. Les auteurs de la « Déclaration de 1789 » ne s'y sont pas trompés en proclamant non que tous les hommes naissent égaux, ce qui à l'évidence n'aurait eu guère de sens mais qu'ils sont « égaux en droits ».

Car l'égalité de droit signifie simplement que tous les hommes sont égaux devant la loi. Autrement dit, s'ils possèdent les compétences ou les qualités ou les moyens matériels leur permettant de bénéficier des dispositions prévues par une loi quelconque, nulle discrimination d'ordre ethnique, religieux, sexuel ou autre ne doit entrer en ligne de compte pour que les citoyens concernés en bénéficient.

Ce refus de toute discrimination traduit sur le plan juridique un principe philosophique fondamental particulièrement mis en avant par la philosophie des lumières et lui-même issu de la tradition chrétienne, tradition qu'elle reprend à son compte en lui donnant une justification rationnelle : tous les hommes sont égaux en dignité en tant qu'êtres conscients. Ils participent tous à la même manière d'établir des relations au monde, puisqu'ils sont conscients que le monde existe, qu'ils existent en tant qu'individus uniques, qu'ils se posent des questions métaphysiques, c'est-à-dire des questions sur le sens de l'existence, qu'ils partagent des soucis moraux, des intérêts esthétiques etc. Cette égalité en dignité est donc une exigence morale et non une exigence biologique au sens étroit du terme.

L'égalité morale ainsi définie échappe aux vicissitudes éventuelles de la recherche scientifique et aux arguments purement biologiques. Cette position s'avère d'autant plus fondée que l'anthropologie nous a appris que l'homme n'est pas précisément qu'un être naturel ni même essentiellement cela. Ce qui fait l'originalité de l'homme, ce qui le distingue des autres espèces, ce qui constitue son essence en un mot, c'est précisément sa capacité et sa vocation à dépasser le simple stade naturel et ce, notamment grâce à son statut conscient.

Tous les hommes partagent de manière égale cette capacité et cette vocation à s'arracher à la simple nature biologique afin de développer et d'épanouir les possibilités originales de leur espèce.

Cela ne signifie pas que dans le cadre de la diversité des compétences, des talents, des savoir-faire ne règnent pas des inégalités criantes. Cela signifie que de toutes les compétences en question, aucune ne permet de définir l'homme en tant qu'homme ou de constituer son essence. Car nous savons bien que les enseignants sont amenés à hiérarchiser les notes attribuées aux épreuves soumises aux étudiants ; que lors de compétitions sportives, des concurrents sont à l'évidence supérieurs à d'autres etc. Mais il s'agit là de mesurer des compétences particulières précises. Cependant, lors de telles épreuves, la hiérarchisation des notes ou des performances s'appuie encore sur le principe d'égalité, car cette hiérarchisation n'est légitime que si tous les participants composent ou concourent dans les mêmes conditions. Par exemple, les épreuves d'examen doivent être appréciées selon les mêmes critères, le même barème. L'égalité de droit, l'égalité devant la loi s'avèrent donc respectées.

De même, le principe d'égalité devant la loi ne doit pas conduire à une application aveugle de cette dernière, ne serait-ce que parce que la loi est générale et ne peut prévoir, comme le souligne St Thomas, tous les cas de figure. S'il est prévu que pour se voir délivrer le baccalauréat le candidat doit obtenir la moyenne générale sur l'ensemble des épreuves proposées, et que ce dernier s'en approche à quelques dixièmes près, le jury examine son cas en consultant son livret scolaire afin de savoir si ce dernier peut être considéré comme reçu. Si le jury émet un jugement favorable, il ne s'agit pas d'une violation de la loi. Il ne bénéficie pas d'un jugement de faveur. Le jury est fondé à estimer que le caractère aléatoire de la notation, - par exemple, la plus ou moins grande sévérité des correcteurs, l'utilisation plus ou moins large de l'échelle de notation- ne doit pas conduire à une application aveugle de la loi. En agissant ainsi, il ne respecte pas la loi dans sa lettre mais dans son esprit, puisqu'il estime que le candidat en question remplit de fait les conditions de niveau requises pour pouvoir obtenir son examen, exigences de niveau posées précisément par la loi. Cette dernière prévoit d'ailleurs cette possibilité d'interprétation, en en fixant les limites. Le jugement est alors dit équitable. L'équité consiste précisément à respecter l'esprit de la loi, c'est-à-dire les objectifs qu'elle poursuit, en tenant compte des circonstances sans s'attacher à la lettre de celle-ci qui, en l'occurrence, serait l'expression d'une justice purement formelle et non d'une justice authentique.

D'ailleurs, d'une manière plus générale, c'est précisément parce que l'égalité de droit est fondée sur une certaine idée de la dignité humaine, qu'elle s'avère certes nécessaire mais en même temps insuffisante en vue d'honorer l'exigence d'égalité attachée à l'essence de l'homme. En effet, les inégalités engendrées par la diversité des savoir-faire, les différences de milieu, les circonstances de l'existence conduisent assez souvent à des conditions de vie précaires ou dramatiques si l'autorité politique n'intervient pas afin d'atténuer ou de réduire sensiblement ces inégalités. L'objectif consiste à prendre des dispositions afin que tout membre d'une société donnée puisse connaître des conditions de vie respectant la dignité humaine.

Que doit-on entendre par respect de la dignité humaine ? Il va de soi qu'un homme qui ne peut manger à sa faim, qui n'est pas protégé du froid en hiver, qui se trouve dans l'impossibilité, en l'absence de moyens financiers suffisants, de se soigner lorsqu'il est malade ou d'accéder à un minimum d'instruction et faute de formation d'espérer trouver un travail, se retrouve de fait exclu de la vie sociale, se situe à la limite de la survie et reste

étranger à sa vocation d'homme de développer ses potentialités personnelles et de participer aux progrès collectifs. Car l'homme n'a pas pour vocation de demeurer à la limite de la survie purement biologique. C'est un être culturel qui a pour vocation de s'arracher au contraire à cette dernière et de pouvoir exploiter toutes les potentialités de son essence d'homme.

En d'autres termes, l'Etat et le pouvoir politique doivent intervenir par la loi afin de redistribuer la richesse produite collectivement afin d'assurer à tous les membres de la société ce minimum de dignité évoqué. Ces lois accordent donc des droits réels, des droits dits sociaux, c'est-à-dire des moyens matériels effectifs permettant d'affronter les risques de la vie mais également de participer le moins mal possible aux possibilités offertes par la civilisation du moment. Si nous prenons l'exemple de la France, l'instauration en 1945 de la sécurité sociale, garantissant aux membres de la société, quel que soit leur niveau de revenu, par un effort de solidarité collectif, la possibilité de se soigner, d'assurer leurs vieux jours, d'aider les familles, d'avoir un minimum de ressources en cas de chômage, en est un excellent exemple. En somme, au-delà des inégalités sociales, en particulier en matière de revenus, la sécurité sociale instaure une égalité des membres de la société face à quelques grands risques de la vie.

C'est Marx qui, dès le XIX^e siècle, avait vivement critiqué la « Déclaration de 1789 » au motif que cette dernière ne prévoyait qu'une « égalité de droits », égalité purement théorique ou formelle pour tous ceux qui ne disposent pas de moyens matériels suffisants afin d'affronter les aléas de l'existence. Certes, la critique de Marx est à la fois excessive et fondée. Elle est excessive car ce n'est pas rien d'avoir la garantie de ne pas être arrêté et jugé arbitrairement, de pouvoir librement s'organiser en partis, syndicats, associations, d'exprimer sans crainte les options politiques et religieuses de son choix. Néanmoins, elle est également fondée en ce sens que sans des moyens matériels minima, il n'y a pas de vie authentiquement humaine.

Les nécessaires et légitimes inégalités (L, ES, S, Tech.)

Les analyses qui précèdent soulignent que depuis l'avènement du christianisme d'une part, de la philosophie des Lumières d'autre part, l'idée de justice morale s'avère indissociable du respect de l'égalité fondamentale de tous les hommes. Nous avons vu que cette égalité ne se réduisait pas à l'égalité de droits, mais s'étendait aux conditions matérielles d'existence dans certains domaines sensibles comme l'instruction et la santé par exemple, sans lesquels le respect de l'égalité humaine se verrait mis à mal. D'ailleurs, il est possible de considérer que de même que la sécurité des personnes et des biens constitue la première des libertés, cette forme de sécurité matérielle, aspect décisif de l'idée de justice, est un des constituants d'une liberté authentique et pas seulement théorique, c'est-à-dire proclamée dans les grands principes mais absente de la vie réelle pour la grande majorité de la population.

Cependant, cette égalité sur le plan matériel ou par rapport aux conditions concrètes d'existence, ne s'applique qu'à certains domaines considérés comme vitaux. Ce constat nous amène à nous poser la question suivante : peut-on et doit-on aller plus loin et, en particulier, remettre en cause les inégalités de revenus en instaurant une égalité totale ? Ce serait là une conception égalitariste, c'est-à-dire une conception qui considère comme illégitime et injuste toute forme d'inégalité, même les plus ténues. Cela signifie que quelle que soit sa fonction sociale, - chirurgien, artisan, enseignant, agent technique, chercheur scientifique, acteur etc.-, les revenus se verraient strictement égaux.

Une telle conception soulève plusieurs objections de nature différente. En premier lieu, serait-il juste que des compétences inégales, des fonctions sociales certes toutes utiles mais requérant des efforts inégaux afin d'acquérir les savoir-faire indispensables à leur exercice, jouant des rôles également inégaux quant à la conservation et au développement des sociétés concernées soient traitées de manière égale ? Car, d'une manière générale, traiter de manière égale des personnes ou des situations inégales, n'est-ce pas faire preuve d'injustice ou ne retenir que l'aspect purement formel d'une justice morale assise uniquement sur l'application aveugle du principe d'égalité ?

D'ailleurs, avant même d'examiner une seconde objection concernant les conceptions égalitaristes, chacun admettra qu'il est juste, d'un point de vue moral, que ceux qui connaissent des conditions d'existence initiales difficiles de par leur milieu, éventuellement à cause de leurs handicaps physiques, reçoivent davantage que ceux qui bénéficient d'emblée de conditions extrêmement favorables sans que cela soit dû à leurs mérites propres, et ce, non en vue d'établir une égalité artificielle ou arbitraire mais en vue de garantir autant que faire se peut, une égalité de chances de tous les membres de la société face à la vie. Bref, la justice commande que l'on donne plus à ceux qui ont moins. Traiter de manière égale des personnes inégales – comme le fait l'enseignement collectif lorsqu'il n'est pas assorti de dispositions compensatoires du type aide individualisée, cours de soutien *etc.* - incarne une injustice flagrante. Ce type de comportement ne possède que l'apparence de la justice. Il en respecte la lettre mais non l'esprit.

Il n'est donc pas infondé d'affirmer qu'établir une stricte égalité matérielle pour des fonctions sociales inégales relève également d'une injustice flagrante. Ajoutons à ces considérations morales, que de telles dispositions seraient fonctionnellement paralysantes pour la société concernée car, même si ce constat est sans doute regrettable voire désolant, il va de soi que les efforts consentis pour atteindre un haut niveau de compétence dans certains domaines ne sont pas uniquement liés à l'intérêt porté à ce type de fonctions sociales mais également aux compensations ou aux avantages matériels qu'elles offrent.

Il ressort donc de ces diverses analyses qu'il existe des inégalités nécessaires et incontournables au sein d'une société quelconque, y compris pour celles qui ont un souci aigu de la justice morale et qui, en conséquence, veulent préserver autant que faire se peut le principe d'égalité. Car le respect de la justice morale suppose parfois, comme nous venons de le montrer, de maintenir certaines formes d'inégalités.

Ainsi, un régime politique qui viserait à établir une égalité matérielle totale s'exposerait à des risques et à des dérapages que Hume (XVIII^e siècle) résume parfaitement dans cet extrait du « Traité sur la nature humaine » qui suit : « *Les historiens, et même le bon sens, peuvent nous faire connaître que, pour séduisants que puissent paraître ces idées d'égalité parfaite, en réalité elles sont, au fond, impraticables, et si elles ne l'étaient pas, elles seraient extrêmement pernicieuses pour la société humaine. Rendez les possessions aussi égales que possible : les degrés différents de l'art, du soin, du travail des hommes rompront immédiatement cette égalité. Ou alors, si vous restreignez ces vertus, vous réduisez la société à la plus extrême indigence, et, au lieu de prévenir le besoin et la mendicité chez quelques-uns, vous les rendez inévitables à la communauté entière. La plus rigoureuse inquisition est également nécessaire, pour déceler toute inégalité dès qu'elle apparaît, ainsi que la juridiction la plus sévère, pour la punir et la rectifier. Mais, outre que tant d'autorité doit bientôt dégénérer en tyrannie, et être exercée avec une grande partialité, qui peut bien en être investi dans une situation telle que celle ici supposée ? »*

Ce qui est remarquable dans ce texte c'est que cet auteur du XVIII^e siècle semble prévoir et décrire les sociétés collectivistes du XX^e siècle, sociétés dont l'objectif politique officiel était de parvenir à la plus grande égalité sociale possible, voire à cette fameuse égalité « parfaite ». Or, que nous dit Hume et qui caractérise effectivement ces sociétés historiques ? L'auteur souligne que cet objectif d'égalité parfaite est impossible, car contraire à la diversité et aux inégalités des compétences et si cela l'était la liberté des membres de la Cité serait radicalement mise en cause. Il est clair que l'auteur considère tellement anti-naturel cette hypothèse d'égalité parfaite qu'il n'ose imaginer la situation historique du XX^e siècle, où les pays se recommandant du marxisme-léninisme ont tenté de l'établir ou tout au moins de s'en rapprocher, même si comme l'avaient prévu les anarchistes ces sociétés ont secrété une nouvelle élite nommée « nomenklatura ». Il ajoute qu'un tel objectif conduirait à une égalité forcément par le bas, puisqu'il est utopique qu'elle puisse s'effectuer par le haut, ce qui, en conséquence, appauvrirait l'ensemble de la société et compromettrait l'accomplissement des potentialités de l'espèce humaine.

Mais ce qui est plus intéressant c'est le lien que Hume établit entre la recherche de l'égalité parfaite et la remise en cause des libertés individuelles, puisque cet objectif requiert que soient brisées toutes les tentatives des membres de la société en vue d'exploiter leurs potentialités inégales, avec les inégalités qui en découlent en termes de capacité d'acquisition de moyens matériels. En somme, l'égalité parfaite s'avère incompatible avec la liberté.

Inversement, le respect d'une liberté totale suppose la rareté des lois et donc la possibilité pour les meilleurs ou les mieux lotis par la naissance de dominer sans obstacle les plus faibles. Le respect de la liberté totale sur le plan individuel creuse donc les inégalités. La liberté totale est incompatible avec l'objectif d'égalité.

Dès lors, si la justice morale exige que soient prises en compte à la fois la liberté et l'égalité naturelles de tous les hommes, il découle des analyses précédentes que le bien commun, faute de pouvoir concilier liberté et égalité à l'état pur, implique de viser un juste milieu entre le respect de la liberté et le respect de l'égalité. Ce « juste milieu » doit être conçu non comme un compromis boiteux, mais comme le proclame Aristote lorsqu'il utilise cette expression, comme incarnant la perfection même. A cet égard, il n'est pas excessif d'affirmer que les débats politiques au sein des démocraties contemporaines visent à déterminer en quoi consiste à un moment donné du développement des sociétés ce juste milieu entre liberté et égalité, étant entendu que les partis conservateurs ont tendance à privilégier la liberté sur le plan économique et social et le respect des traditions sur le plan de la liberté des mœurs, préservant ainsi, à leurs yeux, l'ordre social alors que les partis progressistes mettent plutôt en avant le souci de l'égalité tout en soutenant l'évolution des mœurs et les libertés individuelles en la matière, favorisant par là même l'instauration d'un ordre social nouveau.

Cependant, ce difficile équilibre entre le respect des libertés et le souci de l'égalité soulève au moins deux problèmes pour les sociétés démocratiques contemporaines. En effet, si on s'accorde sur le principe selon lequel des inégalités de revenus sont légitimes et justes, il reste à se demander jusqu'à quel point il est possible de tolérer les écarts de revenus entre les plus faibles et les plus élevés. Cet écart peut-il être quantifiable ? Doit-on le fixer de un à deux, de un à dix, de un à mille et ainsi de suite ? La conscience morale commune trouve tout naturellement indécentes des écarts extravagants. Comment légitimer qu'un homme ou plutôt la fonction sociale qu'il remplit vaille par exemple mille fois la valeur sociale d'un autre homme ?

Il semble difficile de quantifier ce qui relève de la simple appréciation qualitative, la perception du rôle joué par les différentes fonctions sociales variant avec les époques, les valeurs dominantes, les individus eux-mêmes. C'est à ce titre que les conclusions du philosophe contemporain américain J. Rawls développées dans « Théorie de la justice » paraissent résoudre cet épineux problème, à la fois en contournant l'impossible quantification de la valeur des fonctions sociales tout en préservant le souci de la justice. Pour ce dernier *« les inégalités socio-économiques... par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société... il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit améliorée la situation des moins favorisés »*. Afin d'illustrer schématiquement le propos, nous pouvons avancer que Rawls ne considérerait pas injustes les énormes revenus d'un patron d'industrie, d'un acteur renommé, d'un sportif de haut niveau si leur effort contributif, c'est-à-dire le montant des impôts acquittés, est en rapport avec leurs revenus et que ce faisant ils participent de manière sensible à l'effort collectif, permettant par là même d'accorder par exemple des avantages sociaux aux plus défavorisés. En revanche, ces avantages demeurent foncièrement injustes, intolérables, indécents s'ils ne profitent qu'aux personnes qui en bénéficient.

Cependant, selon Tocqueville, (XIX^e siècle) le souci de l'égalité la plus grande possible tarabuste les citoyens des sociétés démocratiques. Ils sont disposés à renoncer peu à peu à leurs libertés et aux responsabilités individuelles qu'elles impliquent afin de favoriser les dispositions sociales qui égalisent les conditions de vie. Cela se fait insidieusement, les citoyens se laissant séduire par les avantages matériels qu'ils reçoivent de la collectivité, sans prendre conscience que ses avantages se paient au prix de libertés progressivement diminuées. Pour prendre un exemple familial, la société dite de consommation permet à l'immense majorité de la population d'accéder aux mêmes types de produits mais en même temps la grande distribution, par le biais de la publicité et du quasi monopole qu'elle exerce sur le commerce de masse, restreint de fait la liberté de choix des consommateurs. Or, insensiblement, les citoyens des démocraties tendent à privilégier toujours davantage l'égalisation des conditions de vie, au détriment du maintien et du développement des libertés. Tel est le piège et la difficulté auxquels se heurtent, par nature, les démocraties. Cela confirme, si cette analyse de Tocqueville est prise en compte, que la démocratie est un régime complexe et qu'il convient d'être vigilant si l'on veut préserver ce juste milieu entre la sauvegarde de la liberté et le souci de l'égalité et donc de la justice.

Prenons connaissance à ce propos des analyses conduites par Tocqueville dans ce célèbre extrait « De la démocratie en Amérique » : *« Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde ; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme : les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer.*

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ;

il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance : il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leur succession, divise leurs héritages : que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?

Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière ; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule : il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger.

J'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple ».

Le propos de Tocqueville, qui revient à critiquer l'excès de réglementation dans le cadre des démocraties pourrait rejoindre celui du courant libéral contemporain sur le plan économique, se trouvant ainsi situé politiquement. Cependant, Tocqueville ne décrit pas un système existant à son époque mais se contente d'annoncer ce qui sera, selon lui, l'évolution naturelle des démocraties. A vrai dire, son analyse décrit assez bien ce que mettront en place les systèmes collectivistes du XX^e siècle, à savoir un régime d'assistance généralisée au prix de la suppression de toutes les libertés individuelles, à ceci près que les régimes politiques correspondants incarnaient, comme le prévoyait Hume, des totalitarismes et non une « servitude, réglée, douce et paisible ». Cependant, il faut bien reconnaître qu'un système social équivalent est tout à fait conciliable avec un régime politique démocratique, c'est-à-dire en un mot avec le libre choix du suffrage universel. Reste à se demander si cette évolution est inévitable, comme le craint Tocqueville, ou bien si ce n'est qu'une éventualité parmi d'autres. Le XXI^e siècle nous apportera peut-être des éléments de réponse, même si les faits, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, ne sont jamais des preuves décisives.

III Politique et éthique

Nous nous sommes efforcés d'analyser en quoi consiste le bien commun, objet théorique de l'action politique, c'est-à-dire de l'activité qui fixe les fins collectives de la Cité et les moyens pour y parvenir. Or, chaque individu possède pour sa part des fins privées et réfléchit également aux meilleurs moyens pour y parvenir. Ces fins peuvent se résumer à la recherche de leur bien et au-delà du bonheur et au souci moral ou aux valeurs devant conduire leur action, tout particulièrement dans leurs relations avec autrui. Il convient donc de s'interroger sur le rôle et le poids que peut avoir l'action politique à propos de ces fins privées et, de

savoir si l'action politique doit s'inspirer des mêmes règles d'action que celles conduisant cette action privée. Autrement dit, la politique peut-elle avoir pour objectif de faire le bonheur des citoyens et son action peut-elle et doit-elle se plier aux exigences de la morale ? C'est en ce sens que nous évoquons les relations de la politique et de l'éthique si, par convention, nous considérons que les questions éthiques regroupent tout à la fois la recherche du bonheur et la poursuite de fins morales.

1° Bonheur et politique (L, ES, S, Tech.)

Comme nous le savons, l'activité politique se donne pour objectifs de fixer les fins de la Cité et les moyens pour y parvenir. Si nous retenons la conception la plus classique du rôle de l'Etat, les fins et les moyens en question visent le bien commun ou si l'on préfère l'intérêt général. Les analyses critiques de Marx ou à plus forte raison de Calliclès ne seront donc pas retenues dans leur radicalité et nous les considérerons simplement comme des grilles de lecture permettant d'éclairer telle ou telle errance de l'action politique déviant de son objectif naturel en quelque sorte. Car, de même qu'un individu poursuit son bien mais, aveuglé par la passion, l'ignorance, le préjugé, peut faire son mal, de même la politique a pour vocation de réaliser le bien commun mais peut également s'en écarter pour des raisons similaires.

Nous avons eu l'occasion de distinguer le bien du bonheur proprement dit. Rappelons-nous : l'enfant diabétique qui renonce aux sucreries fait certes son bien ; il n'en est pas pour autant heureux, puisque son désir bien naturel se voit contrarié. A cet égard, il est possible d'ores et déjà de poursuivre l'analogie entre l'action individuelle et l'action collective et affirmer que les autorités politiques peuvent être amenées à prendre des dispositions impopulaires afin de servir sincèrement et de manière fondée le bien public. Si, par exemple, la lutte contre le réchauffement climatique est fondée, si elle invite à mettre en place des dispositions fiscales ou autres, difficiles ou contraignantes, et à condition qu'elles soient justes, il va de soi que la raison les approuvera mais à regret.

Dans ce cas de figure, l'action politique sert le bien commun mais sûrement pas le bonheur des citoyens. Mais s'agit-il vraiment, en l'occurrence, du bonheur ou de ce que nous avons dénommé « l'idéal de vie » ? Si cet idéal individuel consiste à faire notre bien mais également à concilier ce bien avec tous nos désirs sans contrarier nos exigences morales, il va de soi que l'action politique est largement étrangère à ce type d'objectif. Cette dernière n'est pas responsable de notre beauté ou de notre laideur, de notre bonne ou mauvaise santé, des caractéristiques de notre intelligence, des hasards de notre milieu, de nos réussites ou de nos échecs, notamment sur le plan affectif, de notre chance ou de notre malchance etc.

Certes, l'action politique n'est pas étrangère à nos conditions de vie. Sinon, à quoi servirait-elle ? Nous l'avons vu, l'action politique peut garantir la sécurité des personnes et des biens, protéger et développer les libertés individuelles, assurer au mieux la justice en offrant à chacun la possibilité de s'instruire, de se soigner, de travailler dans de bonnes conditions, de profiter de manière équitable des avantages de la société, de vieillir dignement, et ainsi de suite. Tout ceci n'est pas rien et peut contribuer au bien-être des membres de la société. Mais s'agit-il vraiment du bonheur ?

Si nous tirions de telles conclusions, cela signifierait que de bonnes conditions matérielles d'existence garantissent le bonheur à un homme quelconque. A l'évidence, cette hypothèse est pour le moins peu pertinente et ce pour plusieurs raisons qu'il nous faut rappeler. Car des conditions matérielles d'existence satisfaisantes assurent certes cet état de confort que nous

appelons bien-être mais sûrement pas cet état subjectif, mobilisant des qualités de vie intérieure, une spiritualité vivante que nous désignons ordinairement par le terme de bonheur.

D'ailleurs, si c'était le cas, le sentiment de bonheur serait généralisé ou quasiment dans les pays démocratiques assurant un niveau de vie élevé et le sentiment d'être malheureux s'avèrerait la règle dans les pays pauvres ou les régimes totalitaires par exemple. Chacun admettra sans difficulté le caractère absurde d'une telle hypothèse. Nous le savons, le bonheur dépend des personnes concernées, de la qualité de leur vie intérieure, de l'appréciation qu'elles portent sur les caractéristiques de leur existence et non sur la qualité objective de leur environnement social. A ce titre, nous pouvons avancer que l'action politique reste étrangère, parce qu'impuissante en la matière, à la question du bonheur individuel.

2° Morale et politique (L, ES, S)

Si, à l'évidence, le bonheur individuel ne peut être un objectif raisonnable de l'action politique, il n'en va peut-être pas de même du respect des exigences morales. L'action politique peut-elle à la fois servir le bien commun, ce qui demeure sa vocation, sa raison d'être tout en observant scrupuleusement les valeurs morales qui devraient conduire l'action individuelle ? Cette question est d'autant plus légitime que les citoyens expriment assez souvent des désirs contradictoires en la matière. Ils reprochent par exemple aux autorités politiques de ne pas être efficaces, c'est-à-dire d'être trop regardantes sur les moyens utilisés afin d'atteindre les fins souhaitées, - ce qui définit l'immoralité même, traduite par le fameux adage « la fin justifie les moyens », en matière de répression de la délinquance par exemple-, et en d'autres circonstances ils leur reprocheront des manquements à la morale, par exemple lorsque ces autorités vendent des armes à l'étranger, ne serait-ce que pour soutenir l'activité économique et éviter d'aggraver les risques de chômage. Alors, qu'en est-il vraiment ?

La politique est étrangère à la morale

Afin de bien comprendre les thèses qui vont suivre, il faut rappeler que la fonction première de l'Etat consiste à créer des lois afin que la société soit organisée et surtout soit viable. Cela signifie que l'action politique doit tenir compte du fait qu'elle a affaire à des hommes, c'est-à-dire à des êtres ne possédant non seulement aucun instinct social mais, qui plus est, portés à défendre leurs intérêts particuliers et le plus souvent étrangers à toute exigence morale dès lors que ces derniers sont en cause. La raison d'être de l'Etat consiste à servir le bien commun- et donc le bien des membres de la société malgré eux en quelque sorte- ce qui implique que les gouvernants n'aient pas la naïveté d'ignorer ces caractéristiques élémentaires de la commune humanité.

Tels sont à grands traits les fondements de la pensée politique de Hobbes ou de Machiavel (XV°-XVI° siècles). Dès lors, le devoir de l'homme d'Etat le conduit à remplir sa mission sans tenir compte de considérations morales. La fin de son action, à savoir la stabilité de l'Etat et le maintien de l'organisation sociale en vue du bien commun, justifie les moyens afin d'y parvenir. Cela est vital à la fois pour la cohésion de la société dans son ensemble et en conséquence pour les intérêts bien compris de ses membres. Il ne s'agit pas ici de cynisme, c'est-à-dire d'une attitude consistant à fouler aux pieds des valeurs morales pour le plaisir ou d'une attitude ouvertement immoraliste par principe, mais d'une nécessité afin de remplir les objectifs vitaux de la société et de ses membres. Il importe donc d'être efficace, c'est-à-dire de choisir les meilleurs moyens permettant d'atteindre ces objectifs vitaux sans s'embarrasser de considérations morales qui conduisent la plupart du temps à l'échec de cette entreprise

politique, par manque de réalisme. Car si les hommes étaient eux-mêmes moraux, sinon en permanence mais tout au moins la plupart du temps, cette manière d'envisager la conduite des affaires politiques s'avèrerait non fondée ou illégitime. Mais hélas, pour ces auteurs, ce n'est pas le cas.

Voici comment s'exprime à cet égard Machiavel dans « Le Prince » : « ...vaut-il mieux être aimé que craint, ou craint qu'aimé ? Je réponds que les deux seraient nécessaires ; mais comme il paraît difficile de les marier ensemble, il est beaucoup plus sûr de se faire craindre qu'aimer, quand on doit renoncer à l'un des d'eux. Car des hommes, on peut dire généralement ceci : ils sont ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, ennemis des coups, amis des pécunes ; (NB : pécunes signifie l'argent ou les ressources) tant que tu soutiens leur intérêt, ils sont tout à toi, ils t'offrent leur sang, leur fortune, leur vie et leurs enfants pourvu, comme je l'ai dit, que le besoin en soit éloigné ; mais s'il se rapproche, ils se révoltent. Le prince qui s'est fondé entièrement sur leur parole, s'il n'a pas pris d'autres mesures, se trouve nu et condamné. Les amitiés qu'on prétend obtenir à force de ducats (monnaie d'or à Venise) et non par une supériorité d'âme et de desseins, sont dues mais jamais acquises, et inutilisables au moment opportun. Et les hommes hésitent moins à offenser quelqu'un qui veut se faire aimer qu'un autre qui se fait craindre ; car le lien de l'amour est filé de reconnaissance : une fibre que les hommes n'hésitent pas à rompre, parce qu'ils sont méchants, dès que leur intérêt personnel est en jeu ; mais le lien de la crainte est filé par la peur du châtement, qui ne les quitte jamais.

Cependant, le prince doit se faire craindre de telle sorte que, s'il ne peut gagner l'amitié, du moins il n'inspire aucune haine, car ce sont là deux choses qui peuvent très bien s'accorder. Il lui suffira pour cela de ne toucher ni aux biens de ses concitoyens ni à leurs femmes. Si pourtant il doit frapper la famille de quelqu'un, que cette action ait une cause manifeste, une convenable justification ; qu'il évite par-dessus tout de prendre les biens d'autrui ; car les hommes oublient plus vite la perte de leur père que la perte de leur patrimoine.

C'est pourquoi un seigneur avisé ne peut, ne doit respecter sa parole si ce respect se retourne contre lui et que les motifs de sa promesse soient éteints. Si les hommes étaient tous des gens de bien, mon précepte serait condamnable ; mais comme ce sont tous de tristes sires et qu'ils n'observeraient pas leurs propres promesses, tu n'as pas non plus à observer les tiennes. Et jamais un prince n'a manqué de raisons légitimes pour colorer son manque de foi.

Il n'est donc pas nécessaire à un prince de posséder les vertus énumérées plus haut ; ce qu'il faut, c'est qu'il paraisse les avoir. Bien mieux, j'affirme que s'il les avait et les appliquait toujours, elles lui porteraient préjudice ; mais si ce sont de simples apparences, il en tirera profit. Ainsi, tu peux sembler- et être réellement- pitoyable, fidèle, humain, intègre, religieux : fort bien ; mais tu dois avoir entraîné ton cœur à être exactement l'opposé, si les circonstances l'exigent ».

Ainsi, Machiavel inaugure-t-il une tradition politique selon laquelle gouverner des hommes est essentiellement une affaire de psychologie. Si les hommes politiques doivent posséder une compétence, cette dernière consiste d'abord à bien connaître les gouvernés afin de conduire de manière efficace les affaires de l'Etat. Certes, le propos de l'auteur pourrait laisser supposer qu'il s'agit avant tout de conseils pour permettre aux gouvernants de conserver leur pouvoir et donc servir des ambitions purement personnelles. Bien entendu cet aspect des choses n'est pas absent du raisonnement, ne serait-ce que parce que les gouvernants sont également des hommes et qu'à ce titre ils présentent les mêmes défauts que les gouvernés. Ce côté subjectif de l'analyse ne constitue pas néanmoins l'essentiel. Tous les conseils prodigués

visent avant tout à assurer la stabilité de l'Etat et à permettre à ce dernier de prendre les dispositions assurant la cohésion de la société, la paix civile, bref le bien commun.

D'ailleurs, dans ce même ouvrage, Machiavel prodigue d'autres conseils qui peuvent être utiles pour tous ceux qui aspirent à gouverner, quel que soit le régime politique concerné, démocratique ou autoritaire. Il conseille notamment de prendre les précautions suivantes avec les adversaires politiques, ceux qui peuvent remettre en cause par leur action, le pouvoir en place : aussi longtemps que ces derniers seront puissants, il faut les ménager, les respecter, voire les flatter ; mais dès lors que l'on est en mesure de les éliminer- soit physiquement, soit politiquement, par le scandale, la médisance, la rumeur sulfureuse etc., il ne faut pas hésiter et si c'est possible, il est préférable de les éliminer en bloc. Car, les éliminer un à un revient à créer les conditions pour susciter alliances et complots.

Au contraire, si l'Etat a amassé une cagnotte au sein de laquelle les gouvernants peuvent puiser afin de satisfaire les souhaits des gouvernés, il ne faut surtout pas distribuer cette manne d'un seul coup. Tout au contraire il convient de la distiller peu à peu. Car les gouvernés obtiendront ainsi régulièrement des satisfactions alors que dans le premier cas, ils trouveront normal de recevoir autant et dans la foulée réclameront une suite qui ne pourra pas venir avec le mécontentement que cela induira. Chacun reconnaîtra là des pratiques approuvées lorsque les gouvernants repoussent à l'approche d'élections les mesures favorables, réservant les mesures difficiles aux lendemains immédiats de ces dernières, dans la mesure où ils disposent alors de suffisamment de temps d'ici aux prochaines élections pour que ces mesures soient digérées voire oubliées. Gouverner est donc davantage une affaire de psychologie qu'une affaire de morale.

Il n'en reste pas moins vrai que si de telles précautions d'ordre psychologique sont sans doute fondées, ne pas limiter ou encadrer l'action politique par des considérations morales peut conduire à des pratiques peu à l'honneur de la civilisation. C'est ainsi que la torture policière peut se voir légitimée afin de lutter efficacement contre le risque d'actions terroristes par exemple. Nul ne doute que nombre de citoyens approuveront, au nom du souci moral pour les éventuelles victimes, ces actions sans prendre conscience que l'Etat de droit est alors remis en cause ainsi que les valeurs fondatrices de la civilisation issue du christianisme et de la philosophie des Lumières. Ces réactions émotionnelles valident de fait les philosophies politiques pour qui l'efficacité dans l'action est le seul critère à retenir.

Il convient en effet d'insister sur le fait que l'immoralité des moyens utilisés se voit souvent légitimée au nom de valeurs réputées supérieures, que ce soit la protection des enfants, des handicapés, des vieillards etc. ou de manière plus idéologique la défense d'acquis révolutionnaires, de valeurs religieuses, d'intérêts patriotiques etc. Tous les moyens, même les plus barbares, sont alors considérés comme « naturels » ou légitimes. Songeons à l'Inquisition entre le XIII^e et le XVI^e siècle ; la terreur impulsée par Robespierre ou Staline ; les actions terroristes inspirées par Ben Laden. Le caractère sacralisé des fins justifie l'horreur des moyens afin d'y parvenir. Lénine ne se plaisait-il pas à proclamer que « le mensonge était révolutionnaire » ?

Remarquons à cet égard que ce type d'action, tout en ignorant les exigences morales lorsque cela est jugé nécessaire, ne se rattache pas aux démarches décrites par Hobbes ou Machiavel. Ces derniers avaient le souci de l'efficacité raisonnée. Leurs conduites n'étaient pas inspirées par la passion, l'émotion, voire le fanatisme idéologique. Car ce qui prime, dans ces derniers cas c'est l'idéologie plutôt que l'efficacité. Mais il est possible de

s'interroger et d'être dubitatif concernant des pratiques inspirées davantage par l'émotion que par la raison. Relevant de la violence pure, elles sont souvent condamnées à subir des violences en retour, immédiatement ou de manière différée, dans un cercle sans fin. Nous sommes là aux antipodes du souci majeur de Machiavel ou Hobbes consistant précisément à prémunir la société et l'action politique qui s'y exerce de toute forme de violence ou d'affrontement afin d'assurer la paix civile et l'adhésion des foules à la conduite des affaires publiques, fût-ce par des moyens étrangers à la morale.

La démocratie est d'essence morale

Au nom de l'efficacité ou de certaines valeurs sacralisées ou absolutisées, l'action politique est parfois considérée comme ne devant pas s'embarrasser de considérations morales qui sont censées faire obstacle à cette efficacité, relever de l'angélisme ou bien confondre de manière inopportune les nécessités de l'action publique avec celle de l'action privée. Pourtant, il est clair que de telles conceptions dépendent d'une certaine idée de l'homme d'une part, du rôle que peuvent jouer les institutions d'autre part. Comme nous l'avons vu, Hobbes ou Machiavel se font une idée assez sombre de la commune humanité. En conséquence, les institutions étatiques ont pour seule mission d'assurer la cohésion sociale en utilisant souvent des moyens que la morale réprouve. De même, les régimes dominés par une idéologie font de cette dernière la fin exclusive au service de laquelle tout doit être sacrifié, en premier lieu les hommes qui y font obstacle, voire des peuples entiers, comme les totalitarismes hitlérien et stalinien en ont témoigné avec une sinistre éloquence.

Cependant, il est vrai qu'aucun régime politique n'est philosophiquement neutre. Les démocraties n'échappent pas à la règle. Elles aussi sont fondées sur une valeur sacralisée. Il s'agit en l'occurrence de la valeur et donc du respect absolu de la personne humaine. Tous les hommes sont considérés comme fondamentalement égaux dans la mesure où ils participent à la même essence, à savoir la nature consciente. En conséquence, toutes les fins de l'activité politique et tous les moyens pour y parvenir qui ne prendraient pas en compte ce respect de la personne humaine s'avèreraient étrangers à la nature profonde de la démocratie. Or, ce respect absolu de la personne humaine est également le fondement même de la morale, celle inspirée directement du christianisme et que Kant, en tant que philosophe des Lumières, a su fonder sur des bases rationnelles. En d'autres termes le régime politique démocratique et la morale telle que nous l'avons définie ont parties liées.

C'est pourquoi le régime démocratique, en vue de servir l'intérêt général le mieux possible, à savoir assurer la sécurité des personnes et des biens, défendre et développer les libertés individuelles, être le garant de la justice sociale, met en place des institutions vertueuses qui prémunissent contre les excès de pouvoir, offrant des garanties pour l'ensemble des citoyens et favorisant débats et compromis. C'est en ce sens que nous avons dit que la démocratie n'est pas seulement un régime politique mais également et surtout un système de valeurs.

Ces analyses théoriques se heurtent néanmoins à un certain nombre de difficultés. En effet, la démocratie se doit de défendre à la fois le principe de liberté et le principe de justice. La défense du principe de liberté la conduit à accepter et à soutenir la liberté économique, c'est-à-dire la libre entreprise, en d'autres termes le système économique capitaliste. Or, ce dernier sert par définition des intérêts privés et particuliers et n'a nul souci de l'intérêt général. Ses pratiques spontanées s'avèrent sans pitié pour les faibles, broyant les entreprises en difficultés et les hommes qui y travaillent. Bref, il est immoral ou plus précisément, comme le

remarque le philosophe contemporain Comte-Sponville, amoral, c'est-à-dire complètement étranger aux soucis moraux. La question est alors la suivante : comment concilier la démocratie, ses principes de justice sociale, son souci de l'intérêt général, les exigences morales constitutives de son essence avec un tel système économique qui se situe aux antipodes de ces valeurs ?

Marx en tire la conclusion que les démocraties classiques ne sont que des façades, le véritable pouvoir appartenant aux puissances économiques et l'Etat ayant pour mission, sous les apparences d'un arbitre neutre, de servir et de consolider les intérêts de la classe dominante. Cette critique radicale ne permet sans doute pas de rendre compte de la complexité de la réalité politique et sociale. D'autant que les démocraties classiques ont trouvé une solution permettant de concilier ce système économique avec leurs principes fondateurs : ce système économique est conservé et défendu au nom d'une part du principe de liberté et au nom d'autre part de son efficacité, contestée par personne, en vue de produire des biens et introduire des innovations ; mais par ailleurs, il appartient au pouvoir politique de le réguler, de protéger les faibles, de redistribuer les richesses produites de la manière la plus équitable possible par le biais par exemple de dispositions fiscales et de mesures sociales.

Ce faisant les démocraties contemporaines peuvent se donner les moyens d'honorer l'ensemble de leurs principes fondateurs. L'action politique peut concilier le respect de la liberté économique et le souci de la justice sociale. Cela ne signifie pas pour autant que toutes les difficultés soient levées quant au rapport entre les démocraties et la morale. Même si on écarte les éventuels manquements du pouvoir politique quant à la nécessaire redistribution équitable des richesses produites, peut se poser le problème de l'action inspirée par ce qu'on appelle « la raison d'Etat », autrement dit le mensonge au nom de l'intérêt général supposé.

Or, le mensonge est immoral par nature. Comment accepter dans ces conditions un mensonge des autorités politiques au nom de la « raison d'Etat » ? Là encore, tout dépend de la motivation de ce mensonge. Car n'oublions pas que les autorités politiques, au même titre qu'une personne privée, peuvent se trouver confrontées à un conflit de valeurs. Dès lors, le respect intégral des valeurs morales peut s'avérer impossible. Par exemple, cela peut être le cas si les autorités en question mentent afin de confondre des terroristes ou afin de ne pas compromettre une enquête délicate les concernant. Le mensonge est proféré au nom de l'intérêt général et non pour couvrir les intérêts politiques à court terme des autorités en question. Ceux qui le leur reprocheraient feraient preuve de « moralisme » si on entend par là un intégrisme en matière morale relevant, comme le disait Hegel de manière ironique, des « belles âmes ».

Il est vrai d'ailleurs que les citoyens des pays démocratiques ne comprennent pas toujours le mode de fonctionnement des démocraties et ont parfois tendance à porter vis-à-vis des dirigeants des accusations non fondées. C'est souvent le cas lorsque des citoyens dénoncent l'écart existant entre les propositions électorales et l'action gouvernementale de leurs auteurs. Le sociologue allemand Weber (XIX^e-XX^e siècle) a introduit à ce propos une distinction intéressante : il convient de ne pas confondre ce qu'il appelle « l'éthique de conviction » et « l'éthique de responsabilité ».

« L'éthique de conviction » correspond aux philosophies politiques des formations se présentant aux suffrages des citoyens. « L'éthique de responsabilité » renvoie aux mesures qu'il est possible de prendre étant donné les circonstances, souvent imprévues notamment en matière économique, en tenant compte des nécessaires compromis avec de multiples forces

sociales, en privilégiant l'intérêt général du moment avant de rester fidèle à des idéologies qui dessinent des perspectives parfois à très long terme voire un idéal plutôt que des exigences conjoncturelles à court terme.

En conséquence, s'il s'agit de réelles nécessités et non d'infidélités à des promesses qui auraient pu être raisonnablement tenues, cet écart entre les convictions affichées et les décisions prises peut s'avérer non seulement légitime mais qui plus est honorable car il n'est jamais facile de renoncer pour partie à ses convictions afin de mieux servir l'intérêt général. D'ailleurs les hommes publics qui agissent de la sorte sont qualifiés d'hommes d'Etat, puisqu'ils prennent le risque de perdre une partie de leurs électeurs au nom de la défense de ce qu'il considère comme le bien public. Par exemple, le premier ministre britannique Edward Heath en 1970, a décidé, contre son opinion publique, de faire adhérer la Grande-Bretagne à la Communauté économique européenne, dans la mesure où, à tort ou à raison, il estimait qu'il en allait de l'intérêt supérieur, à long terme, de son pays.

3° La distinction entre le droit naturel et le droit positif (L, ES, S, Tech.)

Les sources de la légitimité

Toutes les sociétés humaines sont organisées grâce à des lois. L'ensemble de ces lois constitue le droit, que ce dernier soit coutumier ou écrit. Comme nous le constatons usuellement, certaines de ces lois peuvent être critiquées par des membres de la société concernée. Au nom de quels principes peuvent-elles l'être ? Plusieurs hypothèses sont envisageables : cela peut être au nom de la défense d'intérêts particuliers ou égoïstes ; ou encore au nom d'une certaine idée de la justice. Mais de quelle conception de la justice s'agit-il ? Est-ce une conception relative à une minorité, un groupe social donné, à des valeurs propres à une culture ou une époque ou bien des valeurs universellement présentes dans le cœur de tout homme et ce de tout temps ? En somme, existe-t-il une conscience morale naturelle, commune à tous les hommes et permettant de faire le départ de manière spontanée, même si ce n'est pas nécessairement de manière analysée et réfléchie, entre ce qui est juste et ce qui est injuste ?

Si on retient l'idée d'une conscience humaine universelle permettant d'opérer d'emblée une telle distinction entre ce qui est juste et ce qui est injuste, il sera possible de parler, comme l'ont fait la plupart des penseurs de la philosophie des Lumières, « de droit naturel ». Ce dernier n'est pas un droit précis, inscrit dans des codes et dont on pourrait énoncer le contenu détaillé. C'est davantage un sentiment moral, supposé commun à tous les hommes, attaché à leur nature et permettant de juger si les lois effectives de la société, ce qu'on désigne par « le droit positif », c'est-à-dire le droit existant, est conforme ou non à ce droit naturel, autrement dit aux exigences morales qui fondent la dignité humaine et qui sont attachées à son essence d'homme.

Dès lors, le droit naturel renvoie à ce qui est légitime, c'est-à-dire à ce qui devrait être au niveau du droit existant ou positif afin d'être conforme à la dignité humaine alors que le droit positif renvoie à ce qui est légal à un moment donné et qui à ce titre s'impose à tous les membres de la société, sous peine de sanctions en cas de désobéissance. Le droit positif est alors jugé, selon les cas, conforme ou non au droit naturel. C'est ainsi qu'Antigone organise des funérailles pour son frère Polynice, bravant ainsi la décision du roi Créon. Elle le fait au nom d'une légitimité morale, violant ouvertement la légalité telle que l'avait décidée Créon. C'est au nom de la légitimité que le général de Gaulle lance le 18 juin 1940, depuis Londres,

son fameux appel à la Résistance alors que les autorités légales incarnées par le maréchal Pétain, avaient signé la veille un armistice avec l'Allemagne.

Le droit naturel est donc par essence de l'ordre de la légitimité. En revanche, la réciproque n'est pas vraie. La légitimité peut avoir d'autres sources que celle reposant sur l'idée de droit naturel. Avant d'examiner quelques unes de ces sources possibles de la légitimité, voyons quels sont les arguments militant éventuellement en faveur de l'idée de droit naturel. Dans cet extrait de « Droit naturel et Histoire », le philosophe américain Léo Strauss (XX^e siècle) les expose avec clarté : « *Néanmoins, le besoin du droit naturel est aussi manifeste aujourd'hui qu'il l'a été durant des siècles et même des millénaires. Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes. En passant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur : un étalon grâce auquel nous sommes capables de juger le droit positif. Bien des gens aujourd'hui considèrent que l'étalon en question n'est tout au plus que l'idéal adopté par notre société ou notre « civilisation » tel qu'il a pris corps dans ses façons de vivre ou ses institutions. Mais, d'après cette même opinion, toutes les sociétés ont leur idéal, les sociétés cannibales pas moins que les sociétés policées. Si les principes tirent une justification suffisante du fait qu'ils sont reçus dans une société, les principes du cannibale sont aussi défendables et aussi sains que ceux de l'homme policé. De ce point de vue, les premiers ne peuvent être rejetés comme mauvais purement et simplement. Et puisque tout le monde est d'accord pour reconnaître que l'idéal de notre société est changeant, seule une triste et morne habitude nous empêcherait d'accepter en toute tranquillité une évolution vers l'état cannibale. S'il n'y avait pas d'étalon plus élevé que l'idéal de notre société, nous sommes parfaitement incapables de prendre devant lui le recul nécessaire au jugement critique. Mais le simple fait que nous puissions nous demander ce que vaut l'idéal de notre société montre qu'il y a dans l'homme quelque chose qui n'est point totalement asservi à sa société et par conséquent que nous sommes capables, et par là obligés, de rechercher un étalon qui nous permette de juger de l'idéal de notre société comme de toute autre* ».

Le raisonnement de Léo Strauss est donc le suivant : les critiques que nous pouvons adresser aux lois de notre pays témoignent qu'il existe un système de valeurs indépendant du droit positif ; si ce dernier n'est que le reflet de notre civilisation ou de notre époque, nous tombons dans le relativisme pur et simple. Tous les systèmes de valeurs sont équivalents dans l'absolu. Pourtant, nous ne sommes pas prisonniers de notre système de valeurs. Car non seulement nous pouvons comparer et juger les valeurs des différentes civilisations mais nous pouvons également critiquer les nôtres et prendre conscience de leurs limites éventuelles. Il en conclut que nous le faisons au nom d'un idéal supérieur et qui transcende tous les systèmes de valeurs, cet idéal correspondant au droit naturel. Néanmoins, cette analyse n'est pas décisive : la critique de notre système de valeurs se fait peut-être au nom d'un nouveau système de valeurs en train de naître et témoignant d'évolutions historiques et sociales. Il n'en reste pas moins vrai que l'affirmation du droit naturel est le seul moyen d'échapper au relativisme.

Cependant, s'il n'y a pas de droit naturel, chaque société connaît néanmoins un système de valeurs ou parfois des institutions susceptibles de juger de la légitimité du droit positif. C'est le cas dans les sociétés théocratiques, c'est-à-dire les sociétés où une religion officielle est la gardienne des valeurs qui doivent s'imposer à l'ensemble de la société mais également aux législateurs. Nombre de pays musulmans connaissent aujourd'hui un tel système comme

l'Iran ou l'Arabie Saoudite où l'idéal législatif renvoie à ce qu'ils appellent la « charia », en référence à la législation instaurée par le prophète Mahomet à Médine. Mais ce fut également le cas dans les pays communistes où le parti communiste contrôlait la législation en vue de vérifier si elle était en accord avec l'idéal révolutionnaire tel qu'il était conçu par la doctrine marxiste-léniniste. Toutes ces instances de contrôle ont pour mission de faire en sorte que ce qui est légal soit conforme à ce qui est jugé légitime.

La compétence politique est-elle d'ordre technique ou éthique ? (L, ES, S)

L'ensemble des analyses qui précèdent nous invite à nous interroger sur la nature de la compétence en matière politique. L'opinion commune a tendance à penser que cette compétence est d'ordre technique. L'idéal consisterait par exemple, dans le cadre de cette manière de concevoir l'organisation politique, qu'un diplomate soit chargé des affaires extérieures, un inspecteur des finances de l'économie, un enseignant de l'éducation et ainsi de suite.

Cette conception repose sur le préjugé selon lequel la politique, dans les fins qu'elle assigne à la société et les moyens qu'elle se donne pour y parvenir, repose sur une compétence technique, au même titre qu'en matière de soins il convient de s'adresser à un médecin ou en matière de pédagogie à un enseignant. Il découle de cette conception que les solutions à apporter aux problèmes politiques sont uniques, adéquates ou inadéquates techniquement parlant, témoignant d'une compétence ou d'une incompétence.

C'est en ce sens que ceux qui sont convaincus de cela s'esclaffent lorsqu'ils constatent qu'un même acteur politique peut successivement prendre en charge des départements ministériels très différents et qui plus est étrangers à leur formation professionnelle initiale. Une telle conception est fondée sur une ignorance profonde concernant la nature de l'activité politique et son mode de fonctionnement, quelle que soit par ailleurs la nature du régime en place.

En effet, l'acteur politique a pour mission de fixer les fins collectives de la Cité. Il le fait au nom d'une certaine idée du bien public au même titre qu'une personne privée donne des orientations à sa vie personnelle en fonction de l'idée qu'elle se fait de son bien. Chacun comprend aisément qu'un homme politique animé par un idéal révolutionnaire n'aura pas les mêmes priorités en matière de respect des libertés publiques, de redistribution des richesses, de prise en compte de la propriété privée etc. qu'un démocrate classique, soucieux de l'équilibre des pouvoirs, de la recherche du juste milieu entre le souci de la liberté et de l'égalité, acceptant les mécanismes de la liberté économique etc.

En d'autres termes, la fixation des fins collectives pour une société ne relève pas d'une compétence technique mais de convictions idéologiques et se rattachent à ce titre à des considérations éthiques. On comprend dès lors que n'importe quel citoyen ait potentiellement compétence à exercer de telles fonctions. Sans quoi, il faudrait postuler, comme le faisait Platon, que la raison est à même de déterminer en quoi consiste le bien collectif, qu'il existe donc une vérité unique en la matière et qu'en conséquence il est souhaitable de confier à des sages le gouvernement de la Cité.

Certes, il convient ensuite de déterminer les meilleurs moyens pour parvenir à ces fins. Doit-on dire alors que cette détermination des moyens relève d'une compétence technique ? C'est à la fois vrai et faux. Il est vrai qu'un acteur politique, chargé de la politique économique et n'ayant pas de formation en la matière aura recours à des experts économiques

afin qu'ils lui proposent des solutions techniques en fonction des fins qu'il aura souverainement fixées. Mais il est vrai aussi que parmi les solutions proposées il fera des choix tenant compte de considérations morales, idéologiques, électorales et donc il arbitrera en dernier ressort d'un point de vue non pas purement technique mais politique au sens plein du terme, c'est-à-dire à nouveau en fonction de priorités relevant du monde des valeurs et donc de l'éthique.

Ajoutons à ces éléments d'analyse que Machiavel nous a opportunément rappelé que la compétence d'un homme politique était d'avantage d'ordre psychologique que technique. Les gouvernants doivent connaître et tenir compte de la psychologie des gouvernés. N'oublions pas de surcroît que l'activité politique, dans le cadre des régimes qui délèguent la souveraineté, devient un métier et qu'en conséquence les acteurs politiques connaissent les dossiers relatifs aux problèmes soulevés par les sociétés concernées, d'autant plus qu'ils ont tendance, dans le cadre de leur activité politique, tout en conservant une compétence d'ordre général, à se spécialiser dans tel ou tel domaine. Mais quoi qu'il en soit et ce, pour les raisons énoncées ci-dessus, la compétence politique est essentiellement d'ordre éthique et psychologique et non d'abord d'ordre technique.

Le droit à la révolte : légitimité et limites (L, ES, S, Tech.)

La distinction entre la légalité et la légitimité peut conduire dans certaines situations extrêmes à des actes de désobéissance civile. Nous l'avons rappelé concernant Antigone, le personnage de Sophocle, ou plus près de nous à propos du général de Gaulle. Bien entendu ces actes d'insoumission par rapport à la légalité ne peuvent relever de cette légalité. Par nature, la loi ne saurait prévoir sans contradiction mortelle, la possibilité qu'on lui désobéisse. La désobéissance, l'insoumission, la révolte ne peuvent s'effectuer qu'au nom d'exigences morales ou au nom de valeurs supérieures, c'est-à-dire ne peuvent relever que de la légitimité. D'ailleurs les auteurs de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789 prévoient explicitement dans son préambule « le droit de résistance à l'oppression ». Ce droit relève du droit naturel et non du droit positif. Il est non seulement un droit mais il devient, dans l'esprit de la pensée de Rousseau, un devoir. Car aucun homme, qui veut honorer sa nature profonde, sa qualité d'homme, ne peut accepter d'être privé de sa liberté native, de sa dignité même.

Remarquons que chaque philosophie politique prévoit des motifs légitimes de révolte. Pour ne s'arrêter qu'à deux exemples, il va de soi que dans le cadre de la pensée de Hobbes, si les citoyens constatent que l'Etat autoritaire appelé de leurs vœux afin d'assurer la sécurité des personnes et des biens n'assure plus sa mission suite à des dérives arbitraires rétablissant l'insécurité, ces citoyens n'ont plus aucune raison d'obéir à un tel Etat. De même, dans le cadre des conceptions de Marx, la prise de conscience du caractère partial de l'Etat au service de l'exploitation de l'homme par l'homme conduit tout naturellement vers des actions révolutionnaires visant à abolir l'Etat et à transformer radicalement l'ordre social.

Néanmoins, ces invitations à la désobéissance civile suscitent parfois des réserves théoriques qui possèdent leur part de légitimité. Pascal (XVII^e siècle) notait qu'un acte de révolte demandait beaucoup de réflexion et de prudence préalables. Car même si les motifs de la révolte s'avèrent légitimes, ils conduisent dans un premier temps à un quasi retour à l'état de nature puisque la guerre civile suppose que l'autorité des lois devient inopérante et par là même l'organisation sociale qui en découle. Or, il n'y a sans doute rien de pire que l'état de nature en termes d'arbitraire, d'injustice, de violence, de domination des plus forts. Il convient

alors de se demander ce qui vaut le mieux : un ordre injuste mais assurant la paix civile ou l'absence d'ordre et son cortège de déchaînement de violences ?

D'autant qu'en-dehors du risque de retour transitoire à l'état de nature, deux autres risques se présentent : en premier lieu l'acte de révolte n'assure évidemment pas d'aboutir à un succès ; s'il y a échec, ce dernier s'accompagnera la plupart du temps par des règlements de compte et par une répression accrue, aggravant la situation antérieure. En second lieu, le succès éventuel du mouvement de désobéissance n'offre aucune garantie quant aux qualités du pouvoir qui va alors se mettre en place. Nombre de révolutions conduisent au désenchantement, à la substitution d'un pouvoir arbitraire par un autre pouvoir tout aussi arbitraire même quand ses finalités affichées sont différentes du précédent.

C'est en ce sens qu'une révolte est toujours, comme d'ailleurs à l'autre extrême les comportements de non-violence, le fait d'une minorité. Dans les deux cas, cela exige beaucoup de courage et de vertu, voire de sens du sacrifice. C'est également un pari mais un pari risqué. C'est sous cet angle qu'il faut comprendre les réserves de Pascal vis-à-vis des actes de désobéissance civile. Il ne s'agit pas de prôner la résignation mais de rappeler que ce type de choix requiert réflexion et précautions.

Sujetexa.com

L'ART :

EVASION DU MONDE OU DEVOILEMENT DU SENS ?

Les analyses qui précèdent et qui avaient pour objet le rôle de la technique concernant la maîtrise de l'environnement ou celui des modalités de l'activité politique, au même titre que les réflexions antérieures sur les finalités de l'action humaine en général, c'est-à-dire la poursuite du bien et du bonheur et le souci moral, répondaient à une des questions fondamentales de l'investigation philosophique selon Kant, à savoir : « Que dois-je faire ? ». Or, l'homme n'est pas qu'un être tourné exclusivement vers l'action. C'est également un être de contemplation, s'interrogeant de manière gratuite, c'est-à-dire sans qu'un intérêt pratique ou vital ne soit en jeu, sur le sens de l'existence, et dont l'un des désirs les plus profonds consiste à accéder à la connaissance du monde au sein duquel il se trouve immergé. Notons à cet égard que le terme de connaissance signifie étymologiquement « naître avec ». (co-naître). De ce fait, le rêve de l'homme consiste, par les moyens les plus divers, à pénétrer le mystère des choses. Nous nous proposons donc d'examiner en quoi l'art est susceptible de répondre éventuellement aux attentes de l'homme en la matière.

I L'originalité de l'œuvre d'art et de sa création

1° Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? (L, ES, S, Tech.)

La naissance de l'art

Dans l'état actuel de nos connaissances, il semble que seul l'homo sapiens sapiens, c'est-à-dire notre espèce, celle qui est apparue entre 100 000 ans et 40 000 ans, ait produit ce qu'on appelle des œuvres d'art. L'homme de Néandertal, qui nous a précédé (environ 200 000 ans ou 300 000 ans) et que nous avons sans doute côtoyé une dizaine de milliers d'années n'aurait, apparemment, rien produit de semblable, même s'il n'était pas dépourvu de sens esthétique, du souci de la beauté des formes, puisque aux inhumations auxquelles il procédait étaient déposés, avec les défunts, des objets de décoration, voire des bijoux.

Ce constat introduit donc une distinction entre œuvre d'art et objets de décoration. Il va donc nous falloir nous justifier à ce propos et préciser ce que nous entendons exactement par œuvre d'art. Remarquons cependant, pour en terminer avec le problème des origines de l'art, qu'il y a peu de temps encore, l'humanité ignorait sa lointaine naissance. Ce n'est qu'en 1940, que par hasard, furent découvertes les peintures rupestres de Lascaux en Dordogne (les peintures rupestres étant des peintures fixées sur des parois rocheuses, d'une grotte par exemple) et datées autour de 17 000 ans. Bien plus tard, en 1994, dans la grotte de Chauvet, en Ardèche, de nouvelles peintures rupestres, très semblables aux précédentes, remontant à 32 000 ans, furent dévoilées au monde. Il est donc tout à fait envisageable que dès son apparition, notre espèce ait produit des œuvres d'art. Remarquons d'ailleurs que ces peintures

rupestres révèlent que ces artistes connaissaient déjà la perspective, qui, rappelons-le, ne fut redécouverte en Occident que vers le XVI^e siècle.

Nul ne sait si ce n'est pas le cas également concernant l'homme de Néandertal. La seule certitude, c'est qu'à ce jour nous n'avons pas trouvé d'œuvres d'art de sa main mais cela n'est pas une preuve, puisque rien n'interdit de supposer par exemple que les œuvres d'art éventuelles de l'homme de Néandertal aient été peut-être de nature biodégradable, ne pouvant en conséquence laisser subsister une trace quelconque.

Les critères d'une œuvre d'art

Cependant, comme nous l'avons dit, l'homme de Néandertal possédait une sensibilité esthétique. Pourquoi établir une distinction entre réalisation esthétique en général et une œuvre d'art ? Essayons tout d'abord de dégager les caractéristiques essentielles d'une œuvre d'art. Une œuvre d'art, - une peinture, une sculpture, une mélodie, un poème etc. - témoigne de plusieurs façons de l'originalité de l'homme : en premier lieu, il s'agit d'une création, manifestant par là même les capacités conscientes et intelligentes de l'homme ; qui plus est, contrairement à la plupart des éléments de décoration, l'œuvre d'art est une réalisation unique, œuvre d'un créateur lui-même unique ; en créant une œuvre d'art l'homme s'interroge sur le sens de l'existence, exprime sa manière de la percevoir, de la ressentir, de l'interpréter, rappelant de ce fait qu'il est un animal métaphysique ; l'œuvre d'art montre également que l'homme est sensible à la beauté, en a conscience et tente de la produire lui-même ; enfin, l'œuvre d'art souligne que l'homme n'est pas qu'un être rivé aux besoins vitaux et naturels mais qu'il peut s'élever à la dimension de la gratuité, puisque une œuvre d'art ne possède aucune utilité vitale ou relative à la simple survie biologique de l'homme.

De ces caractéristiques, nous ne retiendrons dans l'immédiat que celles qui suscitent un consensus à peu près général : il y a œuvre d'art à partir du moment où il s'agit d'une création unique, qui enferme et veut communiquer un message, cette création étant totalement dépourvue d'utilité pratique et s'avérant donc gratuite. Car, nous le verrons, la recherche de la beauté de la forme soulève des objections quant à sa présence nécessaire pour que l'on puisse dire qu'il s'agisse d'une œuvre d'art.

Les analyses qui précèdent permettent d'écarter de l'art un certain nombre de réalisations pourtant à certains égards tout à fait remarquables. Par exemple, un faux en peinture ou la simple reproduction d'une œuvre déjà existante ne sont pas des œuvres d'art, puisque ces réalisations n'ont fait l'objet d'aucune création. Ce sont de remarquables réalisations techniques mais ce ne sont pas des œuvres d'art telles que nous les avons définies et qui faisait de l'acte de création leur premier signe distinctif. De même, l'objet de décoration, un bibelot par exemple ou un bijou ou un collier etc., tout en témoignant d'un souci esthétique très prononcé et qui en fait souvent un objet de très grande valeur marchande, ne peut être considéré comme appartenant à l'art dans la mesure où il ne prétend communiquer aucun message particulier et où de surcroît il a une utilité, ne serait-ce que décorative.

Cette question de la gratuité nécessaire de l'œuvre pour que cette dernière puisse se rattacher à l'art semble soulever des problèmes concernant des arts frontières entre l'art pur comme la peinture ou la musique et ce qui semble relever de l'art artisanal. C'est le cas par exemple de l'architecture. Difficile de contester ou de douter que l'architecture se rattache à l'art et constitue même un art majeur. Pourtant, un château, une cathédrale remplissent ou ont rempli des fonctions sociales précises et importantes. Par exemple, le château de

Chenonceaux ou de Versailles non seulement abritaient des nobles ou des souverains mais jouaient un rôle politique incontestable, ne serait-ce que pour afficher avec ostentation la puissance et le prestige de leurs initiateurs. La cathédrale Notre Dame de Paris ou de Reims accueillent régulièrement des milliers de fidèles à l'occasion de cérémonies religieuses, sans compter le rôle symbolique d'unité nationale qu'elles ont pu ou qu'elles peuvent remplir lors de rendez-vous importants de l'histoire du pays (célébration de la libération de Paris en 1944, obsèques nationales de figures marquantes, plus loin dans le passé sacre des rois de France à Reims).

Dès lors, en quoi ces œuvres architecturales majeures appartiennent-elles au domaine de l'art alors même qu'elles possèdent une utilité et une fonction sociales ? La réponse est simple et à l'abri de toute ambiguïté. Est artistique au sein de ces monuments tout ce qui ne relève pas de nécessités strictement fonctionnelles mais qui a pour vocation d'attirer gratuitement l'attention du contemplateur par la beauté des formes tout en lui délivrant un message. Le portail d'une cathédrale n'est pas seulement une porte d'accès à l'édifice dans la mesure où il représente toute une symbolique biblique à travers les sculptures qui ornent ce dernier. Mais il ne s'agit pas ici d'une simple entreprise de décoration puisque les sculptures en question rappellent aux fidèles le sens des scènes et des textes bibliques. C'est en ce sens que le philosophe Plotin (II^e siècle) pouvait proclamer avec beaucoup de pertinence que « l'architecture [c'était] l'édifice, la pierre ôtée ». Il voulait signifier par là que ce qui relève de l'art dans un édifice quelconque concerne sa forme et ses aspects étrangers à toute fonctionnalité et non la matière dont il est composé et qui fait de ce dernier un édifice utile socialement.

Une analyse similaire peut être menée par exemple concernant les robes de haute couture. A première vue, une robe est une œuvre artisanale ayant une fonction sociale précise et non une œuvre gratuite et destinée à délivrer un message. Pourtant, une robe de haute couture présente des caractéristiques singulières qui la distinguent des robes usuelles. En premier lieu il s'agit d'une robe qui est unique et qui n'est pas destinée à être portée ou encore moins à être reproduite à de multiples exemplaires à l'image du prêt-à-porter. La personne choisie pour la présenter lors d'un défilé de mode doit être en parfaite harmonie avec sa forme ou plus précisément le créateur veut communiquer par la médiation de cette robe une certaine idée de la femme. On retrouve donc là tous les ingrédients de l'art : le caractère unique de l'œuvre ; sa gratuité ; le message qui s'en dégage. Il est donc sans doute possible de ranger une robe de haute couture parmi les œuvres d'art.

Cependant, il faut bien reconnaître que concernant ces activités frontières entre l'art pur et l'art appliqué en quelque sorte, il est parfois difficile de trancher pour savoir s'il s'agit vraiment d'œuvres d'art telles que nous les avons définies et en conséquence, cela donne légitimement lieu à des débats aux conclusions souvent nuancées.

2° L'artisan et l'artiste (L, ES, S, Tech.)

Pendant fort longtemps l'artisanat et l'art ne furent point distingués. Ce n'est que vers le XVIII^e siècle que l'art prit conscience de son originalité et revendiqua en conséquence son autonomie culturelle. En effet, l'activité artistique se voyait largement inspirée par les religions dominantes des différentes civilisations ou par les commandes des puissants de ce monde. Au XVIII^e siècle l'art s'est émancipé de ces prestigieuses tutelles et a pris progressivement toute la mesure de sa spécificité.

La création artisanale

En quoi consiste cette spécificité, en quoi l'activité artistique est-elle originale par rapport à l'activité artisanale ? L'artisan et l'artiste possèdent un point commun important : chacun désire produire des œuvres de qualité. Nous savons combien un meuble artisanal, une commode d'ébéniste par exemple, est supérieure en qualité à un meuble industriel, fabriqué en série.

Voyons comment procède l'artisan et comparons avec le mode de création de l'artiste. Reprenons l'exemple de la réalisation d'une commode par un artisan ébéniste. Si l'artisan est invité par son client à fabriquer un meuble sur mesure, en fonction des caractéristiques de la pièce où il souhaite le loger, ce dernier viendra sur les lieux, prendra les mesures nécessaires puis, revenu à son atelier, tracera un plan. Ce plan pourra se modifier au fur et à mesure de sa réalisation mais toujours en se pliant aux exigences des lieux et en fonction des demandes de son client. Peut-être que l'artisan prévoira un meuble d'un style bien déterminé si cela correspond aux désirs de son client, soignant particulièrement la forme de la commode en question. Mais il va de soi que le plan achevé, il travaillera sur la matière, le bois en l'occurrence, en exécutant son plan avec fidélité, sans s'autoriser une quelconque improvisation ou alors tout à fait à la marge. De plus, aussi stylée soit la commode en question, elle doit en premier lieu se plier à des exigences de fonctionnalité et permettre à son utilisateur de ranger son linge.

En somme, concernant l'œuvre artisanale, la première exigence à remplir renvoie à son caractère fonctionnel, l'aspect esthétique demeurant certes important, c'est-à-dire non secondaire, mais restant néanmoins second, la beauté éventuelle de la forme étant subordonnée aux aspects utilitaires de cette œuvre. Ces remarques peuvent être étendues à tous les produits industriels visant, au-delà de leurs nécessaires aspects fonctionnels, une qualité esthétique. Les analyses d'Etienne Souriau dans « Esthétique industrielle » éclairent notre propos : « (...) *Il est évident, par exemple, que les qualités esthétiques, positives, indéniables et parfois très remarquables, d'une automobile, d'un avion, d'un barrage hydro-électrique, ne sauraient en rien (dans l'esprit moderne) résulter d'ornements surajoutés, ni d'une intervention de l'artiste professionnel se substituant à l'ingénieur pour en corriger ou pour en remanier l'ouvrage, pour le « surdéterminer ».* (NB : la surdétermination faisant entrer plusieurs facteurs différents dans l'élaboration d'une réalité quelconque, par exemple, pour le cas qui nous occupe, des exigences fonctionnelles et des exigences esthétiques) *Elles sont inhérentes à ces choses mêmes, directement, en tant qu'elles sont « réussies » ou « accomplies » ou « parfaites en leur genre » ; en tant que leur forme est excellente, bien adaptée à la fonction. (...) En les créant, l'ingénieur a fait à la fois et par un même acte, par une même démarche, œuvre d'industrie et œuvre d'art. »*

Certes ce raisonnement ne s'applique peut-être pas, dans sa pureté, à la réalisation d'une commode d'un style déterminé. Cette commode de style comporte par définition des ornements surajoutés étrangers à sa fonctionnalité. Il suffit simplement que ces derniers ne remettent pas en cause cette dernière. En revanche, l'analyse d'E. Souriau décrit parfaitement ce qu'il en est concernant une voiture stylée sur le plan de sa ligne. Les constructeurs automobiles possèdent des « designers », des concepteurs de formes élégantes et racées. Mais faut-il encore que cette forme soit totalement soumise à des impératifs fonctionnels, par exemple que la forme en question facilite une parfaite pénétration dans l'air, autorisant par là une plus faible consommation de carburant. En somme, il convient d'inventer une forme qui

permettra à la fois d'être fonctionnelle et esthétique, sans que cette forme exprime une surdétermination pour reprendre l'expression d'E. Souriau.

Le talent du créateur

Ces considérations vont nous amener à bien mettre en évidence les différences sensibles entre les conditions de réalisation d'une œuvre artisanale ou d'un produit industriel visant des qualités esthétiques d'une part et une œuvre d'art d'autre part. Certes, comme nous l'avons signalé, artiste et artisan possèdent un premier point commun, puisque tous deux se donnent pour objectif la réalisation d'une œuvre de qualité. Il existe d'ailleurs un second point commun déterminant et rendant compte de la qualité effective de l'œuvre dans l'un et l'autre cas : artiste et artisan de qualité se caractérisent par une compétence singulière, par un talent personnel à vrai dire impossible à définir et donc à transmettre.

Un artisan de qualité possède un « tour de main » qui lui permet de travailler la matière de manière personnelle, originale, talentueuse. Ce « tour de main » étant singulier, il ne peut s'exprimer par des termes communs, par des raisonnements généraux, par des modes opératoires compréhensibles par tous et donc reproductibles à volonté par tout apprenti. L'artisan qui en bénéficie ignore lui-même en quoi il consiste. Il en va de même concernant le talent artistique. Léonard de Vinci a utilisé avec génie le procédé du « clair-obscur » notamment lorsqu'il a réalisé la célèbre « Joconde ». Or, l'utilisation de ce même procédé par des disciples comme Luini ne donne rien de comparable. Autrement dit, la qualité d'une œuvre d'art n'est pas liée à l'utilisation d'une technique bien déterminée, mais à la manière originale d'en faire usage.

Un autre exemple permettra de mieux comprendre l'originalité du talent d'un créateur quelconque. Prenons des reproductions de dessins très dépouillés et apparemment ne présentant aucune difficulté particulière pour leur réalisation, à savoir des dessins de Toulouse-Lautrec. Appliquons-nous à les décalquer très soigneusement. Le décalque apparaît quelconque, sans relief, sans intérêt par rapport à l'œuvre originale. D'où cela vient-il ? Tout simplement du fait que notre mouvement en vue de décalquer est différent de celui de Toulouse-Lautrec. La qualité de l'œuvre tient tout entière dans la qualité et surtout la singularité du mouvement de son auteur.

Ainsi, la qualité d'une œuvre, qu'elle soit artisanale ou artistique, ne relève pas de simples considérations techniques mais du talent singulier de leurs auteurs quant à l'utilisation originale qu'ils font d'un procédé technique quelconque. Mais au-delà de ces points communs entre œuvre artisanale et œuvre d'art apparaissent des différences sensibles permettant d'asseoir leur distinction sur des bases légitimes et fondées.

La création artistique

L'artiste, quelle que soit la forme d'art considérée, se donne bien entendu des objectifs précis lorsqu'il décide d'entreprendre la réalisation d'une œuvre. Tel est le cas d'une peinture ou d'un roman par exemple. Le peintre a l'intention de s'inspirer de tel ou tel paysage, de réaliser tel ou tel portrait, d'exprimer tel ou tel thème de réflexion ou telle ou telle émotion etc. Le romancier met en place des personnages, a en tête un scénario initial, connaît les objectifs qu'il souhaite atteindre en écrivant ce roman. Mais ces objectifs de départ n'ont rien de comparable avec le plan très précis et très contraignant du plan préétabli de l'artisan.

En effet, l'artiste n'est pas tenu par des exigences fonctionnelles comme peut l'être l'artisan. Son œuvre est gratuite, c'est-à-dire ne remplit aucune fonction sociale ou pratique ou technique précises. Cela libère l'imagination de l'artiste tout au long de la réalisation de son œuvre. En conséquence, l'artiste, à partir d'un projet initial, introduit en permanence des éléments nouveaux au cours de la réalisation de son œuvre. Les idées lui viennent au fur et à mesure qu'il crée. Le projet initial n'est jamais que le point de départ d'une série d'improvisations, imprévues par définition. A telle enseigne que l'œuvre achevée n'est pas la copie conforme de ce projet initial et que ni le peintre ni le romancier ne peuvent avoir en tête cette œuvre achevée lorsqu'ils commencent à travailler. Tout romancier avoue que ses personnages prennent véritablement vie en cours de réalisation de leur roman et que l'auteur devient en quelque sorte prisonnier de ses propres personnages et de la dynamique créatrice qui s'en dégage.

C'est très exactement ce qu'écrit Alain dans « Système des beaux-arts » : « *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 d'art, 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 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 la 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 la belle statue se montre belle au sculpteur à mesure qu'il l'a fait ; et le portrait naît sous le pinceau. (...)*

De plus, si l'œuvre artistique est gratuite, libérée de toute exigence et de tout souci fonctionnels, en revanche elle comporte un élément absent de l'œuvre artisanale, à savoir un sens humain, un message à délivrer au contemplateur et qui au-delà de l'éventuelle qualité de la forme, en constitue à vrai dire l'intérêt primordial et original.

Ajoutons, s'il en était besoin, que l'œuvre d'art de qualité, de même que l'œuvre artisanale bien faite, n'ont pas pour seules sources le talent et l'originalité native de leurs créateurs. Artiste et artisan doivent, par l'étude ou par eux-mêmes, maîtriser un certain nombre de techniques. Ces dernières leur servent afin de s'appliquer en premier lieu à imiter leurs devanciers ou leurs maîtres. Ce n'est que très progressivement qu'ils se dévoileront à eux-mêmes et manifesteront dans leurs œuvres leur originalité et leur talent singulier. Ce cheminement exigera également beaucoup de travail, de répétitions, d'essais et d'erreurs, de déchets. L'inspiration n'est pas l'unique source de l'œuvre de talent. Comme toute forme de perfection, la qualité d'une œuvre, que ce soit une œuvre singulière ou l'ensemble des œuvres propres à un créateur, appelle efforts, persévérance, obstacles surmontés avant de s'épanouir totalement. « L'imagination du bon artiste, proclame Nietzsche, produit constamment du bon, du médiocre et du mauvais. Mais son jugement extrêmement aiguisé choisit, rejette, combine ».

3° L'art est un langage (L)

L'originalité du langage de l'art

L'œuvre d'art, à la différence de l'oeuvre artisanale, a pour fonction d'exprimer de manière gratuite un sens humain, un message, et ce, par la médiation d'une œuvre sensible, quels que soient les supports sensibles auxquels elle fait appel, que ces supports soient visuels, auditifs ou purement imaginatifs dans le cas de la littérature. Dès lors, un rapprochement avec le langage ordinaire semble pouvoir s'établir puisque ce dernier a pour fonction d'exprimer la pensée, de communiquer des messages, ou, de manière gratuite, d'échanger pour le plaisir d'échanger sans aucun apport d'informations nouvelles.

Certes, les langues ordinaires, celles qui servent à la communication quotidienne entre les hommes, ont essentiellement des buts fonctionnels. Elles divulguent des informations ou invitent à l'action. Il n'en reste pas moins vrai qu'elles diffusent des pensées, des messages, des contenus qui témoignent de la condition humaine et du sens que ses locuteurs lui accordent. Il y a donc là un point commun avec les ambitions de l'art en général.

Cependant, même lorsqu'on se place sur ce terrain commun entre les langues véhiculaires, celles qui servent pour la vie quotidienne, et l'activité artistique et ses objectifs, il n'en reste pas moins que ces deux types de langage présentent des différences importantes qu'il nous faut maintenant examiner.

Remarquons en premier lieu, que hormis la littérature, le contemplateur, c'est-à-dire celui qui se confronte à une oeuvre d'art afin d'en saisir le sens et de jouir de ses éventuelles qualités esthétiques, a l'impression qu'il peut immédiatement accéder à ce sens sans passer par la connaissance d'un code conventionnel ou arbitraire comme c'est le cas concernant la compréhension des langues ordinaires. Certes, cette impression mérite d'être nuancée et critiquée. Parfois pour ne pas dire la plupart du temps, ce n'est qu'après une longue familiarisation avec une œuvre que le contemplateur est à même d'en saisir la qualité et le véritable intérêt et donc d'accéder éventuellement et pleinement au plaisir esthétique suscité par l'œuvre en question.

Il n'en reste pas moins vrai que n'importe quel sujet verra naître en lui une réaction première face à une œuvre d'art, celle-ci provoquant son intérêt, alimentant son rejet ou l'invitant à l'indifférence. Ce n'est pas le cas si je suis confronté à un texte écrit en une langue étrangère qui m'est complètement inconnue. Son sens m'est totalement inaccessible et le texte en question ne me parle pas. En revanche, il n'en va pas de même concernant les œuvres d'art qui diffusent immédiatement un premier sens, peut-être erroné d'ailleurs, et ce, sans qu'il soit besoin, comme nous l'avons déjà dit, de maîtriser un code arbitraire. L'art se dévoile en premier lieu comme un langage universel, transcendant les cultures et les époques.

Ce constat, même en tenant compte des limites et des incertitudes que nous venons d'évoquer, est remarquable et pour tout dire étonnant. Grâce à l'œuvre d'art il nous est possible d'entrer en communication avec des civilisations lointaines ou plus précisément ces dernières, au-delà de leurs singularités irréductibles et le plus souvent inconnues du contemplateur, se montrent capables de transmettre un message à valeur universelle concernant l'humaine condition.

Cela est d'autant plus étonnant à première vue qu'il nous faut rappeler qu'une œuvre d'art est une œuvre unique, exprimant de manière unique un homme unique, à savoir l'âme de son auteur. De ce point de vue, l'œuvre d'art semble pouvoir surmonter l'obstacle le plus difficile qui se présente aux langues ordinaires, à savoir l'expression de nos singularités alors que pour leur part, leurs codes conventionnels semblent les condamner à n'exprimer que ce qui est commun à tous et ce qui est, en conséquence, le plus superficiel nous concernant.

Il y a là un paradoxe apparent. L'expression, grâce à l'art, des singularités uniques des créateurs, possibilité quasiment hors de portée des langues ordinaires, permettrait de communiquer un message universel sur l'homme, transcendant civilisations et époques. Comment expliquer cela ? Osons une hypothèse : peut-être que la qualité d'une œuvre d'art réside-t-elle précisément dans la capacité de son auteur à exprimer de manière singulière et unique ce qu'il y a d'universel en l'homme. Nous reviendrons ultérieurement sur ces considérations.

Activité artistique et activité ludique

Car si l'art peut être considéré comme une forme de langage, nous pouvons alors tenter de comparer son mode de fonctionnement avec d'autres types d'expression culturelle, comme le discours philosophique, le langage religieux, la démarche scientifique ou encore d'autres formes d'actions gratuites comme l'activité ludique.

Commençons en premier lieu par comparer l'art, considéré comme activité gratuite, avec une autre forme de gratuité caractérisant l'action humaine, à savoir le jeu. L'activité ludique, à savoir le jeu, est également marquée par la gratuité. Ce n'est pas en effet une activité indispensable pour la survie de l'être humain. D'ailleurs, elle ne peut s'exercer que dès lors que les conditions de la survie sont précisément assurées. Certes, l'activité ludique de l'enfant revêt des caractéristiques particulières. Le jeu chez l'enfant définit à vrai dire son activité ordinaire, activité au cours de laquelle il exerce à vide en quelque sorte ses capacités motrices, intellectuelles, affectives. A cet égard le petit homme ne se distingue pas du comportement que l'on retrouve chez les mammifères supérieurs où il en va strictement de même. Cela est possible dans la mesure où l'enfant ou le jeune animal évoluent dans un milieu protégé, cette protection se voyant assurée par les adultes.

Cependant, l'activité ludique ne concerne pas que la prime jeunesse de l'homme ou de l'animal. Elle perdure à l'état adulte. Si on s'attache à celle qui caractérise l'homme, on constate très vite qu'elle manifeste une forme de gratuité très différente de la création artistique. En premier lieu, tout jeu, même improvisé et à ce titre souvent extrêmement éphémère, présuppose l'idée de règle. Il y a toujours un objectif précis à atteindre, parfaitement déterminé, où seule l'habileté technique dans les gestes requis pour atteindre cet objectif autorise un succès plus ou moins grand afin de parvenir aux dits objectifs. Or, il est clair que la création artistique ne saurait poursuivre un objectif parfaitement déterminé à l'avance, puisque le créateur est amené à improviser, et que de surcroît la qualité de son œuvre n'est pas que de nature technique mais tient tout entière dans la manière singulière d'utiliser une technique donnée, et non dans la maîtrise parfaite et stéréotypée d'un geste technique quelconque. Cela demeure vrai concernant l'art académique puisque ses productions obéissent à des règles conventionnelles, comme l'observation de l'alexandrin en poésie. Il n'en reste pas moins vrai que la qualité des œuvres ainsi réalisées s'avère tributaires du talent avec lequel ces règles sont utilisées.

Art et philosophie

Ajoutons enfin, pour faire bonne mesure, que l'activité ludique n'a pas pour vocation d'exprimer un message particulier alors même que c'est là le ressort essentiel de l'activité artistique. C'est d'ailleurs précisément cette vocation à témoigner d'un message, d'un sens humain qui éventuellement autorise un rapprochement entre la démarche artistique et la démarche philosophique. Nous savons qu'Aristote faisait de l'étonnement la vertu par excellence du philosophe. Cet étonnement le conduit tout naturellement à s'interroger sur lui-même et sur le monde, et à exprimer par la médiation d'idées, de concepts les conclusions suscitées par cette interrogation.

Or, l'artiste, par la médiation d'une œuvre sensible s'interroge également sur lui-même et le monde, sur le sens de la condition humaine et de la réalité en général, puisque son entreprise consiste à concrétiser ou extérioriser par une œuvre une vie intérieure, une âme en quelque sorte, dans son effort de livrer au contemplateur sa manière de percevoir, de ressentir, d'interpréter cette réalité au sein de laquelle il se trouve immergé. Le peintre Matisse (XX^e siècle) exprime assez bien le parallélisme que l'on peut établir entre la démarche artistique et la démarche philosophique dans cet extrait d'un entretien paru dans « Le courrier de l'Unesco » en octobre 1953 : « *Créer, c'est le propre de l'artiste ; où il n'y a pas création, l'art n'existe pas. Mais on se tromperait si l'on attribuait ce pouvoir créateur à un don inné. En matière d'art, le créateur authentique n'est pas seulement un être doué, c'est un homme qui a su ordonner en vue de leur fin tout un faisceau d'activités, dont l'œuvre d'art est le résultat. C'est ainsi que pour l'artiste, la création commence à la vision. Voir, c'est déjà une opération créatrice, ce qui exige un effort. Tout ce que nous voyons, dans la vie courante, subit plus ou moins la déformation qu'engendrent les habitudes acquises, et le fait est peut-être plus sensible en une époque comme la nôtre, où cinéma, publicité et magazines nous imposent quotidiennement un flot d'images toutes faites, qui sont un peu, dans l'ordre de la vision, ce qu'est le préjugé dans l'ordre de l'intelligence. L'effort nécessaire pour s'en dégager exige une sorte de courage ; et ce courage est indispensable à l'artiste qui doit voir toutes choses comme s'il les voyait pour la première fois. Il faut voir toute la vie comme lorsqu'on était enfant, et la perte de cette possibilité vous enlève celle de vous exprimer d'une façon originale, c'est-à-dire personnelle.*

Pour prendre un exemple, je pense que rien n'est plus difficile à un vrai peintre que de peindre une rose, parce que, pour le faire, il lui faut d'abord oublier toutes les roses peintes. Aux visiteurs qui venaient me voir à Vence, j'ai souvent posé la question : « Avez-vous vu les acanthes sur le talus qui borde la route ? » Personne ne les avait vues ; tous auraient reconnu la feuille d'acanthé sur un chapiteau corinthien, mais au naturel le souvenir du chapiteau empêchait de voir l'acanthé. C'est un premier pas vers la création que de voir chaque chose dans sa vérité, et cela suppose un effort continu ».

La lecture de cet extrait permet de dégager plusieurs points de convergence entre la démarche philosophique et la démarche de l'artiste, tout au moins telle que la conçoit Matisse. Il y a tout d'abord cette capacité d'étonnement, cette invitation à regarder « toutes choses comme si (on) les voyait pour la première fois ». Cette attitude conduit le créateur, sur le plan de la perception et du monde sensible, et non comme le philosophie sur le plan du seul concept, au refus de l'évidence façonnée par les conformismes ambiants et ce, pour se mettre à distance des préjugés. L'artiste est alors censé dévoiler la « vérité » sur le monde et mettre en évidence un sens qui sans cet effort, resterait voilé. Certes, nous verrons que ce n'est pas là la seule conception du rôle de l'art. Mais, dans l'immédiat, force est de reconnaître une forme de parenté entre les entreprises philosophique et artistique lorsque l'art prétend, comme nous

le propose ici Matisse, à tort ou à raison, pouvoir restituer, par la grâce de l'acte créateur, le sens authentique des choses.

Art et spiritualité

Il est possible également d'établir un rapprochement entre le langage religieux et le langage de l'art. Nous verrons que le langage religieux est de nature symbolique. Cela signifie que ce langage utilise des images censées nous dire de manière humaine un sens qui nous échappe, qui nous dépasse, qui est transcendant. Le langage religieux est par la force des choses un langage allusif, c'est-à-dire un langage qui évoque une réalité tout autre, qui, à vrai dire, ne peut être désignée ni même comprise tant elle nous dépasse.

Or, nous savons bien combien l'art occidental, notamment, est dominé par les thèmes religieux. Les œuvres d'art concernées visent également la beauté esthétique ou plus précisément mettent cette dernière au service de leur foi. Même si l'époque contemporaine n'assigne plus à l'art cette nécessaire mission de créer de la beauté, l'art religieux classique donne à la beauté une dimension qui n'est pas seulement esthétique. Car l'émotion qui est visée est de nature religieuse. Platon, dans le « Banquet » faisait déjà de la beauté la manifestation sensible du bien, du logos autrement dit du sens ou de la vérité. L'art religieux reprend cette conviction que la beauté est un signe du divin, que l'émotion qu'elle suscite nous arrache à notre seule condition animale pour nous élever vers la condition divine et pour nous édifier. « La beauté, proclamait Dostoïevski, sauvera le monde ».

L'Art et les sciences objectives

Quoi qu'il en soit, de manière plus prosaïque, l'art évoque un monde ignoré par les sciences positives, tout particulièrement les sciences de la nature. Sans entrer pour l'heure dans le détail de l'analyse, nous retiendrons une formule schématique et forcément très sommaire afin de définir la démarche et l'essence de la science : est scientifique, ce qui peut se mesurer. La mesure nous limite donc aux aspects quantitatifs de la réalité. Le physicien distingue les différentes couleurs du spectre solaire en les ramenant à des différences de longueur d'onde. De ce fait, la richesse, le caractère chatoyant du monde perçu se dissolvent dans les seules relations quantitatives.

Or, l'art tente précisément de dévoiler la richesse cachée et éventuellement le sens enfermé dans ce monde qualitatif au sein duquel nous sommes immergés, ce monde qui nous touche, nous émerveille, nous effraie, nous procure tous nos plaisirs dans leur diversité et toute la gamme des émotions que nous pouvons connaître et ressentir et qui constitue l'intérêt même que nous accordons à l'existence. L'art remplit donc une fonction désertée par nécessité par l'activité scientifique. D'ailleurs, ces qualités sensibles relèvent de l'irrationnel, non parce qu'elles seraient contraires à ce qui est raisonné, ordonné, cohérent mais dans la mesure où elles se présentent comme étrangères à la raison, en ce sens qu'elles ne peuvent être dites et comprises à l'aide du langage s'appuyant précisément sur la seule raison. Il est impossible, par exemple, de faire comprendre ce qu'est la couleur rouge à un aveugle de naissance.

Mais à vrai dire les qualités sensibles sont irrationnelles au même titre que la présence de l'Être elle-même. Cette présence de la réalité en général n'est déductible d'aucune raison. Elle interpelle la raison philosophique, à propos de sa raison d'être, sur les raisons ou l'absence de raisons pour qu'elle soit comme cela plutôt qu'autrement, bref elle suscite le questionnement métaphysique par excellence. Ces questions se voient exclues par définition du champ de la

science, qui ne peut se prononcer que sur des questions susceptibles de faire l'objet d'expérimentation et de mesure. En revanche, ce questionnement métaphysique peut faire l'objet de l'activité créatrice de l'art, non par la médiation du concept comme le fait la métaphysique mais par la médiation d'œuvres sensibles.

Cette différence irréductible entre la démarche scientifique et artistique rend compte du fait que le savoir scientifique progresse, que ses explications du monde sont toujours plus fines, que les connaissances s'accroissent alors que l'art ignore l'idée de progrès. Car que les œuvres d'art remontent à cinq mille ans ou trente mille ans comme dans les grottes de Chauvet ou qu'elles soient contemporaines elles évoquent toutes la condition humaine, s'interrogent sur son sens, s'essayent à des interprétations mais aucune ne peut se prétendre supérieure à une autre. Chaque œuvre exprime ces interrogations universelles sur le mode de sa culture, de la sensibilité de son époque. Mais ces interrogations demeurent toujours en suspens. L'art, qui demeure enfermé dans le monde du qualitatif, ne peut offrir que ce qui relève de sa compétence, à savoir des interprétations qualitatives du monde, ayant toutes leur valeur mais sans qu'il y en ait une qui puisse prendre le pas sur une autre. L'art ignore l'idée de progrès.

II Les fonctions possibles de l'art

Les analyses envisageant l'art comme un langage nous ont déjà amené à faire état de fonctions possibles de l'art. Nous avons évoqué l'ambition métaphysique de l'art, ses liens éventuels avec l'émotion religieuse, ses tentatives pour dévoiler le réel dans sa vérité, son souci de réaliser des œuvres remarquables par leur qualité ou leur beauté. Mais chaque fois, nous avons nuancé le propos, exprimé succinctement des réserves concernant chacune de ces fins possibles de l'art, voulant bien signifier par là que de tels objectifs font l'objet de débats, de conceptions différentes et c'est pour cela qu'il nous faut maintenant examiner de plus près les principales facettes des débats en question.

1° Art et réalité (L, ES, S, Tech.)

L'art doit-il exprimer une réalité vraie ?

La question concernant le rapport que l'art entretient avec la réalité soulève un problème métaphysique central, à savoir la nature exacte de la réalité dont on parle. Nous avons souligné que l'art évoque une réalité sensible dont il prétend éventuellement dévoiler le sens caché ou l'apparence authentique, prétentions parfaitement analysées par le texte de Matisse proposé à notre réflexion. Il s'agit donc de savoir si la réalité peut se réduire à la réalité sensible et, si ce n'est pas le cas, dans quelle mesure l'art, en s'appuyant sur elle peut légitimement évoquer des aspects cachés du réel et échappant aux organes des sens.

C'est ainsi que Platon (V^e siècle av JC) considérait que l'apparence sensible ne nous indiquait en rien en quoi consistait le réel. Nous sommes, face à cette réalité sensible, semblables à des prisonniers au fond d'une caverne, nécessairement tournés vers sa paroi et voyant défiler les ombres d'objets réels tels qu'ils se succèdent à l'extérieur de cette caverne. N'ayant jamais perçu que de telles ombres, nous croyons tout naturellement que ces ombres constituent le réel authentique, le réel vrai. Ce n'est que si nous avons la possibilité de nous retourner et donc de nous convertir (la conversion étant étymologiquement un retournement) et donc de changer de point de vue, que nous prendrons conscience de notre illusion initiale.

Cette célèbre « allégorie de la Caverne » rapportée dans la « République » montre que seule « la pensée peut nous libérer de la prison du corps » et nous dévoiler le réel authentique. Le réel se pense, il ne se perçoit pas. On comprend dès lors les réticences et la méfiance de Platon vis-à-vis de l'art en général. L'art ne peut prendre appui que sur la réalité sensible, c'est-à-dire sur les ombres illusoires perçues au fond de la caverne. De plus, à partir de ces points d'appui purement sensibles, il exercera librement et arbitrairement son imagination, puisque la gratuité de la création en question ne lui fixe aucune contrainte pratique et n'exige du créateur aucune connaissance ou compétence particulières à propos du sujet traité.

En d'autres termes, si l'acte créateur n'est pas soumis à des exigences étrangères à l'art considéré en lui-même, à savoir comme activité gratuite et alimentée par l'imagination et la sensibilité individuelles, par exemple si la création n'est pas soumise à des exigences de connaissances précises, au souci de servir la vérité en matière morale et politique, à la prise de conscience du caractère illusoire du réel perçu et à la nécessaire mise en évidence de cette illusion, alors l'art devient une activité d'autant plus dangereuse que son entreprise est souvent séduisante par les émotions qu'elle suscite, par les identifications qu'elle favorise, par la beauté qu'elle dégage. Dans ces conditions, il vaut mieux chasser les poètes et autres créateurs de la Cité.

Cette conception suppose donc qu'il existe une vérité s'imposant à tous les esprits, vérité qui peut se dévoiler après un travail méthodique de la raison, vérité qui nous dit ce qu'il en est vraiment du réel et par rapport à laquelle toutes les activités humaines, l'art notamment et peut-être même en tout premier lieu, doivent être subordonnées dans les fins qu'elles se fixent et quant aux moyens qu'elles se donnent pour parvenir à ces fins.

Deux questions peuvent alors être soulevées à propos de ce point de vue : existe-t-il une vérité incontestable que l'homme serait en mesure de se dévoiler ? Si c'est le cas, l'art a-t-il les moyens de l'évoquer par la démarche à laquelle il semble condamné, à savoir en passant par la médiation de la réalité sensible ? Concernant la première question, il est possible, comme le fait Nietzsche de proclamer qu'il n'y a pas de vérité, que tout est illusion, c'est-à-dire inspiré par le désir que nos interprétations du réel soient vraies, et qu'à ce titre s'il en est ainsi concernant les œuvres d'art interprétant la réalité perçue, autant choisir parmi ces inévitables illusions, celles qui nous aident à vivre.

Concernant l'éventuelle possibilité pour l'art de mettre en évidence le réel vrai au-delà du monde sensible, au-delà par conséquent de son nécessaire point d'appui, peut-être que les formes d'art conceptuel contemporaines, celles qui prétendent faire primer l'idée sur la réalité matérielle de l'œuvre, nous proposent-elles une démarche envisageable en la matière.

L'art doit-il être simple imitation de la réalité sensible ?

Toujours est-il que ce débat concernant la relation que l'art doit entretenir avec la réalité fait encore question même si on s'en tient à la réalité réduite à la réalité sensible, à la réalité ordinairement perçue, à celle qui constitue le cadre de nos existences ordinaires et habituelles. Notons tout d'abord que cette question fait l'objet assez souvent d'un préjugé concernant les arts visuels de la part des profanes en matière d'art, c'est-à-dire de personnes étrangères non seulement aux conditions de création d'œuvres d'art mais aussi peu familières de leur contemplation.

En quoi consiste ce préjugé ? Il est fréquent qu'un profane en matière d'art reproche à une œuvre, en particulier celle d'un enfant, d'être infidèle au modèle qui lui a servi d'appui. Bien entendu un tel reproche n'a de sens que pour les arts visuels et en particulier la peinture, car on conçoit mal que quelqu'un, même profane, puisse reprocher à un créateur musical, de n'avoir pas reproduit fidèlement les sons de la nature, le chant du merle par exemple. D'ailleurs, cette remarque souligne que l'art musical met peut être clairement en évidence les objectifs et la nature profonde de l'art en général alors que les arts visuels se prêtent plus facilement à des erreurs d'interprétation et à une confusion entre des objectifs purement techniques et des objectifs authentiquement esthétiques. La musique souligne que l'art est destiné avant tout à exprimer une âme.

En effet, être incapable de restituer fidèlement la réalité perçue est au pire une insuffisance technique et non une faiblesse d'ordre artistique. D'ailleurs, il convient de relever que cet objectif de restituer le plus fidèlement possible la réalité perçue se heurte, dans l'absolu, à une impossibilité pure et simple. Le peintre, face à sa toile, ne travaille nécessairement que sur deux dimensions ; il ne peut traduire les mouvements et les évolutions affectant toute réalité ordinaire ; il ignore par nécessité les odeurs, les sons etc. Bref il ne rapporte qu'un point de vue limité sur cette réalité perçue et au mieux ne fait que suggérer les autres dimensions que nous avons rapidement évoquées.

De plus quel intérêt y aurait-il pour un artiste, pour un créateur de se contenter d'imiter son modèle, de chercher à le reproduire alors même que nous avons dit qu'un faux en peinture, parce qu'on n'y trouvait précisément aucune création, ne pouvait être considéré comme étant une œuvre d'art ? En réalité une œuvre d'art, même la plus modeste, se présente toujours comme une interprétation de la réalité ou d'un modèle. Les arts les plus proches en apparence du réel perçu, comme l'art du portrait, de la nature morte voire de la photographie sont également des arts d'interprétation.

En effet, s'il est vrai qu'un portrait doit être ressemblant à son modèle, il n'en reste pas moins que le créateur exprime à travers ce portrait la manière dont il perçoit le personnage concerné, ses traits de caractère, les aspects caractéristiques de son être, tant physiques que moraux. L'œuvre en question n'est jamais neutre. Elle exprime un point de vue sur le réel. De même concernant l'art de la photographie. Car s'il ne s'agit pas d'une photo d'amateur, d'une photo fixant par exemple un souvenir familial, dont les objectifs s'avèrent limités à la conservation de ce souvenir, la photo d'art voudra choisir un ensemble de paramètres techniques permettant de traduire le mieux possible l'émotion du photographe face à cette réalité, sa manière de la voir, de la mettre en valeur, la scène étant l'occasion et le support en vue d'extérioriser la vie intérieure ou l'âme de son auteur.

Hegel (XIX^e siècle) dans « Esthétique » reprend très bien l'ensemble des analyses que nous venons de proposer : « *C'est un vieux précepte que l'art doit imiter la nature ; on le trouve déjà chez Aristote (...).* »

D'après cette conception, le but essentiel de l'art consisterait dans l'imitation, autrement dit dans la reproduction habile d'objets tels qu'ils existent dans la nature, et la nécessité d'une pareille reproduction faite en conformité avec la nature serait une source de plaisirs. Cette définition assigne à l'art un but purement formel, celui de refaire une seconde fois, avec les moyens dont l'homme dispose, ce qui existe dans le monde extérieur, et tel qu'il y existe. Mais cette répétition peut apparaître comme une occupation oiseuse et superflue, car quel besoin avons-nous de revoir dans des tableaux ou sur la scène des animaux, des paysages ou des événements humains que nous connaissons déjà pour les avoir vus ou pour les voir dans

nos jardins, dans nos intérieurs ou, dans certains cas, pour en avoir entendu parler par des personnes de nos connaissances ? On peut même dire que ces efforts inutiles se réduisent à un jeu présomptueux dont les résultats restent toujours inférieurs à ce que nous offre la nature. C'est que l'art, limité dans ses moyens d'expression, ne peut produire que des illusions unilatérales, offrir l'apparence de la réalité à un seul de nos sens ; et, en fait, lorsqu'il ne va pas au-delà de la simple imitation, il est incapable de nous donner l'impression d'une réalité vivante ou d'une vie réelle : tout ce qu'il peut nous offrir, c'est une caricature de la vie.

Quel but poursuit-il en imitant la nature ? Celui de s'éprouver lui-même, de montrer son habileté et de se réjouir d'avoir fabriqué quelque chose ayant une apparence naturelle. La question de savoir si et comment son produit pourra être conservé et transmis à des époques à venir ou être porté à la connaissance d'autres peuples et d'autres pays ne l'intéresse pas. Il se réjouit avant tout d'avoir créé un artifice, d'avoir démontré son habileté et de s'être rendu compte de ce dont il était capable (...); mais cette joie et cette admiration de soi-même ne tardent pas à tourner en ennui et mécontentement, et cela d'autant plus vite et facilement que l'imitation reproduit plus facilement le modèle naturel. Il y a des portraits dont on a dit assez spirituellement qu'ils sont ressemblants jusqu'à la nausée (...). L'homme devrait éprouver une joie plus grande en produisant quelque chose qui soit bien de lui, quelque chose qui lui soit particulier, et dont il puisse dire qu'il est sien. Tout outil technique, un navire par exemple ou, plus particulièrement, un instrument scientifique, doit lui procurer plus de joie, parce que c'est sa propre œuvre, et non une imitation. Le plus mauvais outil technique a plus de valeur à ses yeux ; il peut être fier d'avoir inventé le marteau, le clou, parce que ce sont des inventions originales, et non imitées (...). En entrant en rivalité avec la Nature, on se livre à un artifice sans valeur.

On peut dire d'une façon générale qu'en voulant rivaliser avec la nature par l'imitation l'art restera toujours au-dessous de la nature et pourra être comparé à un ver faisant des efforts pour égaler un éléphant. Il y a des hommes qui savent imiter les trilles du rossignol, et Kant a dit à ce propos que, dès que nous nous apercevons que c'est un homme qui chante ainsi, et non un rossignol, nous trouvons ce chant insipide. Nous y voyons un simple artifice, non une libre production de la nature ou une œuvre d'art. Le chant du rossignol nous réjouit naturellement, parce que nous entendons un animal, dans son inconscience naturelle, émettre des sons qui ressemblent à l'expression de sentiments humains. Ce qui nous réjouit donc ici, c'est l'imitation de l'humain par la nature (...)

L'art doit donc avoir un autre but que celui de l'imitation purement formelle de ce qui existe, imitation qui ne peut donner naissance qu'à des artifices techniques, n'ayant rien de commun avec une œuvre d'art ».

Ainsi, l'art n'a pas pour objet d'imiter la nature ou un modèle. Hegel précise avec raison semble-t-il que ce qui nous réjouit c'est au contraire l'impression que la nature imite l'humain et ses sentiments. L'écrivain britannique Oscar Wilde (XIX^e siècle) ne dit pas autre chose lorsqu'il s'exclame, en ouvrant ses volets, que son jardin ressemble en ce matin à un tableau du peintre français Corot. Ce n'est plus l'art qui est jugé en fonction de la reproduction plus ou moins fidèle de la nature, ce sont les réalités naturelles qui sont jugées par rapport à des œuvres d'art.

L'œuvre d'art s'évade du monde quotidien

L'œuvre d'art est donc une œuvre d'interprétation, une œuvre de pure imagination, une œuvre qui ne restitue pas le monde extérieur mais qui exprime un monde intérieur face à ce monde extérieur, qui extériorise les émotions du créateur et les innombrables et singulières

pensées engendrées par l'âme de son auteur face à ce monde extérieur. A certains égards par conséquent l'œuvre d'art apparaît purement subjective. Son créateur n'est plus soumis à aucune exigence, que ce soient des exigences d'ordre pratique comme l'est l'artisan, des exigences de l'ordre de la connaissance comme peuvent l'être celui qui détient et qui transmet un savoir, quel qu'il soit, ou encore de l'ordre des lois ou de la morale. Il peut même créer un univers qui s'émancipe, dans le cadre de son imagination, des lois naturelles. Bref, l'artiste peut se couper de la réalité ordinaire. Il peut créer un univers personnel sans rapport avec la réalité vécue, où sa liberté est totale, où sa liberté s'avère semblable à celle de Dieu ou d'un démiurge quelconque.

Dès lors, l'artiste s'évade du réel ordinaire, du réel vécu et perçu. Il crée un autre monde, un monde où son pouvoir est sans limite, où son désir ne rencontre plus d'obstacle, où sa toute-puissance n'a pour seules frontières que les limites de son propre talent à restituer ce qu'il vit et ressent. Cette conception de l'art où l'imagination est reine, où le rapport avec la réalité ordinaire se voit rompu dans la mesure où l'art nous fait pénétrer au sein d'un autre monde, celui de l'humain, de l'imagination d'un créateur, répond sans doute à la conception la plus communément partagée de l'art, même si la plupart de ceux qui y souscrivent ne l'analysent pas explicitement. Il s'agit bien là de l'art évasion, de l'art qui permet de se réfugier dans un monde façonné à notre mesure et non du monde réel dont nous avons hérité et pour lequel notre liberté, notre désir, nos rêves se heurtent à nos impuissances à le vouloir autre qu'il n'est et où notre responsabilité d'être humain n'est pas engagée. L'art ainsi conçu trahit peut-être le secret désir d'être Dieu.

L'art comme dévoilement du réel perçu

Cependant une telle rupture avec le réel perçu et vécu n'est peut-être pas aussi totale que le voudraient ou le croient certains créateurs. Le détachement par rapport au réel n'est peut-être qu'apparent et le réel conserve sa marque au sein même de l'acte créateur. Telle est tout au moins la conception que Bergson (XX^e siècle) notamment défend avec force dans « Le « Rire » : « Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres, car il regarde la réalité nue et sans voile. Voir avec des yeux de peintre, c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas ; parce que ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'un autre, pour la commodité de la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique et les commodités de la vie et s'efforcera de voir directement la réalité même, sans rien interposer entre elle et lui, celui là sera un artiste ».

Cette conception rejoint en fait celle que nous avons exposée lorsque nous avons cité un extrait du peintre Matisse. Pour en comprendre le sens et la véritable portée, il faut revenir sur les mécanismes de la perception. Contrairement à l'idée commune, la perception n'est jamais neutre. Nous percevons ce que nous savons ou ce que nous croyons ou ce que nous désirons ou craignons. Ordinairement notre perception se voit commandée par les urgences de l'action. Inconsciemment nous sélectionnons les seules informations utiles qui nous parviennent de notre environnement. En conséquence, la réalité quotidienne, la réalité telle qu'elle nous apparaît en fonction des exigences de l'action s'avère assez dépouillée et assez pauvre.

Le créateur ne se trouve plus dans cette situation où les exigences de l'action s'imposent à lui. Il établit avec le monde une relation de l'ordre de la contemplation. Il devient disponible et réceptif à tous les messages de ce monde. Il regarde pour le plaisir de regarder. Il écoute

pour le plaisir d'écouter. Dans ces conditions, la réalité apparaît dans toute sa richesse. A certains égards, la réalité ainsi perçue et vécue est plus riche et plus vraie que la réalité ordinaire dominée par nos seules et réductrices préoccupations pratiques. D'ailleurs, tout un chacun peut en faire l'expérience, même très modestement et en-dehors de toute intention créatrice : parfois, un paysage familier, un parcours urbain que nous croyons parfaitement connaître pour les voir ou les emprunter quotidiennement lorsque nous nous rendons à notre lieu de travail, se dévoilent subitement sous un autre jour si, par hasard, nous flânonnons sur ces chemins au cours d'un temps de vacances, libéré de toute préoccupation professionnelle, sans être bousculé par des exigences horaires, sans devoir être vigilant à des conditions de circulation, ouvert aux bruits du monde, aux odeurs diffusées par la végétation, aux visages rencontrés, aux détails architecturaux découverts et passés jusque là inaperçus. Un nouveau monde, celui de la contemplation, s'offre alors à nous, nous faisant mesurer le degré d'indifférence et de pauvreté perceptive induit par les habitudes et les nécessités du quotidien.

Ces remarques permettent de mieux comprendre en quoi la disponibilité de l'artiste le conduit à se dévoiler dans toute sa richesse et sa vérité la réalité sensible qui s'offre à lui. Mais il le fait de manière singulière. Son imagination l'amène certes à s'évader du monde mais il s'agit du monde quotidien, celui de l'action et de ses urgences. Cependant cette évasion lui permet de mieux retourner vers le réel, afin de dévoiler ses richesses cachées. Heidegger (XX^e siècle) ne dit pas autre chose dans cet extrait de « Chemins qui ne mènent nulle part » lorsqu'il entreprend d'analyser un tableau très dépouillé de Van Gogh intitulé « Les souliers ». Certes le commentaire de Heidegger ne fait que traduire les émotions et le sens qui se dégagent de ce tableau selon un point de vue subjectif. Mais précisément, la qualité d'une œuvre permet des interprétations singulières de différents contemplateurs. L'œuvre est suffisamment riche et porteuse de sens pour pouvoir s'accommoder d'une pluralité d'interprétations même si cette pluralité tient davantage dans la manière de les exprimer que sur le fond lui-même.

Voici ce commentaire d'Heidegger : « *Prenons un produit connu : une paire de souliers de paysan. Pour les décrire, point n'est besoin de les avoir sous les yeux. Tout le monde en connaît. Mais comme il y va d'une description directe, il peut sembler bon de faciliter la vision sensible. Il suffit pour cela d'une illustration. Nous choisissons à cet effet un célèbre tableau de Van Gogh, qui a souvent peint de telles chaussures. Mais qu'y a-t-il là à voir ? (...) D'après la toile de Van Gogh, nous ne pouvons même pas établir où se trouvent ces souliers. Autour de cette paire de souliers de paysan, il n'y a rigoureusement rien où ils puissent prendre place : rien qu'un espace vague. Même pas une motte de terre provenant du champ ou du sentier, ce qui pourrait au moins indiquer leur usage. Une paire de souliers de paysan, et rien de plus. Et pourtant...*

Dans l'obscurité intime du creux de la chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur. Dans la rude et solide pesanteur du soulier est affermie la lente et opiniâtre foulée à travers champs, le long des sillons toujours semblables, s'étendant au loin sous la bise. Le cuir est marqué par la terre grasse et humide. Par-dessous les semelles s'étend la solitude du chemin de campagne qui se perd dans le soir. A travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal. A travers ce produit repasse la muette inquiétude pour la sûreté du pain, la joie silencieuse de survivre à nouveau au besoin, l'angoisse de la naissance imminente, le frémissement sous la mort qui menace. Ce produit appartient à la terre, et il est à l'abri dans le monde de la paysanne. Au sein de cette appartenance protégée, le produit repose en lui-même.

Tout cela, peut-être que nous ne le lisons que sur les souliers du tableau. La paysanne, par contre, porte tout simplement les souliers. Mais ce « tout simplement » est-il si simple ? Quand tard au soir, la paysanne bien fatiguée met de côté ses chaussures, quand chaque matin à l'aube elle les cherche, ou quand, au jour de repos, elle passe à côté d'elles, elle sait tout cela, sans qu'elle ait besoin d'observer ou de considérer quoi que ce soit...

Nous n'avons rien fait que nous mettre en présence du tableau de Van Gogh. C'est lui qui a parlé. Dans la proximité de l'œuvre, nous avons soudainement été ailleurs que là où nous avons coutume d'être.

L'œuvre d'art nous a fait savoir ce qu'est en vérité la paire de souliers. »

2° Art et engagement (L, ES, S)

L'art engagé et l'art pour l'art

Le rapport que l'art entretient avec la réalité est donc, comme nous venons de le voir, sujet à débats. C'est Platon qui avait soulevé ce débat avec le plus de vigueur et de la manière la plus radicale. C'est encore Platon qui dans la foulée de cette critique s'interrogeait sur la légitimité des messages diffusés par l'art laissé à lui-même, à savoir l'art non contrôlé par des instances morales ou politiques. Car la gratuité de l'acte créateur ne soumet l'art à aucune exigence pratique ou relative à des connaissances précises ou à des valeurs morales ou politiques. L'imagination – cette « folle du logis » disait Malebranche (XVII^e siècle) – est seule maîtresse à bord en matière de création artistique.

En somme, Platon pose le problème de la responsabilité du créateur concernant la nature des messages qu'il compte délivrer aux contemplateurs de l'œuvre. Ces messages doivent-ils se conformer à certaines valeurs ? Doivent-ils être en accord avec les compétences et le savoir liés aux sujets abordés ? Bref, l'art doit-il avoir des vertus pédagogiques ? Doit-il être édifiant, c'est-à-dire amener le contemplateur à s'élever à plus de vertu et de connaissance ?

Comme nous le supposons aisément, cette conception repose pour une large part sur l'idée qu'il existe une vérité incontestable, y compris sur les plans métaphysique, politique, moral, que tout homme, afin de servir son bien, doit honorer. Mais qu'en est-il si ce n'est pas le cas ou si, tout au moins, aucun système d'idées n'est en mesure d'établir avec certitude la vérité qu'il met en avant ? En définitive, c'est là le problème tel que le pose JP Sartre notamment. Selon lui, peu importe qu'il n'y ait pas de vérité objective, de vérité qui s'impose à tous, car l'art ne peut échapper à l'engagement.

Qu'est-ce que cela signifie ? A vrai dire, pour JP Sartre, tous nos actes témoignent d'un engagement, témoignent de nos valeurs. Vivre, c'est agir ; agir c'est choisir ; choisir c'est exclure et cela revient donc à poser des valeurs. Certes, pour Sartre, le sujet invente ses valeurs. Il n'y a pas de valeurs objectives ou transcendantes. Il n'en reste pas moins vrai que tous nos actes, même les plus anodins en apparence posent des valeurs, témoignent d'une conception du monde. Cela est d'autant plus vrai concernant les œuvres d'art, porteuses d'un sens et destinées qui plus est à un public.

Dès lors, toutes les œuvres d'art sont engagées à leur manière. Il y a celles qui se trouvent ouvertement engagées en faveur d'une cause et celles qui prétendent ne pas l'être, qui visent uniquement la beauté de la forme, qui croient ne parler de rien, qui visent à s'évader de la triste réalité quotidienne, bref qui prétendent témoigner de « l'art pour l'art » et pour rien d'autre. Mais en fait ces œuvres portent la marque de l'engagement le pire qui soit, celui au

service de l'indifférence aux problèmes du monde et de la condition humaine. C'est l'art « bourgeois » par excellence. C'est l'art du « salaud » si on entend par « salaud » celui qui croit qu'il peut vivre à l'écart du monde et de ses douloureux problèmes. L'école poétique du Parnasse, avec Leconte de Lisle, incarne parfaitement cet art au service prétendument des seuls objectifs esthétiques.

De ce point de vue, JP Sartre conduit une analyse proche de celle de Platon, hormis le fait qu'il n'y a pas de vérité qui s'impose. L'art devient une activité éminemment sérieuse. Il faut donc y prêter la plus extrême attention. Il faut bien reconnaître que tous les régimes dictatoriaux et plus précisément les totalitarismes du XX^e siècle ne s'y sont pas trompés. L'art est mis non seulement sous surveillance mais la création est soumise à l'idéologie officielle et se voit affectée d'une mission de prosélytisme, devenant par là même un simple outil de propagande. Tels se présentent le « réalisme socialiste » dans l'ex-URSS ou l'art national-socialiste dans l'Allemagne hitlérienne.

Pour de telles conceptions, l'art se doit de servir la « vérité officielle » et ce dans l'intérêt même des peuples concernés. Il convient que l'art socialiste chante les louanges du régime, mettent en exergue ses réalisations, fasse prendre conscience de l'horreur des autres régimes, et ce, dans la mesure où par doctrine, cette conception est censée être porteuse des espoirs de libération de l'humanité par rapport à toutes ses chaînes. L'art doit faire prendre conscience de la réalité sociale et politique des uns et des autres.

Bien entendu, du point de vue des « vérités » en question il n'y a aucun doute à propos de la description et de l'interprétation qu'elles proposent concernant la réalité politique et sociale. Or, que ce soit dans ces cas extrêmes ou bien à propos des conceptions de Sartre concernant l'inévitable engagement de l'art, il est possible de s'interroger sur la pertinence d'une telle démarche dès lors qu'il s'agit, soit-disant, d'évoquer la réalité. L'art engagé est tout aussi éloigné de la réalité que l'« art pour l'art », de l'art qui ne prétend viser que des objectifs esthétiques sans une quelconque préoccupation morale, politique, métaphysique. Car, en définitive, l'art engagé se transforme en caricature de la réalité et s'enferme dans un schéma manichéen où il n'y a que du blanc et du noir, laissant échapper toute la complexité de la réalité, ignorant ses infinies nuances et dégradés.

Dans « Discours de Suède », Albert Camus clame son scepticisme à l'égard de l'art engagé ainsi conçu : « L'art peut ainsi être un luxe mensonger. On ne s'étonnera donc pas que des hommes ou des artistes aient voulu faire machine arrière et revenir à la vérité. Dès cet instant ils ont nié que l'artiste ait droit à la solitude et lui ont offert comme sujet non pas ses rêves mais la réalité vécue et soufferte par tous. Certains que l'art pour l'art, par ses sujets comme par son style, échappe à la compréhension des masses ou bien n'exprime rien de leur vérité, ces hommes ont voulu que l'artiste se proposât au contraire de parler du et pour le plus grand nombre. Qu'il traduise les souffrances et le bonheur de tous dans le langage de tous, et il sera compris universellement. En récompense d'une fidélité absolue à la réalité, il obtiendra la communication totale entre les hommes. (...) »

Mais pour parler de tous et à tous, il faut parler de ce que tous connaissent et de la réalité qui nous est commune. La mer, les pluies, le besoin, le désir, la lutte contre la mort, voilà qui nous réunit tous. Nous nous rassemblons dans ce que nous voyons ensemble, dans ce qu'ensemble nous souffrons. Les rêves changent avec les hommes mais la réalité du monde est notre commune patrie. L'ambition du réalisme est donc légitime, car elle est profondément liée à l'aventure artistique.

Dès lors, les artistes qui refusent la société bourgeoise et son art formel, qui veulent parler de la réalité et d'elle seule, se trouvent dans une douloureuse impasse. Ils doivent être réalistes et ne le peuvent pas. Ils veulent soumettre leur art à la réalité et on ne peut décrire la réalité sans y opérer un choix qui la soumet à l'originalité de l'art. (...)

Comment en effet un réalisme socialiste est-il possible alors que la réalité n'est pas tout entière socialiste ? Elle n'est pas socialiste par exemple ni dans le passé, ni tout à fait dans le présent. La réponse est simple : on choisira dans la réalité d'aujourd'hui ou d'hier ce qui prépare et sert la cité parfaite de l'avenir. On se vouera donc d'une part à nier et condamner ce qui dans la réalité n'est pas socialiste, d'autre part à exalter ce qui l'est ou le deviendra. Nous obtenons inévitablement l'art de propagande, avec ses bons et ses méchants, une bibliothèque rose, en somme, coupée autant que l'art formel de la réalité complexe et vivante. (...) On voit alors naître du malheur et du sang des hommes, les littératures insignifiantes, les bonnes presses, les portraits photographiés et les pièces de patronage où la haine remplace la religion. L'art culmine ici dans un optimisme de commande, le pire des luxes justement, et le plus dérisoire des mensonges ».

L'art peut-il tout dire ?

Quoi qu'il en soit, si l'art est engagé, une question se pose tout naturellement : L'art peut-il tout dire ? Nous retrouvons là une préoccupation majeure de Platon. Cette préoccupation est toujours d'actualité, indépendamment de la certitude à propos d'une éventuelle vérité sur le plan métaphysique, politique ou moral. Il n'y a pas de société sans lois, sans interdit, sans menace de sanction si on déroge à ces lois. Dans ces conditions l'art ne se voit-il pas limité dans son expression par les lois et les interdits en question ? L'éventualité de la censure n'est-elle pas inévitable quel que soit le régime politique considéré ?

Pourtant, la démocratie semble au premier abord exclure par essence toute forme de censure. Le principe de liberté exige précisément que la liberté de création soit totale. L'existence de lois et d'interdits sociaux ne limite en rien la liberté du créateur. Ce n'est pas parce que le crime et le vol sont évidemment interdits que l'art ne doit pas évoquer ces questions ou plus exactement mettre en scène des criminels et des voleurs, même dans le cas où ces derniers se voient attribuer le beau rôle, car la réalité sociale connaît de telles situations où les délinquants échappent à la justice et déjouent les investigations policières.

Cependant, l'analyse qui précède oublie que la démocratie contemporaine n'est pas seulement un régime politique protégeant la liberté des citoyens mais que c'est également un système de valeurs. N'oublions pas que les démocraties sont fondées sur le principe moral selon lequel la personne humaine est la valeur suprême, la valeur « imprescriptible et sacrée », c'est-à-dire une valeur à laquelle on ne saurait renoncer sous aucun prétexte. Dès lors, le pouvoir politique démocratique pourrait-il tolérer une œuvre faisant l'apologie, c'est-à-dire soutenant sans réserve et encourageant des pratiques pédophiles ou bien antisémites ? Poser la question appelle une réponse évidente au vu des considérations que nous venons de rappeler à propos du système de valeurs des démocraties. Tout naturellement ces œuvres se verraient légitimement censurées. En somme, les conceptions de Platon ne sont pas dépassées. Dans la mesure où la valeur de la personne humaine est considérée comme une vérité incontestable, cette vérité doit être protégée, y compris s'il le faut en limitant la liberté de création de l'art.

Mais cette position va-t-elle de soi au sein des démocraties ? Ne pourrait-on pas soutenir le point de vue selon lequel cette liberté de création doit être totale, faisant par là même

confiance dans le jugement des citoyens, capable de discerner ce qui, dans les messages diffusés par l'art, est conforme ou non aux exigences morales qui sont aux fondements même de la démocratie et au-delà, des sociétés civilisées elles-mêmes ? Car l'acte de censure semble, la plupart du temps pour ne pas dire toujours, comme étant une atteinte grave à la vie démocratique.

A vrai dire le problème qui se pose aux démocraties à propos de la liberté de la création est de même nature que celui concernant la liberté économique. L'exercice de ces deux libertés ne se discute pas mais doit cependant être compatible avec le respect de la dignité humaine. Seul ce respect peut être considéré comme une « fin en soi » et non la liberté économique ou la liberté de création. Sinon, il faudrait accepter que l'homme, par principe, puisse être au service de l'économie ou que l'artiste puisse, par ses créations, par les émotions qu'il crée, les identifications qu'il favorise, éventuellement les mensonges qu'il profère, saper les fondements mêmes des valeurs sur lesquelles repose notre civilisation.

Néanmoins, si l'acte de censure ne peut être exclu a priori, il demeure délicat et complexe concernant sa mise en application. Au sein d'une démocratie, les censeurs doivent se poser la question suivante : l'œuvre concernée, par exemple une œuvre ayant pour thème la pédophilie ou le génocide juif, est-il une œuvre de propagande ouverte, appelant et encourageant de telles attitudes ou bien un simple témoignage à propos de faits historiques ou de faits sociaux ou encore l'expression de fantasmes personnels témoignant des mécanismes psychologiques de ceux qui se prêtent à de tels comportements sans pour autant les encourager ou les louer ?

En effet, l'art est sans doute un moyen honorable en vue d'exprimer les facettes les plus noires de l'âme humaine. Récuser ou tenter d'empêcher ce moyen d'expression revient à tomber dans un déni de la réalité. Dès lors, il semble raisonnable de procéder à un acte de censure uniquement dans les cas de propagande ouverte. La démocratie doit se défendre contre les tentatives de la remettre en cause, que ce soit ses valeurs ou l'épanouissement des libertés en général. De même qu'il est légitime d'interdire des formations politiques exerçant leur activité par des méthodes violentes, qu'il convient de protéger la société d'actions de groupes religieux sectaires, il est tout aussi légitime de censurer des œuvres de propagande foulant aux pieds la dignité humaine.

La seule question lancinante qui demeure à propos de ces conclusions est la suivante : si l'œuvre qui se voit censurée s'avère un chef-d'œuvre sur le plan esthétique, sera-t-il possible de l'écarter durablement de l'admiration des amateurs d'art et plus largement du grand public ? En somme, la qualité ou la beauté esthétique d'une œuvre ne peut-elle amener à surmonter toutes les résistances, toutes les objections, y compris les plus nobles, les plus morales, qu'on peut lui opposer ? Telle est la question qui, nous semble-t-il, reste sans réponse assurée.

3° Art et beauté (L, ES, S)

Origine et portée métaphysique de l'idée de beauté

Ainsi la qualité d'une œuvre, sa beauté, qualité et beauté qui en font un chef-d'œuvre, recèlent-elles sans doute par essence un pouvoir d'attraction sur les esprits qui légitiment à certains égards les préventions de Platon vis-à-vis de la création artistique, lorsque celle-ci s'éloigne des valeurs qui fondent une civilisation donnée. Il convient donc de s'interroger sur le statut qu'occupe la beauté au sein de l'art en se demandant notamment quelle est la finalité

et le sens réels de cette beauté et, au-delà, si la création artistique et la visée de la beauté ont indissociablement parties liées.

Mais avant d'aborder ces questions, faut-il encore s'interroger sur le sens métaphysique de la beauté, sur la présence de cette dernière au sein de l'Être, (c'est-à-dire sommairement, au sein de tout ce qui est ou encore plus grossièrement au sein de tout ce qui apparaît) même si, éventuellement, cette présence n'a de sens que par la médiation et au coeur de la conscience humaine.

Si l'homme est le seul être conscient ou si, à défaut il est le seul dont les capacités conscientes se voient aussi développées, il découle de ce constat que la révélation consciente de la beauté est son apanage. L'opinion commune a tendance à relativiser l'idée de beauté et à considérer que ce qui est beau pour les uns ne l'est pas forcément pour les autres. Nous serons amenés à aborder cette question de la subjectivité ou de l'objectivité de la beauté. Mais dans l'immédiat, quelle que soit la réponse apportée à ce débat, force est de constater que les uns et les autres, à partir de manifestations sensibles particulières, sont amenés à porter un jugement de valeur mobilisant cette idée de beauté.

Dès lors, il semble difficile, comme le font les empiristes, ceux qui prétendent que nos idées proviennent entièrement de l'expérience, que l'idée de beauté naisse dans l'esprit de l'homme à force de considérer tels ou tels types de formes, naturelles ou culturelles, comme étant belles, bref puisse sourdre de la répétition de ces expériences et en fin de compte d'une forme d'habitude. Car ce qui est en cause ici, c'est la capacité même à pouvoir porter de tels jugements, c'est l'origine ultime de cette capacité, indépendamment des formes qui lui ont donné l'occasion de s'exercer.

Il nous semble en conséquence que la position rationaliste classique, celle qui consiste à attribuer cette capacité à une compétence innée de l'esprit humain, soit plus cohérente, même si, il faut bien le reconnaître, elle n'est pas dépourvue d'obscurité et ce, dans la mesure où tout ce qui relève de l'existence potentielle est toujours difficile à penser et à se représenter. « Connaître, c'est reconnaître », proclamait Platon. Si je peux juger qu'une réalité est belle, peu importe si ce jugement entraîne l'accord des autres, peu importe si je me heurte à l'indifférence ou à un jugement niant cette beauté, car dans tous les cas ces jugements divergents ne sont possibles que dans la mesure où nous partageons la possibilité d'émettre de tels jugements.

Ce n'est pas le cas, vraisemblablement de l'animal, même si la qualité et le caractère chatoyant des formes naturelles jouent un grand rôle dans la nature, en particulier en vue de perpétuer les espèces lors des périodes de reproduction. Il est frappant de constater combien, dans le monde animal, les femelles sont sensibles, lors des parades sexuelles qui précèdent l'accouplement, aux attraits déployés par les mâles. Ces formes chatoyantes, séduisantes, attractives jouent un rôle décisif et on peut donc en conclure que si la sélection naturelle les a retenues c'est précisément en fonction de leur utilité en vue de perpétuer les espèces adaptées à leur environnement.

Ces constats soulèvent, nous semble-t-il, de nouveaux problèmes métaphysiques à propos du statut ontologique de la beauté, c'est-à-dire à propos de la réalité et du sens de cette beauté naturelle. En premier lieu, il y a tout lieu de supposer que l'animal n'est pas conscient de cette beauté. Mais qu'est-ce que cela signifie « ne pas être conscient » ? Rappelons que ce qui semble distinguer l'homme des autres espèces animales, c'est que l'animal se contente de

savoir de manière innée alors que l'homme sait qu'il sait, ce dernier type de savoir définissant le savoir conscient par excellence.

Mais même si l'animal se contente de savoir et non de savoir qu'il sait, on doit s'interroger sur l'origine et la possibilité même de ce savoir. En conséquence, nous retrouvons au niveau de l'animal les mêmes hypothèses que celles formulées à propos de l'homme : la sélection naturelle a-t-elle conservé les formes qui, par hasard, ont assuré la survie des espèces ou bien est-ce que c'est l'intérêt vital de ces formes, leur capacité à attirer l'attention, qui leur ont valu d'être conservées ? Comme on peut le constater, le débat reste ouvert.

Peut-on dégager des critères de beauté ?

Quelle que soit la réponse apportée à ce problème métaphysique, est-il possible de dégager des critères permettant de comprendre les raisons qui amènent, au moins l'esprit de l'homme sans préjuger de ce qu'il en est pour les autres espèces animales, à juger que telle ou telle réalité est belle ? Aristote (IV^e siècle av JC) s'y est risqué. Il estime que le sentiment de beauté provient d'un accord, d'une harmonie, d'une parfaite adéquation entre la forme et le fond de la réalité concernée, ou si l'on préfère entre le sens, la raison d'être de cette réalité et la forme permettant d'exprimer effectivement ce sens et cette raison d'être. Si un cheval de course est considéré comme beau, comme racé c'est précisément parce que la forme effilée de ces membres est en accord avec la fonction course.

Cette conception, qui présuppose la réalité objective de la beauté, assise sur des critères rationnels et logiques, s'est vu radicalement remise en cause par Kant. Pour ce dernier, la beauté est gratuite, c'est-à-dire non liée à des raisons objectives quelconques, que ce soit l'utilité des formes, le sens qu'on leur attribue et donc l'harmonie éventuelle entre une forme et une raison d'être. Une fleur peut être jugée belle alors même qu'il n'y a aucun rapport entre sa forme et sa fonction, à savoir le rôle qu'elle joue dans la reproduction végétale. D'ailleurs, le contemplateur ignore la plupart du temps cette fonction ou ne l'a pas présente à l'esprit lorsqu'il émet ce jugement.

Le jugement amenant la reconnaissance qu'une réalité est belle proviendrait selon Kant d'une harmonie intérieure entre nos facultés, tout particulièrement entre l'imagination et l'entendement ou la faculté de comprendre, harmonie provoquée par la rencontre de telle ou telle réalité sensible. Ce jugement n'a donc pas pour origine une qualité objective des choses, mais une harmonie subjective entre nos facultés face à telle ou telle réalité perçue. Si j'imagine qu'une fleur incarne une qualité humaine quelconque, éveille en moi un sentiment et si l'entendement se représente clairement ce produit de l'imagination, si un accord s'établit entre cette imagination et cet entendement, alors le sentiment de beauté naît en moi. La beauté est dans le regard et non dans la chose regardée.

Beauté naturelle et beauté esthétique

Quoi qu'il en soit, il convient néanmoins d'opérer une distinction entre la beauté naturelle et la beauté esthétique et ce pour plusieurs raisons déterminantes. En tout premier lieu, la beauté esthétique est une beauté créée par l'homme. En second lieu, la forme belle est le vecteur d'un message, d'un sens humain. Certes, dans l'absolu, nous ignorons si la beauté naturelle, à supposer qu'elle soit objective, est porteuse d'un sens. Mais en toute hypothèse, si c'est le cas, nous ignorons ce sens et de toute façon il ne s'agit pas d'un sens et d'un monde spécifiquement humains.

Mais la grande différence entre la beauté naturelle et la beauté esthétique se situe ailleurs. La beauté esthétique n'est pas l'interprétation par l'artiste de réalités considérées comme étant naturellement belles. Tout au moins, elle n'est pas nécessairement cela. Il est vrai que l'art classique a tendance à prendre pour thèmes des formes naturellement ou moralement belles. C'est le cas de Michel-Ange lorsqu'il peint des athlètes ou de belles femmes ; c'est le cas également de la musique classique à base de consonances ; ou encore de la littérature avec par exemple le héros cornélien.

Cependant le créateur peut s'inspirer de réalités naturelles ou morales jugées comme étant laides. C'est ce qu'on appelle l'« esthétique de la laideur », sous-entendu de la laideur naturelle ou morale. « Les Pouilleux » de Murillo (XVII^e siècle), « Le pied bot » de Ribera (XVII^e siècle), « Guernica » de Picasso, ce dernier tableau ayant pour thème la guerre civile espagnole (1937) qui a vu cette petite ville basque frappée durement par l'aviation allemande, « Les Fleurs du Mal » de Baudelaire, en sont des exemples saisissants.

Cette « esthétique de la laideur » ne doit pas conduire à des contresens à propos des finalités qui sont les siennes. Il va de soi que le créateur ne déforme pas, ne transfigure pas les réalités évoquées. Le pouilleux demeure un pouilleux et doit être reconnu comme tel ; la guerre civile continue à apparaître dans toute son horreur. Mais c'est la force avec laquelle le créateur rapporte ces laideurs qui fait l'intérêt des œuvres en question. C'est sa capacité à montrer, à mettre en exergue, à trouver les formes les plus adaptées pour restituer de manière singulière et chacun avec son talent propre cette laideur qui font la qualité esthétique de ces œuvres. En somme, ce n'est pas la laideur elle-même qui fait l'intérêt de l'œuvre, mais la manière singulière de prendre appui sur cette laideur et de l'interpréter.

Nous comprenons dès lors pourquoi Kant pouvait dire qu'une œuvre d'art « n'est pas la représentation d'une belle réalité mais la belle représentation d'une réalité quelconque », sous-entendu belle ou laide du point de vue de la nature ou de la morale. L'esthétique de la laideur donne à cet égard une dimension métaphysique à l'art. En effet, imaginons un instant un être venu d'une autre planète et qui observerait l'humanité. Quelle ne serait pas, peut-être, sa surprise, de constater que tout ce qui écrase l'homme, le fait souffrir, frappe parfois de non-sens son existence, la maladie, la vieillesse, la mort, la laideur, la guerre, toutes les formes du mal en général, peut faire l'objet d'une création capable de susciter un des plaisirs les plus raffinés qui soit, à savoir le plaisir esthétique. Par la magie de l'art, l'homme est capable de surmonter, de transfigurer, au moins sur le plan de l'imagination et sur le plan spirituel les aspects absurdes de son existence. C'est en ce sens que l'on peut dire avec Malraux, même si nous ne sommes peut-être pas d'une entière fidélité avec ses intentions, que l'art est un « anti-destin » puisqu'il est en mesure de transcender le sceau du destin si on appelle destin tout ce que l'homme ne peut éviter et qui le broie ou brise son désir de bonheur absolu.

Enfin, la beauté esthétique, précisément parce qu'elle est porteuse d'un sens, se distingue de la beauté naturelle dans la mesure où, contrairement à la beauté naturelle, un nu par exemple, elle n'éveille pas le désir sensible, mais tout au contraire se contente d'inciter à penser, nous arrachant à notre simple condition naturelle et animale pour nous transporter vers un monde purement spirituel, un monde qui nous ravit, et dont la gratuité, c'est-à-dire, rappelons-le, le caractère désintéressé et coupé de toutes les exigences vitales ou pratiques ou marquées par la sensibilité la plus immédiate, semble établir entre l'œuvre d'art et la moralité une filiation dont la contemplation de l'œuvre nous donne une intuition, tant il est vrai que le sentiment moral nous arrache également au désir pour nous élever jusqu'à un monde purement spirituel.

La place de la beauté dans l'art

A partir de ces considérations, quelle place devons-nous accorder à la beauté dans l'art ou plus précisément au cœur des procédés et des objectifs de création ? Nous nous trouvons là face à des conceptions très différentes. Pendant longtemps, la conception qui a prédominé consistait à faire de la beauté un moyen au service d'un message, tout particulièrement de nature religieuse. La beauté servait à édifier le contemplateur, à le faire pénétrer dans un monde qui sans elle, lui serait peut-être resté fermé, à le faire accéder à un sens parfois trop peu accessible par la seule pensée. La beauté était conçue, comme le faisait Platon, comme la manifestation sensible de la vérité ou même du divin. A certains égards, Hegel (XIX^e siècle) ne dit pas autre chose lorsqu'il fait de l'art l'activité humaine qui exprime une vérité dont il appartiendra à la philosophie de dévoiler le contenu de manière purement conceptuelle.

Pourtant, Kant, au XVIII^e siècle prend toute la mesure de l'originalité de l'art et de son autonomie par rapport à la religion ou à la philosophie. Il constate que l'art est la seule activité humaine qui crée de la beauté. Certes, une œuvre enferme un message. Mais ce n'est pas le message qui fait la spécificité de l'art. Après tout, le prêtre, l'homme politique, le publiciste pour s'en tenir à ces exemples, diffusent également des messages. Mais seul l'artiste diffuse des messages par la médiation de formes belles. A cet égard, il est possible d'en conclure que la création de la beauté constitue sa spécificité, en un mot son essence. La beauté n'est plus un simple moyen au service d'une idée, c'est la fin, la raison d'être même de l'art.

A la limite, concernant l'art tel que le conçoit Kant, seule relève de l'art la beauté de la forme. Le message est en tant que tel étranger à l'art. Il est de trop. Kant distingue d'ailleurs les œuvres dont la beauté est « adhérente » c'est-à-dire intimement liée au sens diffusé, des beautés « libres » qui voient le lien avec le sens de l'œuvre très ténu pour ne pas dire inexistant. Ainsi, même s'il ne l'a pas connu, certaines formes d'art contemporain, peut-être l'art abstrait ou non-figuratif, tout au moins dans ses aspects soucieux de la qualité de la forme, répondraient-elles aux vœux et aux conceptions de Kant concernant l'art, sa nature profonde et ses visées véritables.

Pourtant, à l'inverse des conceptions de Kant, des courants d'art contemporains ont délibérément coupé le cordon ombilical qui rattachait la création artistique au souci de produire des œuvres de qualité et de la beauté pure. C'est d'ailleurs sans doute une des raisons majeures de la large incompréhension qui frappe ces formes nouvelles d'art auprès du grand public. Les œuvres en question s'attachent en effet à transmettre un message à travers une réalisation sensible. Cette dernière ne vise pas la beauté de la forme, ni le souci de traverser les siècles. Ce sont des œuvres la plupart du temps qui se veulent éphémères et qui, le plus souvent par le biais de la provocation, veulent inciter le contemplateur à penser.

C'est le cas lorsque le créateur espagnol Arman expose des poubelles dans un musée afin sans doute d'attirer l'attention sur toute la symbolique de gaspillage associée à leur contenu ; lorsque Christo emballe le Pont neuf à Paris ou le Reichstag à Berlin, cet art dit « d'installation » visant à inciter les passants à regarder et remarquer ce qui, la force de l'habitude aidant, avait fini par passer complètement inaperçu ; c'est encore le cas lorsque les créateurs présentent des réalités familières complètement « décontextualisées », c'est-à-dire sorties de leur fonction et lieux habituels. C'est ce que fait Magritte lorsqu'il nous présente une pipe et qu'il intitule son œuvre « Ceci n'est pas une pipe » ou lorsque Duchamp expose un urinoir de telle façon que ce n'est plus un urinoir. Bref, il s'agit ici d'amener le

contempleteur à jeter un regard neuf sur des réalités familières, et sans doute à les penser autrement. Nous sommes loin en effet des conceptions traditionnelles de l'art.

III La légitimité du jugement de goût

1° La reconnaissance empirique de la qualité (L, ES, S, Tech.)

Le goût comme capacité de discerner la qualité

Que l'art vise ou non la beauté, est-il possible de déterminer quelles sont les œuvres qui peuvent être jugées de qualité, qui en conséquence traverseront le temps et feront l'objet d'un accord ou d'un hommage quasiment unanimes ? Telle est la question qu'il nous faut maintenant examiner.

L'opinion commune, spontanée, dominante en la matière est sans nuance : le jugement porté sur une œuvre d'art est purement subjectif, de l'ordre du goût privé et rejoint le célèbre proverbe toujours mis en avant dès que ces questions sont abordées : « Des goûts et des couleurs on ne discute pas ».

Pourtant, cette affirmation péremptoire se heurte au moins à deux constats très simples et empiriques, appartenant en l'occurrence à l'expérience ordinaire de la vie : dans tous les domaines de la culture, la qualité s'impose ; qui pourrait sérieusement n'établir aucune hiérarchie entre un vin de table et un grand cru ? Qui pourrait soutenir que les qualités techniques, esthétiques d'une voiture de bas de gamme équivalent celles d'une voiture de luxe ? De même concernant un vêtement, un meuble ou toute autre catégorie d'objets fabriqués familiers. En second lieu, force est de reconnaître l'existence d'une quasi-unanimité des spécialistes d'un art donné à propos des œuvres majeures du passé.

Comment est-il possible de rendre compte de ces deux faits familiers et que tout un chacun peut aisément vérifier ? D'une manière générale, les mêmes personnes qui soutiennent le relativisme en matière d'art jugeront volontiers que telle ou telle personne n'a pas de goût ou bien commet une faute de goût en matière de décoration de son appartement ou sur le plan vestimentaire par exemple. Qu'appelle-t-on « goût » ? C'est précisément la capacité de discerner ce qui a de la qualité ou non et l'accord éventuel entre les choix de la personne concernée et ses propres apparences ou caractéristiques physiques par exemple.

Dès lors, la proclamation du relativisme en matière de goût relève plutôt d'un souci spontané de préserver la liberté de choix du sujet, à justifier ses incompétences plutôt que d'une analyse objective de situations, même les plus familières, que nous avons l'occasion d'expérimenter. Car si la qualité s'impose dans tous les domaines de la vie la plus quotidienne, au nom de quel principe mystérieux, l'art échapperait-il à cette règle ?

Le goût s'éduque

Il faut d'abord noter que quel que soit le domaine concerné le goût n'est pas spontané ou natif mais qu'il s'apprend, qu'il est objet d'éducation. Un sujet quelconque apprend à aimer le vin ou le champagne ou telle ou telle préparation gastronomique. Nous le savons, les enfants ont tendance à aimer sur le plan alimentaire des plats ou des produits assez rudimentaires aussi longtemps que leur goût gustatif n'est pas éduqué. Ce qui est vrai relativement à la

formation du goût concernant le corps l'est d'autant plus à propos de produits de la pensée, de produits culturels. Là aussi et à plus forte raison parce que c'est sans doute plus difficile d'accès et qu'en la matière les inégalités s'avèrent plus marquées en fonction des milieux sociaux, le goût doit se former.

D'ailleurs, cela se comprend fort bien. Nous l'avons déjà souligné, il faut vaincre le préjugé commun selon lequel la perception humaine est neutre. Bref, qu'il suffirait de regarder pour voir ce qu'il y a à voir ou d'écouter pour entendre ce qu'il y a à entendre. Nous ne percevons que ce que nous savons ou en fonction de notre état d'âme, de nos espoirs, de nos attentes, de nos craintes, de nos désirs. La perception quotidienne, tournée vers l'action est dominée par les exigences de la vie pratique. Elle demeure pauvre mais efficace.

Mais la perception habituelle n'est pas la seule forme de perception possible du monde environnant. La perception scientifique incarne une autre forme de perception. Si nous observons sous un microscope une coupe de cellule, il va de soi que le profane en biologie ne verra pas ce qu'il y a d'intéressant à voir et d'ailleurs trouvera cette observation insipide et ennuyeuse. En revanche, il n'en ira pas de même pour le biologiste qui sera enthousiaste face aux richesses de son savoir théorique se déployer concrètement sous ses yeux.

Il en va de même concernant la perception religieuse du monde. Que celle-ci soit considérée illusoire ou non, il est incontestable que la foi du croyant l'amène à interpréter et percevoir ce qui échappe au non croyant, sa lecture du monde étant commandée par la nature du message qui l'habite, par la présence hypothétique du divin au cœur de sa vie spirituelle. Souvenons-nous de la célèbre sentence de St Augustin : « Croire pour comprendre ». Ainsi, ce qui est vrai pour l'homme du quotidien, pour l'homme de science, pour l'homme de foi, au nom de quoi cela ne le serait-il plus pour le contemplateur éclairé des œuvres d'art ?

Il est clair que la contemplation d'une œuvre est d'autant plus riche, plus intéressante pour le sujet, que ce dernier est capable de pénétrer dans cette œuvre, d'y voyager, de s'en dévoiler les dimensions originales et porteuses de sens. Découvrir une œuvre est une aventure spirituelle et perceptive ou plus précisément le dévoilement d'un sens humain par la médiation du corps ou d'une perception informée.

Le créateur n'est pas le propriétaire du sens d'une œuvre

Le contemplateur est d'ailleurs à sa manière un créateur, en ce sens qu'il peut dévoiler, au sein d'une œuvre de qualité et donc riche d'une multiplicité d'interprétations possibles, un sens qui avait échappé à son créateur même. Non seulement le créateur ignore l'origine de son talent et sa nature exacte, mais il ne maîtrise pas non plus la richesse de sens dont l'œuvre est porteuse.

C'est ainsi que l'écrivain et poète Paul Valéry (XX^e siècle), demandait à des maîtres d'école l'autorisation d'assister aux séances au cours desquelles les classes interprétaient ses poèmes afin de découvrir ce que ses œuvres pouvaient contenir comme richesses qui lui avaient échappé. Ainsi, s'il est vrai que le sens que voulait communiquer le créateur est intéressant d'un point de vue historique, il est également vrai que le sens et les raisons qui fondent la qualité de l'œuvre ne sont plus sa propriété. Il en va d'ailleurs de même à propos d'une composition musicale ou d'une pièce de théâtre ou de toute autre œuvre d'art qui, toutes, appellent également de multiples interprétations possibles.

2° L'universalité des chefs-d'œuvre (L, ES, S, Tech.)

Le beau et l'agréable

La qualité d'une œuvre d'art doit donc être aussi incontestable que la qualité que l'on peut reconnaître dans tous les autres domaines. Cette qualité peut-elle s'imposer à tous les esprits et faire l'unanimité ? Rappelons les faits avant d'avancer des arguments : la qualité des œuvres du passé ne fait pas problème auprès des spécialistes des différents arts. Certes, il n'en va pas de même concernant les œuvres contemporaines. Cela se comprend aisément. Le public, que ce soit le grand public ou le public averti sont familiarisés avec les œuvres du passé. Or, les œuvres du présent présentent des formes innovantes et donc déroutantes, suscitant incompréhension et perplexité. Les créateurs contemporains sont en avance sur le plan des conceptions de l'art par rapport au public de leur époque.

Dès lors le recul du temps s'avère nécessaire à la fois pour laisser les passions retomber et pour permettre de faire le départ, parmi les formes nouvelles entre les œuvres marquantes et celles plus quelconques sans compter les réalisations de pure mode, non représentatives des formes innovantes et à la réputation éphémère. Souvenons-nous par exemple que « Le mouchoir bleu » d'Etienne Béquet a été le plus gros succès du XIX^e siècle dans le domaine du roman, tandis que Stendhal restait inconnu. N'oublions pas l'émoi provoqué par la première d'« Hernani » de Victor Hugo à la Comédie française.

En revanche, concernant les œuvres où le recul du temps a fait son œuvre, il n'en va pas de même. Nous nous proposons en premier lieu d'exposer de la manière la plus simple possible les analyses de Kant en la matière. Pour bien comprendre ses thèses, il convient de comparer ce qui se passe en nous lorsque nous sommes confrontés à une réalité où notre jugement puise sa source dans l'effet qu'elle produit sur notre sensibilité corporelle et une réalité qui, en principe, ne s'adresse qu'à ce qu'il y a de plus universel et d'impersonnel en nous, à savoir notre esprit.

Appuyons-nous sur un exemple précis : Si je goûte un vin, si j'apprécie l'odeur d'une rose, mon jugement découle de l'impression sensible que ces réalités provoquent chez moi. Mon jugement est intéressé puisqu'il est suscité par des impressions qui me sont agréables au palais ou bien à mon odorat concernant l'exemple proposé. Dans les deux cas, mon jugement porte sur l'effet provoqué sur ma personne singulière par la matière du vin que je consomme et par la matière rose qui affecte agréablement mon sens de l'odorat. Ce sentiment d'agrément que je ressens dépend de ma personne en tant que réalité singulière et pourrait ne pas avoir le même effet sur quelqu'un d'autre, ce que je ne saurais lui reprocher puisque le jugement n'est fonction que de l'intérêt personnel que j'y trouve étant donné les caractéristiques particulières de mon corps voire de mes expériences passées.

Selon Kant, il en va tout différemment dès lors que mon jugement porte sur une œuvre d'art et en particulier une œuvre majeure ou reconnue comme belle. Il convient donc de distinguer le jugement portant sur l'agréable du jugement portant sur le beau. Ce dernier jugement ne porte que sur la forme de l'œuvre, indépendamment d'ailleurs de son contenu ou de son sens. Je puis être athée et être sensible à la beauté d'une église romane par exemple. La forme de cette œuvre s'adresse non à ce qu'il y a de singulier en moi mais à des facultés internes communes à tous, à la capacité d'imaginer et à l'entendement ou la faculté de comprendre ainsi qu'aux rapports qu'elles peuvent établir dès lors que ces facultés sont mises en présence d'une œuvre d'art ou d'une simple forme.

Le jugement qui en découle est alors désintéressé puisqu'il ne concerne plus mon être dans ce qu'il a de singulier mais mon être dans ce qu'il a d'universel. En d'autres termes, le jugement porte sur une réalité, la forme de l'œuvre, qui n'affecte pas directement et exclusivement ma sensibilité corporelle avec l'agrément personnel que j'en attends mais l'esprit dans ce qu'il a d'universel et d'impersonnel et qui dès lors est en capacité de porter un jugement en toute indépendance, c'est-à-dire sans rapport avec un intérêt personnel quelconque. En conséquence, mon jugement sera universel ou plus précisément je serai en droit d'exiger d'autrui qu'il prononce le même jugement que moi lorsque j'affirme que telle forme est belle.

En effet, nous savons bien que ce n'est pas le cas et qu'il n'y a pas en matière d'art de jugements de valeur unanimes. Ce constat concerne ce qui se passe dans les faits. Car, comme tout ce qui relève des potentialités de la pensée en général, ces dernières doivent être éduquées pour pouvoir se manifester effectivement. C'est pourquoi une telle unanimité ne se retrouve que chez les spécialistes d'un art donné ou chez un public informé. Mais, en droit, c'est-à-dire du point de vue de l'accord entre l'entendement et l'imagination que telle ou telle forme belle devrait universellement provoquer chez un sujet quelconque, il est possible d'exiger de tous que cette beauté soit effectivement reconnue.

Voici comment Kant s'exprime à ce propos dans la « Critique de la faculté de juger » : « Si l'on me demande si je trouve beau le palais que je vois devant moi, je puis sans doute répondre : je n'aime pas ces choses qui ne sont faites que pour les badauds, ou encore répondre comme ce sachem iroquois qui n'appréciait à Paris que les rôtisseries ; je peux bien encore déclamer, tout à la manière de Rousseau, contre la vanité des grands qui abusent du travail du peuple pour des choses aussi inutiles ; enfin je puis me persuader bien facilement que si je me trouvais dans une île inhabitée, sans espoir de jamais revenir parmi les hommes, et que j'eusse le pouvoir par le simple fait de le souhaiter d'y transporter magiquement un tel palais, je n'en prendrais même pas la peine, supposé que je possède une mesure assez confortable pour moi. On peut m'accorder tout cela et l'approuver ; toutefois ce n'est pas là la question. On désire uniquement savoir si la seule représentation de l'objet est accompagnée en moi par une satisfaction, aussi indifférent que je puisse être à l'existence de l'objet de cette représentation. On voit aisément que ce qui importe pour dire l'objet beau et prouver que j'ai du goût, c'est ce que je découvre en moi en fonction de cette représentation et non ce par quoi je dépends de l'existence de l'objet. Chacun doit reconnaître qu'un jugement sur la beauté en lequel se mêle le plus petit intérêt est très partial et ne peut être un jugement de goût pur. Pour jouer le rôle de juge en matière de goût il ne faut pas se soucier le moins du monde de l'existence de l'objet, mais bien au contraire être indifférent en ce qui y touche ».

Dans un autre passage de la même œuvre, Kant analyse ainsi la distinction qu'il opère entre ce qu'il appelle l'« agréable » et le « beau » : « En ce qui concerne l'agréable, chacun consent à ce que son jugement fondé sur un sentiment particulier et par lequel il affirme qu'un objet lui plaît, soit restreint à une seule personne. Il admet donc quand il dit : le vin des Canaries est agréable, qu'un autre corrige l'expression et lui rappelle qu'il doit dire : il m'est agréable ; il en est ainsi non seulement pour le goût de la langue, du palais et du gosier, mais aussi pour ce qui plaît aux yeux et aux oreilles de chacun. (...) Il en va tout autrement du beau. Ce serait ridicule, si quelqu'un se piquant de bon goût, pensait s'en justifier en disant : cet objet (l'édifice que nous voyons, le concert que nous entendons, le poème que l'on soumet à notre appréciation) est beau pour moi. Car il ne doit pas appeler beau ce qui ne plaît qu'à lui. Beaucoup de choses peuvent avoir pour lui du charme et de

l'agrément, il n'importe ; mais quand il dit d'une chose qu'elle est belle, il attribue aux autres la même satisfaction ; il ne juge pas seulement pour lui, mais au nom de tous et parle alors de la beauté comme d'une propriété des objets ; il dit donc que la chose est belle et ne compte pas pour son jugement de satisfaction sur l'adhésion des autres parce qu'il a constaté qu'à diverses reprises leur jugement était d'accord avec le sien, mais il exige cette adhésion. Il les blâme s'ils en jugent autrement, il leur refuse d'avoir du goût et il demande pourtant qu'ils en aient ; et ainsi on ne peut pas dire que chacun ait son goût particulier. Cela reviendrait à dire : le goût n'existe pas, c'est-à-dire le jugement esthétique qui pourrait à bon droit prétendre à l'assentiment de tous n'existe pas ».

Le sentiment de beauté et l'universalité de la condition humaine

Certes, cette conception de Kant découle de l'idée qu'il se fait de la beauté, réalité gratuite et qui se trouve dans le regard et non dans la chose regardée, qui tient à la forme de l'œuvre et non à son contenu. Si nous faisons une place à une conception plus proche de celle d'Aristote, nous pouvons avancer une autre hypothèse concernant l'universalité du jugement de valeur porté sur les chefs-d'œuvre du passé. Cette universalité est tout à fait étonnante. Elle permet d'échanger entre des civilisations éloignées dans le temps ou dans l'espace alors même que leurs œuvres sont inspirées par des contextes culturels très étrangers les uns des autres. Comment expliquer que le contemplateur occidental contemporain puisse éprouver une émotion esthétique face à l'architecture de la Haute Égypte, Abou-Simbel par exemple, alors que la plupart ignore sans doute à peu près tout de cette civilisation, de ses préoccupations, de ses croyances, de ses intentions lorsqu'elle produisait ces formes artistiques ?

Il est possible de considérer que le jugement du contemplateur ne porte pas uniquement sur la forme de l'œuvre comme le soutient Kant mais comme Aristote l'avancait sur l'accord ou l'adéquation entre une forme et un sens. Mais comment concilier cette dernière hypothèse avec ce que nous venons de rappeler concernant l'ignorance du public face aux particularités culturelles des civilisations lointaines et donc au sens, au message qu'elles voulaient transmettre ? Si le public méconnaît ce sens, à plus forte raison devrait-il être aveugle à l'éventuelle harmonie dégagée par l'adéquation entre ce sens et la forme le manifestant.

Mais il en va autrement si nous faisons l'hypothèse que la condition humaine est universelle, que tous les hommes de toutes les époques et de toutes les civilisations partagent une commune nature. Car dans ce cas, toute œuvre d'art exprime de manière unique, singulière, tant du point de vue de la culture concernée que du point de vue du créateur, lui-même singulier et unique au sein de cette culture, ce qu'il y a d'universel en l'homme. Le créateur qui est capable d'exprimer de manière éminemment singulière cette universalité de l'homme, bref qui est à même de transcender, de dépasser non seulement son individualité singulière mais également sa culture propre, afin de transmettre le sens universel de la condition humaine, celui-là produira une œuvre d'art de qualité qui suscitera l'admiration universelle des contemplateurs à travers les siècles.

3° La beauté s'éprouve, elle ne se prouve pas (L, ES, S, Tech.)

Quelle que soit l'hypothèse retenue concernant l'accord quasi unanime des esprits avertis à propos de la qualité des œuvres d'art du passé, ce qui fait problème, c'est que contrairement aux conclusions mathématiques ou à celles des sciences exactes par exemple, il est impossible de démontrer cette qualité à ceux qui manifesteraient leur scepticisme sur ce point. Bien

entendu, l'argument prétendant que cette unanimité résulterait d'un conformisme universel dans l'espace et le temps ou l'effet d'une éducation qui conduirait à introduire dans un même moule les amateurs d'art, sont de bien pauvres arguments. Nous ne nous y attarderons pas. Il nous fait donc rendre compte de cette apparente impossibilité de démontrer la qualité ou la beauté d'un chef-d'œuvre.

A ce propos, il convient tout d'abord de préciser ce que nous entendons lorsque nous évoquons les tentatives d'explication concernant la qualité des œuvres d'art. Il ne s'agit pas ici de faire des investigations psychologiques ou sociologiques permettant d'éclairer le contexte de l'époque et de la création. Car, comme il est classique de le souligner, ce type d'éclairage n'explique de l'art que ce qui en lui n'est pas artistique. Le génie de Rembrandt n'a vraiment aucun rapport avec les caractéristiques de la Hollande de son époque. Sinon, le moindre peintre hollandais de cette époque posséderait un génie équivalent à celui de Rembrandt. Il serait possible d'avancer le même type d'argument concernant l'analyse psychologique de ce dernier. Ce type d'investigation est intéressant afin de mieux connaître le créateur, le choix de ses thèmes, la manière de les interpréter mais reste stérile en vue de saisir la manière singulière d'utiliser telle ou telle technique, aboutissant par là même à des œuvres marquantes.

Ce « génie » propre à un créateur, cette qualité des chefs-d'œuvre produits s'avèrent éminemment singuliers. Kant part de ce constat simple : une œuvre d'art est une réalité sensible particulière, unique en son genre, qui possède une forme provoquant l'harmonie entre les facultés générales du contemplateur que sont l'imagination et l'entendement. Seulement, dans ce cas, il n'y a, dans l'entendement, aucun concept général permettant de rendre compte de cette réalité singulière. Car, par définition, un concept général s'applique à de multiples réalités ayant des points communs et non à une réalité unique. En conséquence, par nécessité, une réalité unique comme la singularité d'une œuvre d'art échappe à toute conceptualisation et donc à toute explication ou démonstration. La beauté s'éprouve, elle ne se prouve pas.

Il est d'ailleurs possible d'apporter en la matière un autre éclairage rendant compte de l'impossibilité de prouver la qualité d'une œuvre d'art. Non seulement une œuvre d'art est une œuvre unique car le créateur est unique comme chacun de nous, mais de surcroît il possède un talent unique, lequel, comme nous le savons échappe même à la compréhension de son détenteur. De plus, il s'agit ici de juger la qualité d'une œuvre d'art. Or, par essence, le qualitatif appartient au domaine de l'irrationnel entendu non comme ce qui est contraire à la raison mais ce qui lui est étranger. Pour saisir en quoi consiste cette forme d'irrationalité, rappelons un exemple simple : si nous désirons expliquer ce qu'est une couleur à un aveugle de naissance, aucun mot, aucun raisonnement ne pourront en rendre compte. Le qualitatif est bien étranger à la raison et à ses tentatives d'explication. Nous comprenons dès lors pourquoi la qualité d'une œuvre d'art échappe par essence à toute explication.

Cela ne signifie évidemment pas que l'on ne puisse rien en dire. Mais même si l'argumentation est éclairante, même si elle nous aide à pénétrer dans l'œuvre en question, voire à la découvrir dans ses richesses et son sens authentique, aucun argument ne se verra décisif ou démonstratif. Mais il y a plus. Car certains seraient enclins à s'imaginer que les sentiments provoqués par une œuvre constitueraient un témoignage de sa qualité. Or, l'expérience ordinaire montre que l'émotion ne saurait être un critère convaincant de qualité. Le jeune homme ou la jeune fille qui ne se lasse pas d'écouter le dernier « tube » de l'été parce que celui-ci est associé à des moments forts sur le plan affectif n'éprouve évidemment pas une émotion de type esthétique.

Car l'émotion esthétique, suscitée par la reconnaissance de la beauté ou de la qualité d'une œuvre, est un plaisir d'ordre spirituel passant par la médiation des sens. L'appréciation qui est portée sur l'œuvre ne découle pas d'une émotion liée à un souvenir heureux ou d'un sentiment mais le sentiment esthétique découle à l'inverse d'un jugement préalable porté sur la forme de l'œuvre. Dans le premier cas il s'agit simplement d'arts d'assouvissement, c'est-à-dire d'arts apaisant des besoins affectifs pressants. Dans le second, il est question d'un des plaisirs les plus originaux et les plus raffinés qui soit, c'est-à-dire un plaisir spirituel qui nous arrache au monde de la sensibilité intéressée, quasi charnelle, radicalement subjective pour nous élever à l'universel et à la spiritualité. Cela permet de comprendre qu'à l'inverse du plaisir purement sensible, ce type de plaisir ne s'épuise pas à l'issue de sa satisfaction, mais peut durer d'une part et même s'accroître avec sa répétition, tant il est vrai que les richesses d'un chef-d'œuvre se dévoilent peu à peu et présentent toujours le charme de la nouveauté.

SujeteXa.com

LE SAVOIR OBJECTIF

OU LA CONNAISSANCE S'IMPOSANT A TOUS LES ESPRITS

Nous venons de voir le rôle que l'art joue éventuellement en vue de nous éclairer sur le sens de l'aventure humaine. Le débat reste ouvert faute de disposer des moyens d'établir avec certitude sa fonction et lorsque cette dernière semble avoir pour visée le dévoilement de la réalité ou bien de nous arracher à notre condition ordinaire dans le but de nous élever vers des élans spirituels où la beauté sensible tient un rôle majeur, nous nous voyons contraints de reconnaître que cette dernière demeure mystérieuse et indémontrable. Mais l'époque contemporaine, à la question « Que puis-je savoir ? », a tendance à faire confiance au développement sans précédent des sciences et des techniques, puisque l'on a pu dire que 99% des savants que l'humanité a connus ont vécu au XX^e siècle. L'opinion publique, face à ce phénomène, reste cependant partagée. Car si les supposées « vérités » scientifiques ont eu tendance à servir d'argument d'autorité moderne, (« C'est scientifique, donc c'est vrai ») la confiance aveugle dans la science et ses capacités ont été contrebalancées par les inquiétudes engendrées par l'irresponsabilité de son usage comme en témoignent les guerres terrifiantes, les camps de concentration, l'épuisement des ressources naturelles, les incertitudes associées au réchauffement climatique et ainsi de suite. Bref, l'opinion publique commence à percevoir clairement que la science n'a rien à nous dire sur le sens des choses et en particulier sur le sens de la condition humaine. Il nous faut donc nous interroger sur les possibilités et les limites du savoir dit objectif, c'est-à-dire du savoir qu'il est possible de démontrer comme c'est le cas en mathématiques, de vérifier expérimentalement comme dans les sciences de la nature, de contrôler par des procédures ou des méthodes précises comme dans les sciences humaines.

I Les sciences formelles

La science suppose un savoir et le savoir, contrairement à la simple croyance, est censé être associé à une forme de certitude. Nous allons voir que ce n'est pas si simple. Mais dans l'immédiat, que peut bien signifier l'expression « sciences formelles » ? Nous avons vu qu'en art, la forme se distingue du contenu ou du sens. La forme de l'œuvre est par elle-même dépourvue de contenu. Concernant les sciences formelles, il en va de même. Ce sont des sciences dont on ignore si elles renvoient à un contenu précis ou plus exactement ce sont des sciences où le lien avec un contenu précis est totalement indifférent en vue d'établir la validité de leurs conclusions.

1° La logique ou la science du raisonnement correct (L, ES, S)

L'origine de la logique

La logique comme science est née vers le IV^e siècle av JC. Aristote en est le père fondateur. Cet acte de naissance ne doit rien au hasard. Athènes a connu un régime politique,

la démocratie directe - système politique qui voit les citoyens délibérer et voter les lois sur la place publique- où la puissance de la parole, de l'argumentation, des techniques de persuasion, sont reines. Platon a dénoncé les dérives inévitables à ses yeux d'un tel régime. La démocratie directe se pervertit en démagogie, si on entend par démagogie un système où les passions, les désirs immodérés, les excès de toutes sortes, les intérêts particuliers prennent le pas sur l'intérêt général. Les orateurs, afin de parvenir à leurs fins, utilisent à mal le langage. Il ne s'agit plus de servir la Cité, de chercher le bien commun, mais par des artifices de langage, par des habiletés d'orateurs, par des techniques de persuasion sans rapport avec la vérité, les orateurs veulent parvenir à leurs fins immorales. Les intellectuels de l'époque, les philosophes comme Platon en premier lieu, Aristote à sa suite, ont donc voulu trouver les moyens permettant d'utiliser le langage avec rigueur ou plus précisément de pouvoir faire le départ entre les usages légitimes et illégitimes de ce dernier. La logique est née de cette intention.

Le principe de non-contradiction et la déduction

Il s'agit en l'occurrence de dégager des règles rigoureuses d'utilisation du langage. Bien entendu, nous n'avons pas l'intention ici d'exposer le détail de cette science particulière, mais de présenter quelques éléments permettant d'en mieux saisir les objectifs et la portée véritable. Un des fondements de tout raisonnement correct est le respect du principe de non-contradiction. Il est interdit d'affirmer simultanément une chose et son contraire. Je ne peux pas affirmer par exemple que cette porte est ouverte et fermée. En somme une affirmation quelconque est vraie ou fautive, mais elle ne peut pas être les deux à la fois.

Certes, Aristote met en lumière dès son époque l'existence de propositions qui ne se réduisent pas aux seules possibilités du vrai ou du faux, ce qu'on appelle en termes techniques des « valeurs de vérité » envisageables. Lorsqu'une proposition s'applique à des événements futurs et donc à des faits incertains puisque nul ne saurait prévoir avec certitude l'avenir, la logique devient plurivalente, c'est-à-dire ne se réduit pas au vrai et au faux mais comporte de multiples valeurs de vérité. Si je dis « il y aura demain une bataille navale », cette proposition peut être vraie, fautive, possible sans compter tous les degrés de possibilités envisageables. C'est la fameuse théorie des « futurs contingents », un événement contingent étant un événement non nécessaire, qui peut ou non avoir lieu. La logique contemporaine développera notamment cet aspect de la logique.

Mais au-delà de l'affirmation du principe de non-contradiction, Aristote veut établir que le seul raisonnement rigoureux est la déduction. La déduction est en effet un mode de raisonnement permettant, à partir d'une proposition donnée d'en tirer nécessairement une autre proposition. Le syllogisme est un exemple type de déduction. Il comprend trois propositions successives, par exemple :

Tous les hommes sont mortels
Or Socrate est un homme
Donc Socrate est mortel

Nous pouvons remarquer que ces trois propositions mettent en relation trois éléments, les mortels, les hommes et Socrate. Ces trois éléments sont inclus les uns dans les autres : les hommes appartiennent au groupe des mortels, puisque qu'il n'y a pas que les hommes qui sont concernés par la mort, et Socrate appartient au groupe des hommes et par voie de conséquence appartient également au groupe des mortels. En conséquence, la première proposition est dite « majeure » dans la mesure où elle établit une relation d'appartenance de l'élément intermédiaire (homme) au sein de l'élément le plus vaste (mortel). La seconde

proposition est dite mineure car elle établit pour sa part une relation d'appartenance de l'élément le moins étendu (Socrate) au sein de l'élément intermédiaire (homme). La dernière proposition est une conclusion parce qu'elle établit en conséquence une relation d'appartenance de l'élément mineur à l'élément majeur.

Il est possible de tirer une première conclusion de ce qui précède : un syllogisme est un raisonnement déductif car la conclusion découle nécessairement des deux propositions précédentes. Ce raisonnement déductif est correct aussi longtemps que se voit respectée la hiérarchie entre l'élément majeur (mortel), l'élément moyen (homme) et l'élément mineur (Socrate). Si ce n'est pas le cas, on aboutit à un faux raisonnement, c'est-à-dire à un sophisme. Par exemple :

Tout philosophe est désintéressé
Or Socrate est désintéressé
Donc Socrate est philosophe

Les deux premières propositions apparaissent vraisemblables et à coup sûr la conclusion est vraie. Or, il s'agit d'un raisonnement pernicieux. En effet, la deuxième proposition viole la hiérarchie nécessaire car elle saute une étape en rattachant l'élément mineur (Socrate) directement à l'élément majeur (désintéressé) sans passer par l'intermédiaire de l'élément moyen (philosophe). Si cette hiérarchie avait été respectée la conclusion eût été autre. Celle-ci aurait déduit que puisque Socrate était philosophe, il était également désintéressé. Nous constatons que la force du sophisme consiste à posséder toutes les apparences de la vérité alors que l'analyse montre que le raisonnement qui sous-tend sa conclusion est faux.

Le caractère formel de la logique

Mais à vrai dire, ce qui importe dans un syllogisme c'est la structure ou la forme du raisonnement et non son contenu. La forme du raisonnement se présente ainsi :

Tous les x sont des y
Or z est un x
Donc z est un y

étant entendu que y est l'élément majeur, x l'élément moyen et z l'élément mineur. Peu importe, pour que le raisonnement soit correct, le contenu réel qui est affecté à y, x, z. Par exemple, si nous disons :

Tous les chats sont des oiseaux
Or Félix est un chat
Donc Félix est un oiseau

Sur le plan matériel c'est absurde, mais la forme du raisonnement est correcte puisque la hiérarchie formelle des éléments est respectée. C'est en ce sens qu'on évoque la notion de vérité formelle puisque la vérité porte sur la forme du raisonnement et non sur son contenu. En ce sens, la logique ne nous apprend rien sur le réel matériel. La logique est stérile. On peut dire d'elle ce qu'affirmait Russell (XX^e siècle) à propos des mathématiques : la logique est une science dont on ne sait pas de quoi on parle ni si ce qu'on dit est vrai.

Du faux on peut tout déduire

Il nous faut cependant souligner une particularité de la déduction. Revenons un moment au contenu matériel d'un syllogisme pour mieux comprendre cette particularité. Par exemple, considérons le syllogisme suivant :

Tous les hommes sont philosophes
Or Socrate est un homme
Donc Socrate est un philosophe

Formellement ce syllogisme est correct. Sa conclusion est matériellement vraie. Pourtant sa première proposition est matériellement fausse (et ce, doublement, puisque tous les hommes ne sont pas philosophes et que ces derniers, matériellement, ne constituent pas l'ensemble le plus grand). Cela nous amène à un constat : d'une proposition fausse il est possible de déduire de manière formellement correcte une conclusion vraie. En somme, du faux on peut tout déduire, le faux bien entendu mais aussi le vrai. Nous aurons l'occasion de voir que cette possibilité pose problème dans les sciences de la nature ou dans les sciences en général, puisque la démarche expérimentale adopte un raisonnement hypothético-déductif, autrement dit conduit à déduire des conclusions à partir d'hypothèses. Ainsi il est logiquement possible de déduire une conclusion vraie à partir d'une hypothèse fausse.

L'induction est un faux raisonnement

La déduction est le seul raisonnement rigoureux. Certes, l'activité scientifique utilise parfois une autre démarche, à savoir l'induction. Cette dernière consiste à généraliser à tous les cas ce que l'on a pu vérifier jusque-là dans un grand nombre de cas, sans exception. Chaque fois que nous faisons chauffer de l'eau, nous constatons qu'elle atteint son point d'ébullition à 100° au niveau de la mer. Nous tirons donc la conclusion qu'il en sera toujours ainsi. Or, du point de vue logique, c'est un coup de force illégitime. Rien ne nous permet de tirer une telle conclusion. L'analyse du concept ou de l'idée de l'eau ne conduit pas à déduire nécessairement quelle est sa température d'ébullition. Les lois de la nature sont contingentes, ce qui signifie qu'elles n'ont rien de logique, que du point de vue de la raison elles auraient pu parfaitement être autres et nous n'avons aucune certitude rationnelle concernant leur pérennité. Car aucun argument logique ne permet d'exclure qu'elles n'évolueront pas.

Russell évoque plaisamment à ce propos l'induction du « poulet ». Tous les matins, la fermière tend sa main remplie de jolis grains de blé au poulet. Le poulet finit donc par établir un lien nécessaire entre la main de la fermière et la nourriture qu'il affectionne. Puisque cela a été le cas, sans exception, un grand nombre de cas, il le généralise à tous les cas possibles. Il raisonne par induction. Jusqu'au jour où la fermière, avec sa main, lui tord le cou pour le consommer. L'induction n'est donc pas un raisonnement rigoureux. Elle offre éventuellement des conclusions plus ou moins probables, mais elle ne délivre jamais de certitudes.

La logique contemporaine

La logique comme toutes les sciences a connu des développements, tout particulièrement à l'époque contemporaine. Cette dernière a généralisé l'introduction de symboles quasiment de type algébrique afin de représenter des opérations logiques. Par exemple l'opération de la pensée qui réunit deux groupes - le logicien dira deux classes- comme « les Français et les anglais » sera symbolisée par le signe de l'addition, à savoir « + ». Ou bien si nous disons « les personnes qui habitent l'Angleterre et qui sont du sexe masculin », nous voulons désigner les personnes qui appartiennent à la fois à deux catégories et en conséquence nous symboliserons cette opération logique par le signe de la multiplication (x). Ces symboles permettent donc de surmonter les ambiguïtés du langage ordinaire qui utilise le même mot « et » pour deux fonctions différentes. L'interprétation de ces symboles permet d'aboutir à des lois logiques. Russell et Whitehead (XX^e siècle) élargiront encore cette symbolisation de la logique en inventant un langage logique permettant d'étudier le raisonnement déductif non seulement tel qu'il apparaît dans la pensée commune mais également dans le raisonnement mathématique. Il s'agit de ce qu'ils ont appelé la logistique.

Remarquons que la logique contemporaine a tenté de résoudre des difficultés logiques comme celles liées aux propositions dites paradoxales. Par exemple si un barbier se propose de raser tous les hommes qui ne se rasent pas eux-mêmes et seulement ceux-là, le barbier en question doit-il se raser lui-même ? Car s'il ne se rase pas, la proposition est contradictoire puisqu'il manque un homme qui ne se rase pas à savoir le barbier ; en revanche, s'il se rase, on se heurte à une nouvelle contradiction, puisque se rasant lui-même il déroge à sa prétention de ne raser que ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes. Russell a proposé en vue de résoudre ces paradoxes logiques une théorie dite des types qui consiste à établir des hiérarchies entre propositions logiques, celui qui parle ne se situant pas au même niveau logique que ceux dont il parle. Mais est-ce entièrement satisfaisant ?

2° Les mathématiques, science des formes et des nombres (L, ES, S)

L'objet des mathématiques

Nous étudions, scolairement parlant, les mathématiques pendant de longues années sans pour autant en connaître clairement leur objet, c'est-à-dire les aspects de la réalité qu'elles étudient. La physique a pour objet l'étude de la matière en mouvement ; la biologie celle des êtres vivants ; la psychologie, l'étude des comportements individuels ; la sociologie, celle des comportements sociaux, l'histoire concerne l'étude du passé humain depuis l'écriture, l'économie aborde l'étude de la production des biens et des échanges ; la logique est relative aux conditions du raisonnement correct mais qu'en est-il des mathématiques ?

Ces dernières ont pour objet l'étude de toutes les formes envisageables et de leurs propriétés, qu'elles existent ou non dans la nature, ainsi que des propriétés des nombres et des relations entretenues entre les formes et les nombres. Il s'agit donc d'une réalité dite idéale, c'est-à-dire de l'ordre de l'idée. Les formes et les nombres renvoient à une réalité en ce sens qu'ils possèdent des propriétés qui résistent à notre esprit, qui s'imposent à lui, au même titre que les lois de la nature. Dès lors que je trace un triangle sur un support quelconque, mon esprit est bien obligé de reconnaître que la somme de ses angles est égale à 180° .

La démonstration (L, ES, S, Tech.)

Nous avons eu l'occasion de rappeler que la Grèce des V^e-IV^e siècles av JC est réputée pour avoir inventé les mathématiques. Cela apparaît étonnant dans un premier temps, dans la mesure où nous savons bien que des civilisations bien antérieures à la Grèce antique possédaient des connaissances mathématiques, comme en témoigne la confection de calendriers, de cartes du ciel, sans compter leurs réalisations architecturales qui, nécessairement, mobilisaient de telles connaissances. Pourquoi alors accordons-nous ce privilège à la Grèce antique ? La raison en est simple et en même temps fondamentale : ce sont les grecs qui ont inventé la démonstration, c'est-à-dire les procédures permettant d'établir avec certitude la validité de leurs conclusions.

Jusque-là, les connaissances mathématiques étaient d'ordre empiriques, c'est-à-dire établies par essais et erreurs, par observation attentive des figures géométriques, par des mesures diverses opérées sur elles par exemple. Or, ce qui fait l'originalité d'une connaissance authentiquement mathématique, c'est précisément d'être établie par démonstration et non de manière empirique. De plus, les objets mathématiques se distinguent des réalités naturelles ou concrètes dans la mesure où ils sont des créations de l'esprit.

C'est ainsi que c'est l'esprit qui crée la définition des objets mathématiques. La définition d'un objet mathématique crée cet objet en ce sens qu'elle permet de le construire. La définition du cercle par exemple ne résulte pas d'une observation empirique attentive de cercles concrets et qui, à ce titre, ne sont qu'approximativement des cercles. La définition du cercle crée le cercle en permettant de le construire : le cercle est l'ensemble des points à égale distance d'un même point appelé centre.

De même, la démonstration est un travail du seul esprit. Démontrer une proposition revient à établir que cette proposition se ramène à des propositions plus simples antérieurement démontrées. Cependant, cette opération n'est pas purement mécanique. Les mathématiques ne se ramènent pas à des opérations purement logiques. Elles font appel à l'imagination rationnelle. Par exemple, si nous voulons démontrer quelle est la somme des angles d'un polygone quelconque, et que nous ayons déjà démontré quelle est la somme des angles d'un triangle quelconque ainsi que celle d'un cercle, il faut penser à découper ce polygone en autant de triangles qu'il n'y a de côtés, le sommet de tous ces triangles autour d'un point commun constituant un cercle à l'intérieur de ce polygone. En conséquence cette somme des angles du polygone concerné équivaudra à la somme des angles de chacun de ces triangles défalquée de la somme des angles des sommets de ces derniers, à savoir 360° .

Ainsi, cette démonstration a-t-elle bien fait appel à des propositions déjà démontrées et à l'imagination rationnelle afin de mettre en évidence les propositions antérieures susceptibles d'être utilisées. Un bon mathématicien est un bon imaginaire, même si l'imagination requise est d'ordre strictement rationnel. Il ne suffit pas de connaître les théorèmes, à savoir la formulation des démonstrations déjà réalisées, faut-il encore être en mesure de les utiliser de manière pertinente. Or, il n'y a pas de règles précises pour mettre en oeuvre cette imagination. L'imagination, par essence, échappe à toute règle.

Les propositions indémontrables

Cette définition de la démonstration semble au premier abord conduire à une impasse. En effet, le recours à des propositions plus simples antérieurement démontrées suppose que ces dernières, lorsqu'elles ont été démontrées, aient fait appel elles-mêmes à des propositions encore plus simples et antérieurement démontrées et ainsi de suite. Doit-on remonter ainsi à l'infini ? Evidemment non. Aristote nous dirait qu'il faut bien s'arrêter.

En d'autres termes, le processus de démonstration suppose des points de départ non précédés de propositions plus simples et qui, par conséquent, sont non démontrables. Ces points de départ sont constitués de définitions et de postulats, c'est-à-dire, concernant ces derniers, de propositions tenues pour vraies alors même qu'elles ne sont pas démontrables. C'est ainsi qu'Euclide a dévoilé l'ensemble des cinq postulats permettant d'engendrer toutes les figures géométriques qui nous sont familières, que ce soit dans la nature telle que nous la percevons avec nos sens ou que ce soit les objets fabriqués. Il résulte de cela un paradoxe, à savoir que les mathématiques sont la science de la démonstration ayant pour points de départ des propositions indémontrables.

Mais revenons sur ces postulats et plus particulièrement sur le cinquième, qui est le plus connu. Il affirme que par un point pris hors d'une droite, on ne peut mener qu'une seule parallèle à cette droite. Ce postulat, à défaut d'être une proposition démontrable, semblait être évident. La géométrie qui en découlait correspondait aux réalités naturelles et culturelles connues et, à ce titre, semblait frappée au coin du bon sens. Pourtant, pendant vingt-cinq

siècles, les mathématiciens se sont efforcés de démontrer les postulats d'Euclide, et par là même d'établir qu'ils n'étaient pas des postulats mais de simples propositions au même titre que les autres.

C'est ainsi que dans la première moitié du XIX^e siècle, deux mathématiciens, un allemand, Riemann et un russe, Lobatchevski, ont tenté de démontrer par l'absurde ce fameux cinquième postulat d'Euclide. Leur tentative de démonstration consistait à remplacer le cinquième postulat d'Euclide par une proposition au premier abord absurde afin que si le système de postulats ainsi remanié s'avérait stérile, incapable d'engendrer les formes géométriques, il serait possible ainsi d'établir indirectement la validité de ce cinquième postulat.

Quelles étaient ces propositions apparemment absurdes ? Riemann substitue au postulat d'Euclide le postulat suivant : par un point pris hors d'une droite, on ne peut mener aucune parallèle à cette droite ; Lobatchevski, pour sa part pose le postulat suivant : par un point pris hors d'une droite on peut mener une infinité de parallèles à cette droite. Qu'en résulta-t-il ? A la grande surprise de leurs initiateurs, ils constatèrent que cela conduisait à engendrer des systèmes géométriques nouveaux et jusque là inconnus, puisque pendant vingt-cinq siècles les mathématiciens étaient persuadés que la seule géométrie envisageable était celle d'Euclide.

Il s'agissait donc d'une véritable révolution mathématique. Riemann et Lobatchevski venaient d'inventer ou de découvrir des formes nouvelles, inconnues d'ailleurs dans la nature à cette époque. Cela entraînait un bouleversement dans nos conceptions des mathématiques, c'est-à-dire dans notre manière de les appréhender. Quelles étaient les conséquences à tirer de ces découvertes ?

En premier lieu, ils venaient d'établir qu'il n'existait pas, comme on le croyait jusque là, une seule géométrie possible, mais plusieurs. La géométrie d'Euclide et les formes qu'elle traitait n'était plus une géométrie exclusive et naturelle, mais un système géométrique parmi d'autres. De même, le 5^e postulat d'Euclide perdait-il son statut de vérité d'évidence à défaut d'être établi par démonstration, puisque les postulats de substitution de Riemann et Lobatchevski s'avéraient non évidents et même apparemment absurdes aux yeux du bon sens tout en étant féconds et opérationnels.

En conséquence, les mathématiciens furent obligés de considérer que les propositions de départ d'un système mathématique n'avaient pas besoin d'être apparemment évidentes et qu'ils suffisaient qu'elles soient fécondes. Ces points de départ se réduisaient à de simples conventions, de simples accords de départ, à condition bien évidemment que ces conventions permettent d'engendrer des formes nouvelles. On changea donc de vocabulaire pour marquer cette évolution dans la conception des mathématiques et on appela « axiomes » ces premières propositions indémontrables et purement conventionnelles.

Les relations entre les mathématiques et la nature

En troisième lieu, il importe peu que ces nouveaux systèmes géométriques proposent des formes inconnues dans la nature. Car n'oublions pas que les mathématiques sont notamment la science de toutes les formes possibles, réelles ou construites par l'esprit humain. Les mathématiques n'ont pas pour objet de nous apprendre quelque chose sur la réalité naturelle. A ce titre, elles sont également une science formelle, une science où l'esprit reste seul avec

lui-même afin d'établir la validité de ses conclusions par le biais de la démonstration et en vue d'engendrer une infinité potentielle de formes possibles.

Certes, précisément parce que les mathématiques peuvent engendrer une infinité potentielle de formes possibles, certaines des formes en question se retrouvent nécessairement au sein de la nature. C'est le cas des formes euclidiennes mais ce sera également le cas des formes de la géométrie de Riemann. En effet, Einstein, en 1905, lorsqu'il voudra emprunter un langage mathématique afin de mettre en forme sa fameuse théorie de la relativité se verra amené à avoir recours à la géométrie de Riemann.

En effet, même si ce sont de simples images pour aider la compréhension, il faut se représenter les formes géométriques de Riemann sur une sphère. Dans le cadre de cette géométrie, il n'y a que des formes courbes. Un triangle comporte trois courbes et en conséquence d'ailleurs la somme de ses angles est supérieure à 180° . Or, la physique de la relativité met en évidence que toute masse crée une courbe dans l'espace et de ce fait cette physique ne connaît que des courbes dans l'espace qu'elle étudie. On comprend dès lors en quoi les formes géométriques de Riemann se voyaient particulièrement adaptées pour fournir à la physique de la relativité les formes mathématiques adéquates.

Certes, jusqu'à ce jour les formes géométriques de Lobatchevski n'ont pas trouvé de répondant dans la nature. Mais à supposer que cela n'arrive pas un jour, ces formes conservent tout leur intérêt purement mathématique. Elles constituent un réservoir de formes possibles avec leurs propriétés propres et c'est cela qui importe du point de vue mathématique. Remarquons à cet égard qu'il faut se représenter ces formes dans un espace approximativement en forme de selle de cheval. Dans le cadre de cet espace, la somme des angles d'un triangle s'avère inférieure à 180° .

La vérité mathématique (L, ES, S, Tech.)

L'ensemble de ces considérations sur les systèmes géométriques euclidiens et non-euclidiens conduit à s'interroger sur la nature de la vérité mathématique. Certes, cette vérité mathématique est définitive, car quel que soit le système géométrique choisi, les propositions sont démonstrées. Aucune remise en cause n'est à attendre. Les générations futures apprendront, les concernant, les mêmes choses que nous.

En revanche, ces vérités ne sont plus absolues ou exclusives mais relatives à un système mathématique donné, à un ensemble d'axiomes, bref à ce qu'on appelle en conséquence une axiomatique. La somme des angles d'un triangle est-elle égale, supérieure ou inférieure à 180° ? Tout dépend de l'axiomatique choisie. Aucune de ces trois propositions n'est vraie ou fausse dans l'absolu. Chacune d'entre elles n'a de sens que dans le cadre d'une axiomatique bien déterminée et des formes que chacune de ces dernières engendrent.

La relativité de la vérité mathématique est bien mise en évidence par cette question toute simple : la partie est-elle plus petite que le tout ? Le bon sens répond aussitôt que oui et s'étonne de l'incongruité d'une telle question. Pourtant cela n'est vrai que dans le cadre d'ensembles finis d'éléments comme peut l'être notre corps par exemple. Dans ce cadre, il va de soi que notre nez est plus petit que l'ensemble de notre corps. Mais cela n'est plus vrai dans le cadre d'ensembles infinis. Par exemple l'ensemble des nombres pairs ou impairs, qui sont deux ensembles infinis, sont chacun équivalent à l'ensemble des nombres entiers, puisqu'on peut faire correspondre terme à terme à chaque nombre entier un nombre pair ou un

nombre impair. Pourtant, le bon sens ainsi que la rigueur mathématique nous disent que les nombres pairs ou impairs font partie des nombres entiers. Ainsi, pour les ensembles infinis, la partie est-elle équivalente au tout.

Enfin, en dernier lieu, la vérité mathématique est formelle. Derrière les formes et les nombres que les mathématiques manipulent, nul ne sait à quoi cela correspond en termes de réalité naturelle ou concrète ou même si ces réalités existent. Cela n'a aucune importance. La validité des propositions mathématiques est totalement indépendante de leur relation éventuelle avec des réalités naturelles quelconques. Il suffit que l'esprit soit en accord avec lui-même, que ces propositions, tirées de son sein, s'avèrent démontrées.

Les fondements des mathématiques

Mais puisqu'il existe une pluralité d'axiomatiques possibles découlant de conventions de départ, il convient de se demander pourquoi certaines conventions s'avèrent fécondes, opératoires et d'autres non. Bref, quelles sont les justifications ou les fondements possibles de ces différentes conventions ? Poser cette question revient à s'interroger sur les fondements mêmes des mathématiques.

Cette question est d'autant plus légitime que les axiomatiques géométriques ne sont pas étrangères les unes aux autres. La géométrie d'Euclide est en fin de compte un cas particulier de la géométrie de Riemann. En effet, la géométrie d'Euclide est une géométrie qui ne connaît, pour l'essentiel, que des droites. Or, une droite n'est jamais qu'une courbe limite. Ainsi la géométrie d'Euclide n'est-elle que le cas limite de la géométrie de Riemann.

De même, la géométrie d'Euclide peut-elle être considérée, à certains égards, comme un cas particulier de la géométrie de Lobatchevski. En effet, Euclide considère que par un point pris hors d'une droite on ne peut mener qu'une seule parallèle à cette droite. Or, qu'est-ce qu'une parallèle ? C'est une sécante, mais à l'infini, ce qui signifie qu'elle ne coupe jamais la droite dont elle est la parallèle. Mais je peux tracer une sécante OA à la droite xy et considérer par convention que le point A est l'infini. Je peux ainsi tracer une infinité de sécantes à xy et tenir pour chacune des sécantes en question le même raisonnement que pour la sécante OA. Nous comprenons dès lors que par un point pris hors d'une droite on puisse mener une infinité de parallèles à cette droite, à savoir une infinité de sécantes à l'infini à cette droite. Quelle est alors la différence entre la géométrie d'Euclide et celle de Lobatchevski ? C'est tout simplement qu'Euclide, sans le savoir ni le vouloir, a postulé que l'infinité des parallèles à une droite n'en formait qu'une seule. Sa géométrie comporte donc une convention implicite supplémentaire par rapport à celle de Lobatchevski.

Mais ces relations qu'il est possible d'établir entre ces différentes géométries ne résout évidemment pas la question de savoir pourquoi telle ou telle convention est ou non opératoire. Ce questionnement à propos du fondement des mathématiques est à vrai dire double : ces justifications ultimes existent-elles ? Si elles existent, tiennent-elles à la nature de notre esprit ou bien sont-elles objectives, c'est-à-dire correspondent-elles à des exigences qui sont au fondement de toute forme possible, de toute réalité envisageable en conséquence, puisque une réalité quelconque incarne une forme particulière ?

II Les sciences de la nature ou les sciences exactes (L)

1° La naissance de la science expérimentale (L)

Les mathématiques sont-elles le langage de la nature ?

Notre époque est caractérisée par un développement considérable de la science et des techniques. Nous venons de voir que la Grèce du V^e siècle av JC était considérée à bon droit comme la civilisation qui a inventé les mathématiques, c'est-à-dire non la culture qui a utilisé la première des connaissances mathématiques mais celle qui en a dévoilé l'essence véritable, à savoir le caractère démonstratif des propositions avancées. Il est possible de tenir une argumentation comparable à propos des sciences de la nature. Ces dernières ont bien entendu toujours plus ou moins existé au sein des grandes civilisations que l'humanité a connues. Mais la science véritable est née au XVII^e siècle et cette naissance est associée aux noms de grands physiciens comme Galilée, Kepler ou Huygens.

Que s'est-il donc passé de si important à cette époque et qui nous autorise à lui accorder cet éminent privilège ? Il s'agit d'abord d'une véritable révolution culturelle. Jusque-là en effet, les sciences de la nature et les mathématiques constituaient deux branches du savoir qui s'ignoraient pratiquement, excepté en vue d'assurer des mesures élémentaires. Les sciences de la nature étaient considérées comme des sciences concrètes et les mathématiques comme des sciences abstraites, sans réel rapport entre elles. Cette tradition remonte à Aristote car Platon avait eu l'intuition que le monde était structuré mathématiquement, influencé en cela par les pythagoriciens.

Or, au XVII^e siècle, la jonction entre ces deux branches du savoir est établie pour la première fois. Les mathématiques sont considérées comme le langage des sciences de la nature et ce dans la mesure où les intellectuels de cette époque pensent que le réel lui-même est structuré mathématiquement. En somme les mathématiques ne servent plus uniquement en vue d'effectuer des mesures empiriques mais proposent des formes au sein desquelles les phénomènes de la nature semblent se couler. Ce n'est que plus tard, à partir de Kant et du XVIII^e siècle que l'on se demandera s'il s'agit véritablement du langage de la nature elle-même ou seulement de notre manière humaine d'interpréter cette dernière.

C'est ce que Lévy-Leblond (XX^e siècle) rapporte parfaitement dans « Penser les mathématiques » : Galilée: « *La philosophie est écrite dans ce livre perpétuellement ouvert devant nos yeux (je veux dire : l'Univers), mais on ne peut le comprendre si l'on n'apprend pas d'abord à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles, et d'autres figures géométriques sans l'intermédiaire desquelles il est humainement impossible d'en comprendre un seul mot.* »

(...) *Les solutions apportées au problème des rapports entre physique et mathématiques sont diverses, mais, qu'elles proviennent de scientifiques ou de philosophes, elles reposent, dans leur écrasante majorité, surtout aujourd'hui, sur l'idée que les mathématiques constituent le langage de la physique. Au texte déjà cité de Galilée, on peut ajouter deux citations: « Toutes les lois sont tirées de l'expérience, mais, pour les énoncer, il faut une langue spéciale; le langage ordinaire est trop pauvre, il est d'ailleurs trop vague, pour exprimer des rapports si délicats, si riches et si précis. Voilà donc une première raison pour laquelle le physicien ne peut se passer des mathématiques; elles lui fournissent la seule langue qu'il puisse parler » (H. Poincaré). « Les mathématiques constituent pour ainsi dire le*

langage à l'aide duquel une question peut être posée et résolue » (W. Heisenberg). (NB: Poincaré et Heisenberg sont deux grands physiciens du XX^e siècle).

Cette conception des mathématiques comme langage de la physique peut toutefois s'interpréter de diverses façons, suivant que ce langage est pensé comme celui de la nature, que devra s'efforcer d'assimiler l'homme qui l'étudie, ou à l'inverse comme le langage de l'homme, dans lequel devront être traduits les faits de la nature pour devenir compréhensibles. La première position semble être celle de Galilée, encore qu'il soit imprudent de trop solliciter ce passage; elle est aussi celle d'Einstein : « D'après notre expérience à ce jour, nous avons le droit d'être convaincus que la nature est la réalisation de ce qu'on peut imaginer de plus simple mathématiquement. Je suis persuadé que la construction purement mathématique nous permet de trouver ces concepts et les principes les reliant entre eux, qui nous livrent la clef de la compréhension des phénomènes naturels. »

Le second point de vue est celui de Heisenberg: « Les formules mathématiques ne représentent plus la nature, mais la connaissance que nous en possédons. »

(...) Dans le cas de la chimie, de la biologie, des sciences de la Terre, etc., c'est-à-dire, en général, de « sciences exactes » autres que la physique, le rôle des mathématiques est réduit, pour l'essentiel, au calcul numérique, c'est-à-dire à la manipulation du quantitatif.

Il en va tout autrement en physique, où les mathématiques jouent un rôle profond. Il serait en effet difficile de trouver un concept physique qui ne soit indissolublement associé à un ou plusieurs concepts mathématiques.

(...) Bien entendu, un concept physique n'est pas, ne s'identifie pas, ne se réduit pas aux concepts mathématiques qu'il met en jeu; la physique ne se ramène pas à la physique mathématique. »

Ainsi, l'alliance historique entre les mathématiques et les sciences de la nature concerne-t-elle essentiellement jusqu'à aujourd'hui la physique, sans que l'on puisse savoir si les mathématiques en question sont le langage de la nature elle-même ou bien le langage de l'homme en vue d'interpréter cette nature. Quoi qu'il en soit, c'est bien cette alliance historique qui a porté sur les fonts baptismaux la science moderne, à savoir la science expérimentale et plus particulièrement la physique mathématique. N'oublions pas que la physique de la relativité n'aurait pas pu être mise en forme par Einstein sans avoir eu recours aux formes géométriques de Riemann, puisque, rappelons-le, cette géométrie des formes courbes se trouve particulièrement adaptée afin de prendre en compte les courbes de l'espace créées par une masse quelconque au sein de l'univers physique. Il n'en reste pas moins vrai que les « concepts physiques ne se réduisent pas aux concepts mathématiques mis en jeu »: dans la formule $P = mg$ où P symbolise le poids, m la masse (c'est-à-dire la quantité de matière contenue dans un corps) et g le facteur d'attraction en fonction duquel le poids d'un corps varie, ces trois concepts sont des concepts propres à la physique même s'ils établissent entre eux des relations incarnées par une équation mathématique.

La nécessité de l'expérimentation (L, Tech.)

Mais l'alliance historique entre les sciences de la nature ou plus particulièrement la physique et les mathématiques n'est pas le seul facteur décisif qui a mis un terme à la science empirique, la science antérieure au XVII^e siècle, et qui en définitive s'est révélée être un savoir préscientifique pour accéder à la science moderne, la seule qui mérite véritablement le nom de science. La seconde originalité profonde de la science moderne réside dans le rôle que joue la raison dans l'élaboration du savoir. En effet, jusqu'au XVII^e siècle, les sciences de la nature étaient pour l'essentiel des sciences d'observation. Un bon scientifique était d'abord un bon observateur, ce qui confirmait le caractère empirique de la science d'alors.

Kant remarque avec justesse que l'homme de science, face à la nature, est semblable à un juge d'instruction face aux personnes qu'il fait comparaître devant lui afin de découvrir la vérité sur une affaire. Ses questions doivent lui permettre de reconstituer les faits, de démêler les fils complexes d'une affaire judiciaire, de procéder à des expertises. De même l'homme de science doit-il à l'aide de la raison interroger la nature en faisant des hypothèses afin de rendre compte du comportement des phénomènes naturels, ces hypothèses le conduisant à mettre en place des procédures expérimentales destinées à en tester la validité. Dès lors la science moderne résulte de l'étroite collaboration entre l'activité de la raison et l'expérimentation.

Mais avant même d'étudier le mode de fonctionnement de ce rapport entre la raison et l'expérimentation, il convient de se demander pourquoi, contrairement au savoir mathématique, une expérimentation est indispensable concernant les sciences de la nature. La question semble avoir perdu de son intérêt aujourd'hui où plus personne ne semble s'en étonner, et pourtant, sur le plan philosophique elle conserve tout son intérêt. N'oublions pas que Descartes lui-même, contemporain de la naissance de la science expérimentale, est passé à côté de son époque, persuadé qu'il était que la seule raison pouvait conduire à dévoiler les lois de la nature. C'eût été le cas si ces lois s'étaient avérées entièrement rationnelles ou bien, c'est le cas, si les lois de la nature obéissent à une rationalité qui nous échappe encore, ce qui nous rend, aussi longtemps que cette ignorance perdurera, dépendant des investigations incontournables de l'expérimentation.

Hume, philosophe empiriste, pour qui toutes nos connaissances se voient issues directement ou indirectement de l'expérience, nous livre dans « Enquête sur l'entendement humain » ses analyses à propos de la nécessaire distinction entre les « vérités purement logiques » et relevant du seul esprit et les « vérités empiriques » dont relèvent notamment les lois de la nature: « *Tous les objets de la raison humaine ou de nos recherches peuvent se diviser en deux genres, à savoir les relations d'idées et les faits. Du premier genre sont les sciences de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique et, en bref, toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine. Le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés, cette proposition exprime une relation entre ces figures. Trois fois cinq est égal à la moitié de trente exprime une relation entre ces nombres. Les propositions de ce genre, on peut les découvrir par la seule opération de la pensée, sans dépendre de rien de ce qui existe dans l'univers. Même s'il n'y avait jamais eu de cercle ou de triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide conserveraient pour toujours leur certitude et leur évidence.*

Les faits, qui sont les seconds objets de la raison humaine, on ne les établit pas de la même manière; et l'évidence de leur vérité, aussi grande qu'elle soit, n'est pas d'une nature semblable à la précédente. Le contraire d'un fait quelconque est toujours possible, car il n'implique pas contradiction et l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il concordait pleinement avec la réalité. Le soleil ne se lèvera pas demain, cette proposition n'est pas moins intelligible et elle n'implique pas plus la contradiction que l'affirmation: il se lèvera. Nous tenterions donc en vain d'en démontrer la fausseté. Si elle était démonstrativement fausse, elle impliquerait contradiction et l'esprit ne pourrait jamais la concevoir distinctement. »

Les sciences de la nature étudient des « faits » et non de simples « relations d'idées » pour reprendre la distinction de Hume. Les "lois" qui gouvernent ces faits doivent donc être considérés comme contingentes, c'est-à-dire ne se déduisant pas d'une nécessité logique ou purement rationnelle. Cela ne signifie pas qu'elles sont contingentes dans l'absolu. Cette conclusion est peut-être due aux limites actuelles ou définitives de notre raison. Toujours est-il que nous sommes bien contraints en conséquence d'avoir recours à l'expérimentation afin de

contrôler si la nature se comporte ou non en fonction des hypothèses avancées par la raison. Notons au passage que nous parlons d'expérimentation et non d'expérience. Car l'expérience est relative à notre vécu quotidien, à nos savoir-faire pratiques, alors que l'expérimentation suppose l'intervention constante de la raison et l'utilisation du langage mathématique, sans compter l'utilisation d'instruments qui incarnent à leur manière le savoir antérieur, (c'est ainsi qu'un simple thermomètre matérialise le savoir antérieur à propos de la dilatation du mercure) comme nous nous proposons maintenant de l'établir.

Le rôle central de la raison (L, Tech.)

La raison en effet joue un rôle essentiel dans l'élaboration du savoir scientifique et ce, de bout en bout du processus nécessaire pour y parvenir. Prenons appui, afin de montrer la pertinence de cette affirmation, sur l'exemple de la découverte de la pression atmosphérique par Torricelli au XVII^e siècle. Au point de départ de la recherche il y a le constat de ce que Bachelard (XX^e siècle) appelle un « un fait polémique », c'est-à-dire un fait qui entre en guerre ou qui dément les croyances en cours ou bien le savoir jusque-là établi. Le « fait polémique » en question était le suivant : on constate que dans les pompes à eau, l'eau ne monte pas au-delà de 10, 66m à une époque où on considère comme acquis que la nature a horreur du vide. D'où cela peut-il bien provenir?

Torricelli invente alors l'hypothèse suivante: cela est peut-être dû à une « pression atmosphérique », cette dernière équilibrant le poids de l'eau et l'empêchant ainsi de monter plus haut. Cette hypothèse, pour être avancée, suppose que l'on connaisse déjà le poids de l'eau ainsi que la composition probable de l'air et son poids. L'hypothèse est donc une explication anticipée et éventuelle du fonctionnement de la nature. Il convient de se donner les moyens de vérifier sa validité. Pour cela, l'imagination rationnelle doit inventer un dispositif expérimental. Celui de Torricelli est simple: on prend une cuve que l'on remplit de mercure; on renverse dans cette cuve un tube de un mètre rempli de mercure; remarquons en passant que Torricelli a choisi le mercure dans la mesure où il s'agit d'un liquide très lourd et où en conséquence il peut se permettre de n'utiliser qu'un tube de un mètre de haut et non de 10, 66m s'il avait eu recours à de l'eau comme c'est le cas dans les pompes à eau ; Torricelli prévoit alors, par le calcul, que le mercure du tube va s'écouler dans la cuve et va descendre de niveau pour se stabiliser à 76 cm, tout au moins au niveau de la mer; en effet, le calcul de l'hypothétique pression atmosphérique qui agit sur la cuve le conduit à prévoir un équilibre entre cette dernière et le poids de la colonne de mercure stabilisée à 76 cm dans le tube.

Bien entendu, il est nécessaire, qu'au calcul d'erreur près, le mercure se stabilise à la hauteur prévue par l'hypothèse, à savoir 76cm. Car s'il y avait eu un écart, même très minime par rapport aux prévisions, cela aurait signifié que ce n'était pas l'air qui faisait pression sur le mercure et il aurait été nécessaire d'inventer une autre hypothèse. Nous comprenons maintenant pourquoi on peut parler de « sciences exactes » car l'expérimentation doit confirmer très exactement les prévisions de l'hypothèse.

Ainsi, il est possible d'affirmer que la raison a inventé la pression atmosphérique avant même d'avoir pu la vérifier. La découverte de la pression atmosphérique ne résulte pas d'une observation attentive de la nature mais d'une invention de la raison. Un autre exemple classique et spectaculaire est celui de la prévision de l'existence de la planète Neptune par l'astronome Le Verrier au XIX^e siècle alors même que l'humanité ne disposait pas encore des moyens d'observation lui permettant de confirmer cette hypothèse, puisqu'il a fallu attendre près de vingt ans après que Le Verrier ait avancé son hypothèse pour qu'à l'aide d'une lunette

astronomique plus performante découverte entre temps, il soit enfin possible de l'observer de manière incontestable et de confirmer cette hypothèse. Neptune a donc été « inventée » avant d'être observée. Ou plus précisément Neptune a été confirmée par la démarche rationnelle, puisque celle-ci avait bien déjà été observée par hasard et celui qui avait fait cette observation, faute d'instruments suffisamment performants, avait conclu à une erreur d'observation.

En effet, Le Verrier connaissait les lois dites de Kepler qui avaient établi au XVII^e siècle le mode de rotation des planètes autour du Soleil. Or, en observant le ciel et en opérant des calculs en fonction de ces fameuses lois de Kepler, Le Verrier établit que la planète Uranus ne semble pas obéir à ces lois. Cette situation appelle plusieurs remarques: en premier lieu, l'observation de Le Verrier est dite « armée », c'est-à-dire rendue possible par la connaissance du savoir antérieur et par la possession d'instruments, c'est-à-dire de moyens d'observation.

En second lieu, elle permet de préciser comment les chercheurs réagissent dans une telle situation. En effet, Le Verrier suppose d'abord que le savoir acquis, en l'occurrence les lois de Kepler, sont exactes. Il invente donc dans un premier temps une hypothèse qui préserve l'exactitude de ces lois. Il est donc amené à inventer une planète inconnue qu'il appelle Neptune, dont il calcule les paramètres physiques, volume, poids, dimensions, distance par rapport à Uranus, de telle sorte que la force d'attraction exercée par cette planète inconnue soit telle qu'Uranus observe bien les lois de Kepler. Ce n'est que dans un second temps, face au démenti éventuel de l'observation, qu'il eût été amené à remettre en cause les lois de Kepler.

C'est d'ailleurs ce qui s'est produit à propos des écarts de la planète Mercure, planète la plus proche du Soleil, par rapport aux lois de Kepler. Fort de son succès concernant la découverte de Neptune, Le Verrier invente à nouveau une nouvelle planète qu'il appelle Vulcain. Mais cette dernière n'a jamais pu être observée et pour cause puisque ces errances de Mercure étaient dues à l'importance de l'attraction gravitationnelle du soleil et que seule la théorie de la relativité d'Einstein au début du XX^e siècle permettra de rendre compte de ce fait. L'intérêt de cet échec résidait dans le fait qu'il montrait les limites du savoir établi de l'époque et qu'il annonçait en conséquence la nécessité de nouvelles théories.

Toujours est-il que la totalité du savoir de la physique contemporaine est de nature rationnelle ou de nature hypothético-déductive. Cela signifie qu'à partir d'hypothèses inventées rationnellement en vue de résoudre des « faits polémiques » le chercheur déduit et donc invente des faits possibles dont il convient de vérifier l'existence effective dans la nature. En d'autres termes, les faits ne sont pas découverts par une observation initiale de la nature, mais on doit aller les chercher en fonction des hypothèses avancées. Cependant les faits possibles découlent le plus souvent d'un ensemble d'hypothèses qu'on appelle "théorie", comme la théorie de la relativité, et à partir de laquelle on déduit toutes les possibilités induites par cette théorie. C'est ainsi que les antiparticules (particule dont la charge électrique est symétrique de celle des particules, l'antiproton se voyant affecté d'une charge négative alors que le proton possède une charge positive), les trous noirs (appelés ainsi car ils ne diffusent aucune lumière, résultant d'anciennes étoiles qui se sont effondrées sur elles-mêmes et ont atteint une densité telle qu'aucune lumière ne peut s'en échapper), l'expansion de l'univers ou le fait que notre univers accroît progressivement l'espace occupé depuis ses origines hypothétiques, s'avèrent quelques exemples spectaculaires déduits de la théorie de la relativité et qu'il a fallu chercher afin d'en vérifier l'authenticité. A ce titre, on dit qu'une théorie est heuristique, d'un verbe grec qui veut dire « découvrir » dans la mesure précisément où elle permet de conduire des investigations dévoilant de nouveaux faits.

2° Les « obstacles épistémologiques »

Nous venons d'examiner en quoi consiste la démarche expérimentale et quelles sont les révolutions culturelles qui ont permis à la science rationnelle de naître et de se développer. Il ne faudrait pas s'imaginer cependant que l'activité scientifique est à l'abri des préjugés et des idéologies de son temps et surtout que cet état d'esprit est naturel chez tout un chacun. Il existe de multiples obstacles à la découverte et au développement du savoir scientifique, obstacles que Bachelard (XX^e siècle) qualifie « d'épistémologiques », l'épistémologie étant dérivée du terme grec « épistémé » qui signifie connaissance. L'épistémologie est une réflexion critique sur les méthodes scientifiques, sur les possibilités et les limites de la science. C'est en fait la philosophie des sciences. Les « obstacles épistémologiques » doivent donc être entendus comme les obstacles à l'activité scientifique en général.

Le premier obstacle : la confiance accordée aux sens

Le premier obstacle consiste à faire confiance de manière aveugle dans les organes des sens et à la perception en général. Pourtant, les exemples ne manquent pas qui apportent de cinglants démentis à cette croyance. Si je crois ce que je vois, il est clair que le soleil levant ou couchant se situe au bout du chemin. De même, je croirai que c'est le soleil qui tourne autour de la terre et non l'inverse car le Soleil se déplace dans le ciel du matin au soir alors que nous avons l'impression que la Terre est immobile. D'ailleurs, Ptolémée (II^e siècle) a-t-il pu développer des connaissances astronomiques cohérentes sur la base de cette conviction, en permettant de confectionner des cartes du ciel exactes et qui servaient utilement à tous les navigateurs. Ce préjugé a traversé les siècles alors que dès le III^e siècle av JC, Aristarque de Samos avait émis l'hypothèse et d'ailleurs établi à l'aide d'expériences simples, la rotation de la Terre sur elle-même et autour du Soleil. Arrêtons-nous à un dernier exemple : dans le désert, je peux être victime de mirages, avoir l'impression de percevoir plusieurs images de la même réalité, cela étant dû à des phénomènes optiques liés à la température différente de couches d'air superposées. Certes, les contemporains connaissent ces phénomènes et ne se laissent plus tromper.

Mais il n'en va pas de même pour d'autres phénomènes très banals comme la croyance spontanée que la couleur du vêtement que je perçois se situe sur ce vêtement et le caractérise. Or, cette couleur se situe dans mon œil. Pour saisir la pertinence du propos il est possible d'effectuer cette expérience simple : si je place la pointe d'un compas sur ma main, je ressentirai une légère sensation de piqûre. Il ne viendra à l'idée de personne que la sensation de piqûre est sur le compas. Pourtant, c'est, très exactement, ce que nous disons lorsque nous affirmons que la couleur est sur le vêtement, c'est-à-dire sur l'émetteur de la sensation et non sur le récepteur. Certes, l'émetteur, que ce soit le vêtement concerné ou le compas, joue un rôle. Si à la place du compas j'avais exercé une pression sur la main avec un objet à bout rond, je n'aurais pas eu de sensation de piqûre. De même, si j'avais appliqué mon compas sur la peau épaisse d'un rhinocéros, ce dernier n'aurait rien senti. Bref, la sensation est largement fonction des capacités de réception des organes des sens.

D'une manière générale nous avons tendance à oublier que notre perception est non seulement tributaire de notre savoir, de nos croyances, de nos états d'âme mais aussi de notre histoire et de nos habitudes. N'oublions pas que la perception de la profondeur par exemple et le résultat d'une construction. L'aveugle-né qui recouvre la vue perçoit tout sur le même plan. Il lui faudra du temps, pour que son cerveau synthétise les différentes informations provenant

de la vue, du toucher, du mouvement de son corps en permettant immédiatement la perception de la profondeur.

De manière plus élaborée, nous venons de voir en quoi la connaissance scientifique n'était pas d'abord ni même essentiellement un affaire de perception, tant il est vrai que les faits que nous sommes à même de percevoir sont extrêmement limités et relatifs à ce qui est indispensable pour la vie pratique et pour l'adaptation à l'environnement. Bref, les organes des sens sont utiles à la vie ; l'erreur commence lorsque l'on veut les utiliser en vue de connaître le réel.

L'obstacle du bon sens

La perception habituelle peut nous conduire à des erreurs d'appréciation, à des conclusions erronées mais également la confiance que nous faisons spontanément dans le bon sens. C'est ainsi que le bon sens a empêché la découverte du principe même du mouvement pendant vingt-cinq siècles, alors même que ce principe est un des piliers de la science physique puisque celle-ci se définit précisément comme la science de la matière en mouvement.

Quel est ce principe ? Il s'agit du principe dit d'inertie. Pour en saisir le sens, imaginons une expérience simple : voici une voiture qui tombe en panne ; plusieurs personnes dévouées se proposent pour la pousser ; la route est plate ; malgré cela, la voiture ne redémarre pas ; fatiguées par leurs efforts, les personnes en question lâchent prise et la voiture continue quelques secondes à peine à rouler puis s'arrête. Pourquoi s'arrête-t-elle ? Le bon sens, avec Aristote d'ailleurs, répondra que c'est tout simplement parce que l'on s'est arrêté de la pousser. Or, c'est faux.

En effet, si la voiture ne continue pas à rouler alors qu'on s'est arrêté de la pousser c'est à cause des forces de frottement des roues sur la route et sur les essieux. Ces forces de frottement sont la source de l'« inertie » du véhicule. Sans ces forces de frottement, la voiture prolongerait indéfiniment son mouvement. Galilée a imaginé, afin d'établir ce principe, un dispositif expérimental appelé « le plan incliné » sur lequel il fait rouler des billes d'acier de telle sorte que les forces de frottement soient quasiment neutralisées. Bref, afin de comprendre ce qui se passe dans la réalité, Galilée a dû inventer une situation artificielle qui ne se produit jamais dans la nature, à savoir une situation où il n'y a plus quasiment de forces de frottement. Le bon sens est bien loin. Mais la rigueur de cette expérimentation, allant à l'encontre du bon sens, a permis d'établir une des lois les plus importantes pour la science physique.

De même encore, des raisonnements cohérents, rigoureux, élaborés, mais coupés d'une expérimentation ont toutes les chances d'aboutir à des conclusions fausses. Ptolémée, que nous avons déjà cité à propos de la conception soutenant que le Soleil tournait autour de la Terre, défendait logiquement l'idée selon laquelle la Terre était immobile et qu'elle ne pouvait pas tourner sur elle-même, car si c'était le cas, tous les êtres se trouvant à sa surface en auraient été expulsés depuis longtemps à cause de la force centrifuge entraînée par ce mouvement de rotation de la Terre. Il prenait une toupie pour en faire la démonstration. Or, ce raisonnement plein de bon sens a été démenti par Huygens au XVII^e siècle lorsqu'on a pu mesurer le rayon de la Terre. Ce rayon est tellement important par rapport aux êtres qui évoluent sur cette dernière que la force centrifuge en question s'avère quasiment nulle. En effet, elle se calcule selon la formule V^2 / R ou V est la vitesse du mobile ou de l'être en question et R le rayon de la terre.

L'obstacle du préjugé idéologique

Mais il y a encore des obstacles plus graves à la découverte du savoir scientifique. Car contrairement à la croyance commune en la matière, les hommes de science, même les plus illustres d'entre eux, ne sont pas ces esprits froids, désincarnés, neutres, à l'abri d'influences idéologiques diverses. Galilée lui-même, victime des intellectuels et des clercs de son temps à propos de sa conception héliocentrique du monde (c'est-à-dire selon laquelle c'est la Terre qui tourne autour du Soleil) a refusé l'hypothèse des orbites elliptiques des planètes autour du Soleil, établie après maints tâtonnements par Kepler, au motif que le monde étant oeuvre divine et que le cercle étant une figure parfaite, tous ses points se situant à égale distance de son centre, les fameuses orbites ne pouvaient être, selon lui, que circulaires.

Au XX^e siècle, un autre monument de la science, à savoir Einstein, n'a-t-il pas refusé l'hypothèse de l'univers en expansion, possibilité qui découlait de ses propres équations de la théorie de la relativité, allant jusqu'à introduire des paramètres supplémentaires et non vérifiés dans cette théorie afin de rendre impossible cette hypothèse de l'expansion ? Ne rejoignait-il pas ce faisant le cosmologiste Hoyle, qui refusait la théorie dite du « Big Bang » (expression inventée par ce dernier et par dérision) selon laquelle l'univers actuel a pour origine l'explosion d'un noyau initial, explosion se prolongeant par une expansion de cet univers et se terminant éventuellement par un processus de contraction, sous prétexte que ces hypothèses s'avéraient selon lui trop proches des textes bibliques, (« Les étoiles tomberont du ciel » dans l'Apocalypse) oubliant ou ignorant par la même occasion que ces textes sont mythiques et ne prétendent pas à ce titre expliquer et décrire ce qui s'est passé ou ce qui se passera réellement ? Einstein encore n'admettait pas les conclusions de la théorie des quanta ou si l'on préfère de la microphysique qui proclamait des formes d'indéterminisme dans les lois physiques à ce niveau de la réalité sous prétexte que « Dieu ne joue pas aux dés avec le monde ».

Cette influence de l'idéologie conduit parfois des savants à aller jusqu'à falsifier leurs expériences, délibérément ou au mieux inconsciemment afin de voir validées leurs hypothèses de départ, c'est-à-dire en l'occurrence leurs convictions profondes. Nous avons eu l'occasion d'évoquer ce généticien britannique, Cyril Burt qui, convaincu de l'influence prédominante de l'hérédité à propos de la transmission de l'intelligence, avait agi de la sorte. De même, le savant soviétique Lyssenko, afin d'établir le rôle prédominant du milieu et donc des vertus des thèses révolutionnaires qui étaient les siennes, soutenait contre toute preuve expérimentale, que les caractères acquis pendant la vie d'un être se transmettaient à sa progéniture.

La résistance aux nouveaux paradigmes

De manière plus noble, sans qu'il y ait ici tricherie ou intention de refuser par principe toute idée nouvelle établie légitimement c'est-à-dire expérimentalement, il faut bien avoir conscience que les théories scientifiques dominantes d'une époque s'inscrivent ou constituent une conception du monde que l'épistémologue Kuhn (XX^e siècle) désigne par le terme de modèle ou de paradigme. Par exemple la physique classique, celle développée par Newton (XIX^e siècle) supposait que la matière était distincte de l'énergie ou de la lumière ; que matière et énergie se déployaient au sein d'un espace indépendant d'eux et évoluaient dans un temps également indépendant de ces réalités et de l'espace. Or, la physique du XX^e siècle, avec Einstein notamment, conduit à concevoir ou à s'inscrire au sein d'un nouveau paradigme où matière et énergie sont deux aspects d'une même réalité (Pensons à la formule $E = Mc^2$ où E symbolise l'énergie, M la masse et c la vitesse de la lumière), la matière et l'énergie étant

elles-mêmes des déterminations de l'espace-temps, réalité où le temps est en quelque sorte la quatrième dimension de l'espace, espace et temps variant l'un par rapport à l'autre. Ainsi, matière, énergie, espace, temps ne constituent-ils qu'une seule et même réalité.

Ce changement de paradigme marque véritablement une révolution et par là même est le témoignage d'un véritable progrès scientifique, c'est-à-dire un progrès qualitatif. Le progrès quantitatif ou la simple accumulation des connaissances se manifeste lorsque les chercheurs tirent progressivement toutes les conséquences d'un paradigme donné. Mais en même temps le passage d'un paradigme à un autre n'est pas sans entraîner de fortes résistances dans la communauté scientifique, très attachée aux connaissances acquises et au cadre général à l'intérieur duquel elles se déploient. Les théories physiques révolutionnaires d'Einstein ont eu bien du mal à s'imposer dans un premier temps. Tel est sans doute l'obstacle épistémologique le plus délicat à surmonter.

Les opinions n'ont pas droit de cité dans les sciences

Pour conclure ces réflexions à propos des « obstacles épistémologiques » prenons connaissance avec attention de ce que dit Bachelard dans « La formation de l'esprit scientifique » : « La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal, elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. Il ne suffirait pas, par exemple, de la rectifier sur des points particuliers en maintenant, comme une sorte de morale provisoire, une connaissance vulgaire provisoire. L'esprit scientifique nous interdit une opinion sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement. Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on en dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit. »

Les « opinions » correspondent à tous les préjugés que nous venons d'analyser, du plus banal, comme faire confiance à ses organes des sens, jusqu'au au moins banal, comme résister à un changement possible de paradigme. Ces « opinions » traduisent bien « des besoins en connaissances » : besoin de se raccrocher à des convictions qui façonnent nos conceptions du monde et qui finissent par se donner le statut de l'évidence. Comme nous pouvons le constater les besoins sont l'ennemi de l'esprit scientifique comme ils l'étaient de la création artistique comme ils le sont bien évidemment de l'étonnement philosophique. Le génie scientifique appartient à celui qui est capable de dépasser ces préjugés, ces fausses certitudes, de faire éclater les frontières du savoir acquis, d'élaborer de nouvelles questions qui conduiront à de nouvelles réponses, réponses qui dévoileront des aspects inconnus du réel que nous explorons. Cette démarche exige de ne pas se contenter de ce qui est, de construire, c'est-à-dire d'imaginer rationnellement, un monde théorique nouveau. De ce point de vue, il ne saurait y avoir de « connaissances vulgaires provisoires » en attendant des vérités plus élaborées, comme Descartes nous le proposait concernant la morale. Car la morale concernait l'action et l'action ne peut pas attendre qu'une vérité soit établie pour vivre. En revanche, la connaissance scientifique peut attendre. Ses conclusions doivent être d'emblée rigoureuses,

établies expérimentalement de manière incontestable. La science ne se contente pas, même provisoirement, d'« à peu près ».

3° Les limites de la vérité expérimentale (TL, STG)

Les vérités scientifiques sont provisoires

Nous avons eu l'occasion de voir que la vérité mathématique est définitive car démontrable, même si elle reste relative à une axiomatique donnée. Or, les vérités mathématiques sont établies par le seul esprit dans la mesure où le domaine des mathématiques relève comme le disait Hume, dans le texte que nous avons rapporté, « des relations d'idées ». En revanche, le domaine des sciences expérimentales relève des « faits ». L'étude de ces derniers requiert certes le recours à la raison mais aussi à l'expérimentation car jusqu'à ce jour les phénomènes de la nature et les lois qui les gouvernent semblent contingents. Si ces derniers possèdent une logique, cette logique nous échappe. Toujours est-il que cette différence de nature entre ces deux domaines d'étude que sont les mathématiques et les sciences expérimentales et les différences d'approche que cela impose doit conduire à des conceptions de la vérité dans les deux domaines en question également très différentes.

La démarche expérimentale nous éclaire sur la nature de la vérité issue de cette démarche, à savoir la vérité expérimentale. La raison, comme nous l'avons vu, intervient en tout premier lieu afin d'inventer des hypothèses qui restent dans un premier temps des explications anticipées sur le fonctionnement de la nature. Ces hypothèses ne s'imposent que lorsque les chercheurs ont imaginé un dispositif expérimental permettant de vérifier leur validité, c'est-à-dire lorsque les faits prévus par la théorie se voient confirmés. Cela suppose bien entendu qu'au-delà de l'effort d'imagination rationnel qui conduit à telle ou telle hypothèse, les chercheurs disposent de techniques suffisantes pour être en mesure précisément de les vérifier. Par exemple, on a pu vérifier, comme le prévoit la théorie de la relativité, que la masse s'accroît avec la vitesse qu'à partir du moment où les physiciens ont disposé d'un accélérateur de particules suffisamment puissant, puisque ce phénomène ne se manifeste de manière mesurable qu'à des vitesses proches de la lumière.

Ce cas de l'accroissement de la masse avec la vitesse est intéressant car il met en évidence le caractère provisoire de la vérité expérimentale. En effet, jusqu'à Einstein et la théorie de la relativité, la masse d'un corps, c'est-à-dire, rappelons-le, sa quantité de matière, était considérée comme constante. Cette constante était un des fondements les plus solides de la physique classique, celle initiée pour l'essentiel par Newton. Elle était vérifiée en tout lieu et en toute circonstance ou, plus précisément, cette vérification s'opérait pour le niveau de réalité abordé par la physique classique, c'est-à-dire pour les phénomènes évoluant à des vitesses très éloignées de celle de la lumière. Il faut attendre la théorie de la relativité et donc le début du XX^e siècle pour que cette dernière prévoie qu'à des vitesses proches de la lumière la masse s'accroît avec la vitesse de manière suffisamment sensible pour que cela ne puisse être considéré comme un facteur négligeable.

En d'autres termes, plus brutaux, la physique classique, dans l'absolu, s'avère fausse. Or, les lycéens sont bien placés pour savoir que les programmes de physique continuent de prévoir l'étude de la physique de Newton. Pourquoi cela ? En premier lieu, cette physique classique a toujours cours lorsqu'elle s'applique à des phénomènes éloignés de la vitesse de la lumière puisque dans ces cas l'accroissement de la masse d'un corps est quasiment indiscernable et s'avère donc négligeable ; en second lieu parce que les équations de la

relativité sont complexes et alourdiraient inutilement les calculs pour tous les phénomènes physiques « ordinaires ». Ce sont donc des considérations pratiques qui justifient le maintien et l'emploi de la physique classique et non des considérations théoriques, car, répétons-le, cette dernière, dans l'absolu, est fautive.

Ces considérations nous amènent donc à tirer des conclusions capitales à propos du statut de la vérité dans les sciences de la nature. Les hypothèses ou les théories, c'est-à-dire l'ensemble des hypothèses rendant compte des faits d'un secteur donné de la réalité physique, n'ont de sens et de validité que par rapport à un savoir en place, aux moyens expérimentaux mis en œuvre et non dans l'absolu. Les vérités expérimentales sont donc provisoires. Il ne s'agit pas là d'un jugement péjoratif porté sur l'activité scientifique car c'est précisément ce caractère provisoire des théories qui permet au savoir scientifique de ne pas être figé et de progresser.

C'est ainsi que Karl Popper, un des plus importants épistémologues du XX^e siècle, dans « L'Univers irrésolu, Plaidoyer pour l'indéterminisme » décrit les théories physiques de la manière suivante : « *Je conçois les théories scientifiques comme autant d'inventions humaines – comme des filets créés par nous et destinés à capturer le monde. Elles diffèrent, certes, des inventions des poètes, et même des inventions des techniciens. Une théorie n'est pas seulement un instrument. Ce que nous cherchons c'est la vérité : nous testons nos théories afin d'éliminer celles qui ne sont pas vraies. C'est ainsi que nous parvenons à améliorer nos théories- même en tant qu'instruments : en créant des filets qui sont de mieux en mieux adaptés à la tâche d'attraper nos poissons, à savoir le monde réel. Ce ne sont pourtant jamais des instruments parfaits. Ce sont des filets rationnels créés par nous, et elles ne doivent pas être confondues avec une représentation complète de tous les aspects du monde réel, pas même si elles sont très réussies, ni même si elles semblent donner d'excellentes approximations de la réalité (...)* »

On comprend dès lors pourquoi les théories d'une part sont forcément provisoires et surtout, d'autre part, pourquoi, même si elles sont vérifiées à un moment donné, elles ne sont pas pour autant vraies, si on entend par vrai une correspondance complète et parfaite avec le réel étudié. C'est d'ailleurs pour ces raisons que K. Popper a proposé de substituer au terme de « vérification » celui de « réfutation ». Une théorie est par essence scientifique si elle prévoit les situations expérimentales précises qui conduiraient à la démentir ou à la réfuter.

C'est ainsi qu'Einstein, lors de l'éclipse totale du Soleil du 29 mai 1919, joue sur cette seule observation la validité de sa théorie. Pour que cette dernière ne soit pas réfutée, il faut pouvoir constater que l'image des étoiles pendant une éclipse, c'est-à-dire en cette occasion unique où on peut observer simultanément les étoiles et le Soleil, est légèrement décalée par rapport à celle que l'on observe habituellement, les rayons lumineux passant, lors d'une éclipse, à proximité immédiate de la face assombrie du Soleil. Car la théorie prévoit que le degré de déviation des rayons lumineux est dû, dans ce cas, à la force gravitationnelle du Soleil. Or, l'observation confirma les prévisions au calcul d'erreur près (même si, en l'occurrence, les conditions climatologiques de ce jour n'autorisaient pas une vérification extrêmement rigoureuse). Dès lors la relativité n'était pas réfutée. Cependant, la théorie en question n'est pas pour autant considérée comme définitivement vraie. Elle est seulement provisoirement valide. D'ailleurs, souvenons-nous, la science moderne est hypothético-déductive et la logique nous a enseigné que du faux on peut tout déduire et le vrai et le faux.

Les théories sont-elles des représentations de la réalité ?

Mais il y a plus. Car non seulement la vérité expérimentale est provisoire, c'est-à-dire en fin de compte n'est qu'une représentation incomplète de la réalité physique étudiée, mais il est, de plus, légitime de s'interroger sur sa capacité à rendre compte de la réalité effective. En d'autres termes, les théories physiques sont-elles des représentations certes incomplètes mais néanmoins approximatives de la réalité physique ou bien se réduisent-elles à n'être que de simples modes humains de représentation de cette réalité ?

Pour bien saisir l'enjeu et surtout le sens de cette question, prenons attentivement connaissance de la comparaison développée par Einstein dans « L'évolution des idées en physique » : « *Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminés par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est ingénieux, il pourra se former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme du réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison. Mais le chercheur croit certainement qu'à mesure que ses connaissances s'accroîtront, son image de la réalité deviendra de plus en plus simple et expliquera des domaines de plus en plus étendus de ses impressions sensibles. Il pourra aussi croire à l'existence d'une limite idéale de la connaissance que l'esprit humain peut atteindre. Il pourra appeler cette limite idéale la vérité objective* ».

Ce texte, inspiré d'un extrait des « Principes de la philosophie » de Descartes » appelle éclairages et commentaires. Rappelons en premier lieu le texte de Descartes : « *On répliquera encore à ceci que, bien que j'aie peut-être imaginé des causes qui pourraient produire des effets semblables à ceux que nous voyons, nous ne devons pas pour cela conclure que ceux que nous voyons sont produits par elles. Parce que, comme un horloger industriel peut faire deux montres qui marquent les heures en même façon, et entre lesquelles il n'y ait aucune différence en ce qui paraît à l'extérieur, qui n'aient toutefois rien de semblable en la composition de leurs roues : ainsi il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens, par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde apparaissent telles que maintenant elles paraissent, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connaître lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire. Ce que je ne fais aucune difficulté d'accorder. Et je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits* ».

Que doit-on retenir de ces deux textes d'inspiration commune ? Remarquons tout d'abord que l'impossibilité « d'ouvrir le boîtier » de la montre symbolise l'impossibilité pour l'homme de sortir de son esprit afin de vérifier si ses hypothèses correspondent bien à la réalité naturelle. De plus, il est facile de comprendre que l'imagination humaine est suffisamment vaste pour inventer des mécanismes très différents rendant compte des phénomènes observables sur le cadran de la montre. Si la recherche aboutit à plusieurs mécanismes rendant compte de tous les phénomènes observables sur ce cadran, il va de soi que cette dernière retiendra tout naturellement le plus simple. Or, rien ne nous assure que la nature ou Dieu, pour reprendre le raisonnement de Descartes, ait fait de même.

A partir de ce constat, les physiciens se partagent autour de deux paris et donc de deux croyances : une position dite « réaliste », qui est celle d'Einstein notamment, et qui consiste à parier sur le fait que nos explications théoriques rendent compte approximativement de la réalité et que peu à peu, la science cerne toujours mieux cette réalité et se rapproche de plus en plus de la réalité telle qu'elle est. Cette conclusion apparaît clairement dans les dernières phrases du texte d'Einstein. A cette croyance s'oppose celle consistant à croire que nos théories ne sont que des représentations humaines de la réalité, des conventions utiles qui sont retenues aussi longtemps qu'elles permettent de rendre compte des phénomènes et que leur capacité prédictive de nouveaux faits reste intacte. Bref, la vérité se confond ici avec l'efficacité, l'utilité, la fécondité des théories. C'est une conception pragmatique de la vérité.

Ces deux paris opposés soulignent que, contrairement à ce que pense l'opinion commune, la croyance n'est pas absente de la démarche scientifique. Pour illustrer le propos, appuyons-nous sur la théorie atomique de la matière. Cette dernière permet de rendre compte de maintes propriétés de la matière et notamment de tous les échanges chimiques. Nous connaissons également son efficacité pratique. Sans elle, ni les centrales nucléaires, ni les armes nucléaires n'auraient pu voir le jour. Pourtant, rien ne nous assure que la matière est bien structurée autour d'atomes. D'autres théories ont cours, en particulier la théorie des « cordes », qui considère que ce que nous appelons atome ou particule élémentaire ne sont jamais que des vibrations énergétiques, semblables à celles des cordes d'un instrument à cordes.

Cette incertitude à propos de la véritable portée des théories scientifiques est fort bien exposée par Bernard d'Espagnat dans « Une incertaine réalité, Le monde quantique, la connaissance et la durée » : « *Cette notion, pour moi capitale, de réel voilé, il me semble qu'on la saisit mieux si l'on a présente à l'esprit une analogie inspirée d'une idée de Bertrand Russell et consistant à comparer le réel en soi – ou réalité indépendante – à un concert, tandis que la réalité empirique – l'ensemble des phénomènes – est comparée à un enregistrement sur disque ou sur cassette de ce concert. Il est indéniable que la structure du disque n'est pas indépendante de celle du concert. Il est clair cependant que la première, qui est déployée dans l'espace sous forme de minuscules creux et bosses le long des sillons, n'est pas purement et simplement identifiable à la seconde, qui est déployée dans le temps. Aussi y aurait-il évidente absurdité à prétendre que concert et disque constituent une seule et même chose. En outre, un martien débarquant sur Terre, découvrant le disque et étudiant sa structure ne pourrait pas, quelque doué qu'il fût, reconstituer le concert. Dira-t-on pour autant que l'examen effectué ne lui en donne aucune idée ? A l'évidence ce serait faux, puisqu'il peut même connaître sa « structure » d'une manière quantitative. De fait, s'il est imaginatif et s'il possède le sens de l'ouïe peut-être pourra-t-il conjecturer qu'à l'origine des creux et des bosses qu'il étudie il y a une émission de sons. Peut-être pourra-t-il aller jusqu'à se figurer avec quelques détails comment celle-ci fut réalisée. Mais s'il se lance dans une telle voie il devra bien être conscient de l'inévitable part d'arbitraire inhérente à sa démarche ».*

Bernard d'Espagnat défend donc l'idée d'un « réel voilé », c'est-à-dire d'un réel qui nous échappe dans la mesure où nos représentations théoriques sont certes efficaces mais relèvent de la seule imagination humaine. Sa comparaison entre le concert et le disque a été inspirée par Russell qui dans « Histoire de mes idées philosophiques » compare le monde tel que le décrit la physique à l'enregistrement d'un discours par un gramophone. Si le disque obtenu ne ressemble d'aucune manière au discours prononcé, ils ont pourtant quelque chose en commun, qui ne peut être exprimé qu'en terme de structure. Il s'agit donc ici d'une conception purement conventionnelle des théories scientifiques.

Cette conception qui limite les possibilités de l'esprit en vue de dévoiler le réel tel qu'il est, tout en maintenant sa capacité à dire quelque chose de ce réel fait de l'homme un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir. De ce point de vue les théories peuvent se rapprocher des mythes religieux ou profanes. Car un mythe est une histoire souvent extraordinaire inventée par l'imagination humaine et qui prétend traduire en termes humains des secrets du monde qui dépassent sa raison (d'où leur caractère extraordinaire) mais qui peuvent être saisis par une forme de connaissance immédiate ou une connaissance intuitive. François Jacob (XX^e siècle), ancien prix Nobel français de biologie, précise le sens de ce surprenant rapprochement entre les théories scientifiques et les mythes dans un entretien intitulé « L'évolution sans projet ».

Voici ce qu'il dit à cet égard : « *Je crois que le cerveau humain a une exigence fondamentale, celle d'avoir une représentation unifiée et cohérente du monde qui l'entoure, ainsi que des forces qui animent ce monde. Les mythes, comme les théories scientifiques, répondent à cette exigence humaine. Dans tous les cas, et contrairement à ce qu'on pense souvent, il s'agit d'expliquer ce qu'on voit par ce qu'on ne voit pas, le monde visible par un monde invisible qui est toujours le produit de l'imagination. Par exemple, on peut regarder la foudre comme l'expression de la colère divine ou comme une différence de potentiel entre les nuages et la Terre ; on peut regarder une maladie comme le résultat d'un sort jeté à une personne, ou comme le résultat d'une infection virale, mais, dans tous les cas, ce qu'on invoque comme cause ou système d'explication, ce sont des forces invisibles qui sont censées régir le monde. Par conséquent, qu'il s'agisse d'un mythe ou d'une théorie scientifique, tout système d'explication est le produit de l'imagination humaine. La grande différence entre mythe et théorie scientifique, c'est que le mythe se fige. Une fois imaginé, il est considéré comme la seule explication du monde possible. Tout ce qu'on rencontre comme événement est interprété comme un signe qui confirme le mythe. Une théorie scientifique fonctionne de manière différente. Les scientifiques s'efforcent de confronter le produit de leur imagination (la théorie scientifique) avec la « réalité », c'est-à-dire l'épreuve des faits observables. De plus, ils ne se contentent pas de récolter des signes de sa validité, ils s'efforcent d'en produire d'autres, plus précis, en la soumettant à l'expérimentation. Et les résultats de celle-ci peuvent s'accorder ou non à la théorie. Et si l'accord ne se fait pas, il faut jeter la théorie et en trouver une autre.*

Ainsi le propre d'une théorie scientifique est d'être tout le temps modifiée ou amendée ».

4° La biologie ou l'étude de « cet étrange objet » (L, S)

L'originalité de l'être vivant

« Cet étrange objet » est une expression de Jacques Monod, l'ancien prix Nobel français de biologie pour évoquer l'organisme vivant. En effet, par rapport aux réalités matérielles ou plus précisément par rapport à l'organisation de la matière inerte mais également par rapport aux objets humains fabriqués, l'être vivant présente des caractéristiques originales et étonnantes. Kant dans la « Critique du jugement » s'exprime ainsi à cet égard : « *Dans une montre, une partie est l'instrument qui fait se mouvoir les autres ; une partie, il est vrai, existe pour l'autre, mais non par cette autre. La cause efficiente de ces parties et de leur forme n'est pas dans la nature (de cette matière) mais au-dehors, dans un être qui peut agir en vertu d'idées d'un tout possible par sa causalité. C'est pourquoi, dans une montre, un rouage n'en produit pas un autre et encore moins une montre d'autres montres, en utilisant (organisant) pour cela une autre matière ; elle ne remplace pas d'elle-même les parties dont elle est privée et ne corrige pas les défauts de la première formation à l'aide des autres parties ; si elle est*

dérégulée, elle ne se répare pas non plus d'elle-même, toutes choses qu'on peut attendre de la nature organisée. Un être organisé n'est pas seulement une machine - car celle-ci ne détient qu'une force motrice -, mais il possède une énergie formatrice qu'il communique même aux matières qui ne la possèdent pas (il les organise), énergie formatrice qui se propage et qu'on ne peut expliquer uniquement par la puissance motrice (le mécanisme). »

Il est clair en effet qu'un organisme vivant ne possède pas seulement comme une machine des parties complémentaires formant un tout et disposant d'une force motrice, c'est-à-dire d'une capacité de mouvement introduite par un agent extérieur à la machine, à savoir son créateur, mais tout être vivant forme un tout indissociable qui voit ses parties n'exister non seulement que les unes par rapport aux autres mais aussi les unes par les autres. Cela signifie, comme on peut le remarquer plaisamment, que s'il est possible de démonter une montre et ensuite de la remonter en rétablissant la totalité de ses fonctions ou de son mécanisme, il s'avère évidemment impossible de « démonter » une souris et de la remonter. Excepté lors d'opérations chirurgicales au cours desquelles il est procédé de manière artificielle afin de le conserver hors de l'organisme, un organe quelconque, un cœur, un poumon, un foie etc. ne maintient ses capacités d'organisation et ses fonctions qu'au sein d'un organisme ayant conservé son intégrité et son unité.

De surcroît, comme le souligne Kant, l'être vivant se caractérise par une auto organisation : il se répare lui-même comme en témoignent les facultés de cicatrisation ou bien le système immunitaire qui permet à l'organisme de se défendre vis-à-vis d'agressions externes ou internes ou encore lorsqu'il supplée des fonctions déficientes ; c'est ainsi que dans les cas d'hémiplégie ou de la paralysie de la moitié du cerveau, l'autre moitié, après entraînement, remplit à nouveau les fonctions de la moitié devenue inopérante. Ajoutons que l'organisme vivant, afin de s'auto entretenir est capable d'assimiler des éléments extérieurs et étrangers à son organisation, c'est-à-dire capable de transformer ces éléments de telle sorte qu'ils deviennent des composants à part entière de cet organisme. Enfin, nous le savons, tout être vivant se reproduit, ce qu'une machine ne saurait évidemment entreprendre.

L'expérimentation en biologie

Toutes ces caractéristiques spécifiques au vivant, sans compter la sensibilité dans le règne animal, c'est-à-dire la capacité de ressentir plaisir et douleur notamment, soulèvent des problèmes particuliers dès lors que l'on veut les étudier et leur appliquer la démarche expérimentale. Car l'être vivant constitue un milieu intérieur avec ses lois propres qu'il convient de préserver si l'on ne veut pas être conduit à le modifier voire le détruire en intervenant sur lui afin de mieux le connaître. Ainsi, l'étude de l'être vivant soulève-t-elle des problèmes d'ordre technique, éthique, (à cause des souffrances éventuelles causées par l'intervention expérimentale) voire métaphysique (dans la mesure où l'être vivant donne toutes les apparences d'un être façonné par une intelligence naturelle) que nous nous proposons maintenant d'aborder.

Notons néanmoins, en premier lieu, que la biologie est une science expérimentale à part entière. Claude Bernard, dans son ouvrage « Introduction à l'étude de la médecine expérimentale » (1865) peut être considéré comme un des premiers théoriciens de cette méthode appliquée à la science du vivant au XIX^e siècle. Sa célèbre expérience afin d'établir la fonction glycogénique du foie, c'est-à-dire la capacité de ce dernier à stocker du sucre et à le restituer à l'organisme en fonction des besoins de façon à ce que le taux de sucre dans le

sang soit constant, témoigne de manière éloquente de l'application de cette méthode expérimentale au domaine du vivant.

En effet, pour l'opinion commune, (et d'ailleurs pour la science de l'époque) la présence de sucre dans l'organisme d'un animal semble tout naturellement provenir des aliments. Or, l'expérimentation établit que le sang contient du sucre même lorsque l'animal concerné est mis à jeun et donc ne mange pas. Mieux, le taux de sucre reste constant, même dans cette situation de jeune forcé. Tel est le « fait polémique », c'est-à-dire le fait qui contredit la croyance commune, le bon sens en l'occurrence et dont il s'agit de rendre compte.

Claude Bernard fait alors l'hypothèse qu'un organe est sans doute capable de stocker le sucre et de le restituer afin de maintenir constant son taux dans le sang. Cette hypothèse se fonde sur la connaissance préalable d'un phénomène de ce type chez les végétaux puisque une plante transforme le glucose et le met en réserve sous forme d'amidon. Il convient alors de vérifier cette hypothèse : c'est la célèbre expérimentation du lavage du foie d'un lapin. Sans entrer dans le détail du cheminement de Claude Bernard, où le hasard a joué un rôle, voici comment il a procédé : après la mort d'un lapin préalablement privé de nourriture pendant un certain temps, il effectue un lavage de son foie afin d'éliminer le sucre qu'il contient ; le lendemain, intervient un nouveau lavage et il constate néanmoins la présence de glucose. Ainsi, était-il prouvé que le foie produit du glucose et le met en réserve sous forme de glycogène.

Certes, comme nous l'avons déjà signalé, les mathématiques ne jouent pas le même rôle en biologie qu'en physique. Elles se limitent, tout au moins à ce jour, à effectuer des mesures sans fournir des modèles, des structures, des formes au sein desquels les phénomènes semblent se couler. Mais, hormis cette différence non négligeable, la science du vivant obéit à toutes les phases de la démarche expérimentale telles qu'elles ont été mises en place en physique depuis le XVII^e siècle : un « fait polémique » comme point de départ ; la formulation d'une hypothèse afin de résoudre ce problème ; la mise en place d'une procédure expérimentale afin de la valider éventuellement.

Cependant, l'expérimentation en biologie rencontre des limites techniques. Car il est essentiel de ne pas modifier l'objet d'étude par nos interventions expérimentales. Chacun comprendra que la dissection, autrement dit l'opération de découpage d'un organisme mort ou d'un cadavre afin d'effectuer une étude anatomique, non seulement n'étudie plus un être vivant mais elle ne permet pas de comprendre la physiologie du corps, c'est-à-dire son fonctionnement effectif. D'ailleurs, pendant longtemps, on a cru que les vaisseaux sanguins, vidés de leur sang au moment de la dissection, étaient des conduits d'air. De même, la vivisection, à savoir le découpage d'un être vivant, outre les problèmes éthiques qu'elle soulève puisque pratiquée sur des êtres ressentant la douleur, modifie voire détruit l'objet initial d'étude, à savoir un organisme vivant dont le tout est précisément indissociable.

Dès lors, avant que les techniques contemporaines de visualisation du parcours et des effets de substances introduites dans l'organisme ne soient mises en place, il était pertinent de proclamer avec Claude Bernard que la maladie était « l'expérimentation naturelle en biologie » permettant de connaître le fonctionnement du vivant sans porter atteinte à l'unité de ce dernier. Cependant, en dépit de ces difficultés liées à la nature particulière de l'objet d'étude, la biologie est sans conteste une science expérimentale à part entière.

Explication par les causes et non par la finalité

Mais les difficultés les plus sérieuses liées à la nature particulière de l'être vivant ne sont pas d'ordre technique mais à vrai dire d'ordre philosophique. Ou plus précisément une telle étude invite à des modes d'approche qui semblent, à première vue, relever du parti pris philosophique alors même qu'il ne s'agit que d'exigences méthodologiques. Prenons un exemple simple permettant d'éclairer ce propos. Posons-nous la question suivante : l'oiseau a-t-il des ailes en vue de voler ou bien vole-t-il parce qu'il possède des ailes ?

La première hypothèse repose sur un présupposé philosophique selon lequel la nature poursuit des objectifs, des fins précises, bref est le résultat d'une intelligence naturelle en action. La seconde hypothèse est purement mécaniste ; la nature ne poursuit aucune intention mais les hasards présidant à la formation des êtres vivants conduisent certains d'entre eux à être munis d'ailes et donc à pouvoir voler. La première explication est dite finaliste, la seconde, fondée sur le seul hasard, est d'inspiration matérialiste si on entend par matérialisme la conviction selon laquelle la réalité naturelle est dépourvue de toute intelligence et à plus forte raison d'intentions.

Par rapport à ce dilemme, quelle est la position de la science de l'être vivant ? Pour bien comprendre la démarche de la science, il convient tout d'abord de rappeler que celle-ci, par nécessité, ne se prononce que sur les aspects de la réalité susceptibles d'être observables, expérimentables et donc mesurables. Or, dans l'exemple qui nous occupe, qu'est-ce qui est observable ? Le chercheur observe que telle cause (des ailes) provoque tel effet (le vol). Les éventuelles intentions de la nature échappent à toute observation et ne relèvent que d'une interprétation, aussi plausibles ou vraisemblables puissent-elles paraître aux yeux de certains. De plus, qu'est-ce qui est, au niveau des causes, susceptible d'être expérimenté ou mesuré ? C'est la composition chimique et la structure des ailes. En d'autres termes, le chercheur ne peut prendre en compte au niveau de son investigation que des phénomènes mécaniques et physico-chimiques. La présence ou l'absence d'une intelligence naturelle ne relèvent pas de la compétence de la démarche expérimentale.

En somme l'explication scientifique, d'un point de vue méthodologique, ne peut s'appuyer que sur l'explication par les causes ou sur le principe du déterminisme (les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisent les mêmes effets) ces causes étant elles-mêmes considérées sous le seul angle physico-chimique. Or, l'identité de cette approche avec le point de vue philosophique de type matérialiste peut laisser croire que l'activité scientifique se fonde sur un parti pris matérialiste. Ce serait là confondre nécessités méthodologiques et conclusions métaphysiques, à savoir les conclusions portant sur la nature des choses elles-mêmes et non sur les limites propres à l'investigation expérimentale.

En d'autres termes, l'investigation scientifique n'épuise pas le sujet de la nature intime de la vie. Supposer des intentions, une intelligence naturelle ou bien tout attribuer au hasard et à la nécessité comme le faisait Monod, ce sont des options philosophiques ou mieux métaphysiques et non des conclusions scientifiques. Par nécessité, la science s'interdit toute conclusion dans les domaines où, par méthode, elle reste impuissante à le faire. Il n'en reste pas moins vrai que du point de vue de la réflexion philosophique, la question d'une éventuelle intelligence naturelle ou de son absence continue à se poser. Car l'impossibilité pour la science de se poser cette question et a fortiori de la résoudre ne la rend pas pour autant inopérante et permet encore moins de trancher dans un sens matérialiste comme si cette conclusion découlait tout naturellement des investigations scientifiques.

C'est d'ailleurs le point de vue que défend le biologiste Pierre Grassé dans « L'évolution du vivant » : « Tout être vivant enferme en lui une énorme somme d'esprit, bien plus qu'il n'en faut pour bâtir la plus splendide des cathédrales. Cet esprit se nomme aujourd'hui information, mais cela ne change rien à la chose.

Il n'est pas inscrit comme dans un ordinateur, mais se condense, miniaturisé à l'échelle moléculaire, dans l'A. D. N. des chromosomes...et cela dans chaque cellule.

Cet esprit est le sine qua non de la vie. En son absence aucun être vivant n'est concevable. D'où vient-il ? Problème qui intéresse biologistes et philosophes et que la science actuelle, ne paraît pas capable de résoudre. Devant une œuvre humaine, on croit savoir d'où vient l'esprit qu'elle contient et qui l'a façonnée ; quand il s'agit d'un être vivant on l'ignore et personne ne l'a vu et ne sait, pas plus Darwin qu'Epicure, Leibniz qu'Aristote, Einstein que Parménide.

Un acte de foi peut seul nous faire adopter telle ou telle hypothèse. La science, elle qui n'accepte aucun credo, ou ne devrait pas en accepter, confesse son ignorance, son impuissance à résoudre ce problème dont nous sommes sûrs qu'il se pose et a une réalité.

Si rechercher l'origine de l'information dans un ordinateur n'est pas un faux problème, pourquoi le serait-ce quand il s'agit de l'information contenue dans les noyaux cellulaires ? ».

Afin de mieux saisir cette idée d'information et montrer en quoi elle est inhérente à la vie même, qu'elle est la vie elle-même, prenons connaissance de l'opposition que Ruyer (XX^e siècle) décrit dans « La conscience et la vie » entre un cadavre et un organisme vivant : « Supposons que la mort au lieu de laisser un cadavre ne perdant sa structure que lentement se manifeste par une décomposition instantanée du corps. Cela n'est pas une imagination gratuite, mais une simple accélération de ce qui se passe en fait : un animal mort ne conserve la forme d'organisme vivant que par inertie, comme la limaille de fer sur la table conserve la forme du champ de force, même quand le champ de force a disparu. En fait le cadavre n'est plus que l'ensemble des matériaux de la vie : un peu d'eau, de charbon, d'azote, de fer. Supposons donc que cet effet secondaire d'inertie n'existe plus. La mort se traduirait alors par la chute instantanée d'une fine poussière. Nous nous ferions sur cette idée, une idée plus juste de ce qu'est la vie. La vie ne nous paraîtrait pas le fonctionnement massif, macroscopique de l'organisme, ou pas seulement cela, mais ce qui tient, directement ou indirectement, la forme même de l'organisme, ce qui est cette forme elle-même, se survolant et se surveillant ».

La confusion entre les exigences méthodologiques et les conclusions philosophiques

Ainsi, ce texte nous conduit à établir une distinction entre l'étude de l'être vivant, objet de la biologie et une réflexion métaphysique sur la vie, autrement dit sur l'information éventuellement inhérente à l'être vivant et qui, par essence, par nécessité méthodologique, échappe à l'investigation scientifique. Ces limites de la science ne nous autorisent néanmoins pas à sombrer dans les confusions entre l'activité scientifique et les différents credo philosophiques, qu'ils soient spiritualiste ou matérialiste. C'est pourtant ce que l'on peut constater chez nombre d'esprits parfois brillants comme Jacques Monod du côté des matérialistes ou dans certains courants religieux fondamentalistes comme c'est le cas dans quelques états des Etats-Unis.

De quoi s'agit-il exactement ? Des courants religieux fondamentalistes interprètent littéralement les textes bibliques, y compris concernant les mythes relatant la création du monde, et à partir de là contestent les théories de l'évolution des êtres vivants, autrement dit les mécanismes amenant les espèces à s'engendrer les unes les autres et à apparaître

progressivement sur la Terre. Cette démarche s'avère doublement illégitime : illégitime du strict point de vue religieux, puisqu'elle nie le caractère symbolique des textes en question, caractère qui est commun à n'importe quel texte religieux ; il ne s'agit évidemment pas d'une description temporelle d'événements réels mais d'une oeuvre d'imagination humaine et poétique visant à traduire de manière humaine l'intuition que prétendent avoir eu ses auteurs d'un sens transcendant, d'un sens dépassant de loin les capacités de compréhension de l'homme, à savoir un sens divin. En second lieu, au-delà de la forme littéraire particulière exigée par la nature d'une telle entreprise, il est totalement illégitime de mettre sur le même plan ce type d'éclairage métaphysique, portant sur le sens des choses, avec une explication scientifique, de nature expérimentale et visant à comprendre le fonctionnement des êtres vivants, des mécanismes de leur apparition, bref du « comment » des phénomènes et non de leur éventuel « pourquoi » pris dans l'acception « pour quelle raison ».

Certes, ces thèses fondamentalistes prennent une forme moins naïve, plus solide en apparence, en théorisant l'idée d'un « Intelligent Design », autrement dit d'un projet divin qui serait manifeste à travers en particulier les phénomènes du vivant et de leur évolution. A telle enseigne que les défenseurs de ces thèses réclament que leurs théories soient mises en concurrence au sein des écoles avec les théories de l'évolution issues de Darwin, ce que des politiques, par conviction ou par opportunité électorale n'ont pas manqué d'accepter ici ou là aux Etats-Unis. Or cela est d'autant plus inacceptable qu'il s'agit de donner suite à de graves confusions sur le plan de l'analyse, en mettant sur le même plan une explication de type scientifique et une interprétation de type métaphysique. Car, une fois encore, l'intelligence ou les intentions supposées de la nature ne relèvent pas de l'ordre de l'observable et encore moins de l'expérimentable.

Bien entendu, il en va de même quant aux éventuelles interprétations métaphysiques de type matérialiste. Lorsque Jacques Monod dans son ouvrage « Le hasard et la nécessité » conclut, à partir de ses investigations scientifiques, à l'absence d'intentions au sein de la nature et au règne du hasard entendu précisément comme absence d'intentions, il quitte la démarche scientifique pour introduire subrepticement et de manière illégitime ses propres convictions philosophiques. Car la démarche scientifique ne peut observer ni une éventuelle intelligence naturelle ni son absence.

A vrai dire, les matérialistes, outre la confusion entre des exigences méthodologiques - et l'impuissance de la science qu'elles entraînent dans le domaine de la question du sens ou du non-sens - et des analyses de type philosophique, ont tendance à être victime d'une autre confusion conceptuelle, celle consistant à assimiler « contingence » ou absence de nécessité et « hasard » ou absence d'intentions.

Mais avant d'examiner la nature de cette confusion, faisons le point à propos de la théorie de l'évolution et des contestations idéologiques dont elle est ici ou là l'objet. Car s'il est vrai que l'évolution, c'est-à-dire le passage d'une espèce à une autre, n'a jamais fait l'objet d'une observation directe ; s'il est vrai que la théorie est sans doute incomplète et que les progrès prévisibles de la science biologique nous apporteront des précisions utiles et éclairantes concernant ses mécanismes, tout particulièrement concernant le rôle des mutations, celles connues ne portant, comme le souligne le biologiste français du XX^e siècle Jean Rostand, que sur des détails, ne faisant jamais apparaître par exemple un organe nouveau; il reste cependant incontestable que cette théorie fait l'objet d'un faisceau impressionnant d'observations convergentes qui ne peuvent être interprétées que par la médiation de cette théorie, que ce soit sur le plan anatomique, embryologique ou paléontologique.

C'est ainsi que Grassé observe que « sur l'écran du temps, la paléontologie (c'est-à-dire la science des fossiles) déroule devant nous le film de l'évolution réelle des êtres vivants ». Le paléontologue Piveteau (XX^e siècle) affirme avec raison que « les fossiles sont toujours au rendez-vous du calcul ». Par exemple, Piveteau a pu découvrir, après l'avoir prévu conformément à la théorie de l'évolution, dans des terrains triasiques, une grenouille à 16 vertèbres et un vestige de queue, qui était l'intermédiaire entre les amphibiens de la fin du primaire à longue queue et une trentaine de vertèbres et la grenouille actuelle datant du jurassique à 8 vertèbres et pas de queue. Cette remarque souligne d'ailleurs le caractère hautement prédictif de la théorie de l'évolution, vertu qui est une des caractéristiques majeures de la validité d'une théorie scientifique en général. Par ailleurs, l'embryologie montre que le développement d'un embryon passe par des stades qui rappellent les états embryonnaires d'animaux antérieurs sur l'échelle du temps. C'est le cas notamment de l'embryon humain qui présente à un certain moment un cœur de poisson. De tels faits seraient difficilement compréhensibles sans l'interprétation issue de la théorie de l'évolution.

La théorie de l'évolution ainsi comprise met en évidence la nature contingente, c'est-à-dire non nécessaire, de ses différentes étapes du point de vue des caractéristiques particulières de ces dernières. François Jacob dans « Le jeu des possibles » s'exprime ainsi à cet égard : « *Le monde de l'évolution que nous connaissons, le monde vivant que nous voyons autour de nous, est tout sauf le seul monde possible. L'évolution est une nécessité dans la mesure où les organismes vivent, interagissent avec le milieu, se reproduisent, entrent en compétition les uns avec les autres, donc changent. En revanche, ce qui n'est pas une nécessité, c'est la direction que se trouve prendre le changement, les voies où s'engage l'évolution. Les modifications ne peuvent survenir pour former des organismes nouveaux qu'en fonction de la structure génétique qu'avaient les organismes existant à ce moment-là. Autrement dit, l'évolution résulte d'une interaction entre une série de conjonctures disons physiques, écologiques, climatiques, ce qu'on pourrait appeler une grande conjoncture historique, avec l'autre série que forment les conjonctures génétiques des organismes. C'est l'interaction de ces types de conjonctures qui a donné aux êtres vivants la direction qu'elle a aujourd'hui. Mais il est vraisemblable que nous aurions pu ressembler à quelque chose de complètement différent, et que nous aurions pu ne pas ressembler du tout à ce que nous sommes et surtout que nous pourrions ne pas être là, que le monde vivant pourrait être complètement différent de ce qu'il est. (...) Nous pourrions parfaitement ressembler à quelque chose d'autre qui défie totalement notre imagination. C'est évidemment très difficile de réaliser que le monde vivant tel qu'il existe pourrait être complètement différent, pourrait même ne pas exister du tout. C'est pourtant ce qu'il faut bien admettre »*

Or, ce constat du caractère contingent de l'évolution des êtres vivants n'a aucun rapport avec l'idée métaphysique de hasard entendue comme l'affirmation de l'absence d'intentions ou d'une intelligence naturelle. A partir de ce constat, le débat en la matière reste ouvert soit dans un sens matérialiste, soit dans un sens spiritualiste. Pour témoigner que l'idée de contingence est parfaitement compatible avec celle du sens sur le plan métaphysique, prenons connaissance des analyses de Claude Tresmontant (XX^e siècle) dans « Les problèmes de l'athéisme » : « *L'Univers n'est pas une machine. L'Univers est un processus évolutif, irréversible, et une intelligence placée par hypothèse il y a dix milliards d'années par exemple, alors que l'univers était une nuée d'hydrogène avec un peu d'hélium, alors que les galaxies étaient en formation, ne pouvait pas prévoir l'invention du code génétique qui a eu lieu il y a trois milliards d'années – à moins de l'inventer, à moins d'être une intelligence créatrice. Une intelligence qui aurait connu intégralement le message génétique des micro-organismes monocellulaires d'il y a trois milliards d'années, ne pouvait pas non plus prévoir,*

ni déduire de ces premiers messages génétiques, les messages qui vont commander par la suite à la constitution du lion, de la girafe ou de l'homme – à moins de les inventer, c'est-à-dire, là encore, d'être une intelligence créatrice. Dans la perspective évolutive qui s'impose à nous, le passé et l'avenir ne sont pas symétriques par rapport au présent, en aucun moment de l'histoire de l'univers, car l'avenir est toujours plus riche en information que le passé, et il n'est pas possible de déduire l'avenir du passé, tout simplement parce que l'avenir n'est pas contenu dans le passé, ni en acte ni en puissance...

Le monde est un système évolutif, épigénétique, (NB : émergence progressive de structures différenciées) à information croissante. Dans aucun de ses états, le monde ne peut rendre compte par lui-même, et seul, de la croissance de l'information qui s'opère en lui, et qui le porte à un degré supérieur de composition.

Même si on laisse de côté la question du premier commencement de l'Univers, il reste que l'Univers est un système constitué d'une série de commencements d'être dont aucun ne peut être expliqué par le précédent. L'antérieur ne suffit pas à expliquer l'ultérieur, précisément parce que au cours du temps il y a croissance de l'information.

Il faut donc admettre que l'Univers n'est pas un système clos, fermé sur lui-même et suffisant. Il faut admettre qu'il reçoit d'une manière continue de l'information créatrice. On peut convenir d'appeler « dieu » la source de cette information qui opère dans le monde mais qui n'est pas le monde ».

Bien entendu, point n'est besoin d'être un lecteur averti pour comprendre qu'il s'agit là d'un point de vue ou d'un engagement à l'opposé du matérialisme. Que nous dit Claude Tresmontant dans ce texte ? Trois conclusions essentielles en ressortent : à tous les niveaux de l'univers, nous assistons à des changements accompagnés d'« accroissement d'information » puisque les formes qui apparaissent présentent une organisation de plus en plus complexe ; l'émergence de ce supplément d'information ne peut avoir pour source les éléments inférieurs de la réalité car du « moins d'être » ne peut surgir un « plus d'être » ; le passage de l'inférieur au supérieur ou les formes que prend le « plus d'information » par rapport aux formes incarnant un « moins d'information » sont imprévisibles, non déductibles et à ce titre s'avèrent par essence contingentes, c'est-à-dire non nécessaires.

Il s'agit là d'une interprétation métaphysique idéaliste de la réalité, à savoir une interprétation selon laquelle seule l'idée ou l'intelligence rend compte de cette dernière. Son intérêt consiste à souligner que le caractère contingent du monde, des êtres qui le peuplent, des événements qui surviennent ne conduisent à aucune conclusion allant de soi sur le plan métaphysique, que cette conclusion soit idéaliste comme chez Tresmontant ou matérialiste comme chez Monod. La contingence ne saurait être confondue avec le hasard, à savoir l'absence d'intelligence naturelle ou d'« information ». Tout biologiste, aussi longtemps qu'il se place sur le strict plan scientifique, se doit de s'interdire tout jugement métaphysique découlant prétendument de ses investigations scientifiques, relevant soit-disant des conclusions de l'observation ou de l'expérimentation, encore moins de la mesure. Car nous serions là soit sur le terrain de la confusion conceptuelle soit sur celui de l'imposture intellectuelle. Dans tous les cas, il s'agit d'interprétations métaphysiques divergentes d'une seule et même réalité expérimentale. Les faits, tout particulièrement en matière métaphysique, ne sont jamais des preuves.

III Les sciences de l'homme ou les sciences d'interprétation

Les sciences de la vie, en dépit de leurs limites, en dépit des problèmes particuliers qu'elles soulèvent et qui sont liés à la nature de « leur étrange objet », restent incontestablement des sciences exactes, des sciences fondées sur la démarche expérimentale, démarche commune à toutes les sciences de la nature. Il n'en va pas de même concernant les sciences de l'homme, à savoir, pour l'essentiel, la psychologie ou science des comportements individuels, la sociologie, science des comportements sociaux, l'histoire ou science du passé humain , l'économie, science de la production des biens et des services ainsi que de leurs échanges.

En effet, l'objet des sciences de l'homme est tout à fait particulier, à la fois très familier dans la mesure où il concerne la réalité que nous croyons connaître le mieux à savoir l'homme et en même temps exceptionnel et singulier puisque c'est la seule réalité que nous pensons spontanément connaître à la fois de l'extérieur comme pour l'objet des sciences de la nature mais également de l'intérieur, puisque tout être humain, à titre individuel, est le seul témoin de sa vie intérieure. Bref, de manière tout à fait unique, le chercheur et l'objet d'étude s'avèrent de même nature.

Dès lors, l'approche de cet objet d'étude tout à fait original, tant du point de vue de sa nature que de sa complexité, devra tout naturellement faire appel à des méthodes spécifiques tout en suscitant des débats et des divergences à propos de ces dernières entre ceux qui souhaitent que les sciences de l'homme soient les plus proches possible des sciences de la nature et ceux qui défendent leur spécificité et donc la nécessaire originalité des méthodes utilisées.

1° Le débat à propos des méthodes d'étude (L, ES, Tech.)

Quelles que soient les divergences dont nous allons faire état, il y a bien entendu un point d'accord entre tous les spécialistes des sciences de l'homme, à savoir l'illusion que nous formons spontanément et qui consiste à s'imaginer que l'homme connaît parfaitement l'homme et qu'à certains égards, les sciences de l'homme ne font que rendre compliqué ce qui en réalité, et du point de vue de l'expérience commune, s'avère fort limpide et fort simple.

Or, tel est en la matière, le premier et peut-être le principal « obstacle épistémologique ». Nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence, à l'occasion de l'étude de l'inconscient psychique, des limites des analyses conscientes, inspirées par le seul bon sens, la seule introspection ou analyse de soi par soi, dès lors que le sujet ignore tout des lois cachées censées gouverner son monde intérieur. En d'autres termes, là comme ailleurs, le bon sens possède une incontestable utilité pratique, permet de s'adapter fonctionnellement à son environnement social mais reste inapte à connaître les lois cachées qui rendent éventuellement compte des comportements humains.

Ce n'est donc pas sur ce point que se situe le débat méthodologique. A vrai dire, la principale pierre d'achoppement concerne la place que le chercheur doit réserver aux facteurs intérieurs, aux événements psychiques et plus particulièrement d'ailleurs aux facteurs conscients. Pour bien saisir le sens et la portée de ce débat, appuyons-nous sur un ou deux exemples simples : lorsque nous agissons, nous avons incontestablement des objectifs conscients inspirés par des motivations qui sont claires à nos yeux ; il en va de même concernant tel ou tel acteur politique, tel ou tel personnage de l'histoire ; lorsque le futur Napoléon III, encore président de la seconde République, tente le coup d'Etat du 2 décembre

1851 en vue de rétablir l'Empire, il sait ce qu'il fait, il possède une stratégie, des motivations secrètes à la fois d'ordre politique et personnel. Comment ne pas tenir compte de ces facteurs individuels afin de comprendre le déroulement des évènements ? Cela semble, à première vue, insensé.

En somme, tout phénomène humain, de par son double aspect, à la fois extérieur et intérieur, est passible par nature de deux types d'approche complémentaires : une explication classique par les causes extérieures identifiables et une compréhension interne du phénomène en prenant en compte l'interprétation que l'on peut faire des facteurs psychiques, conscients ou inconscients, qui ont dû intervenir dans l'apparition du phénomène en question.

Cependant, ces facteurs conscients, ces facteurs intérieurs soulèvent une difficulté majeure : ils ne sont pas directement observables. Nous ne les connaissons, au mieux, qu'indirectement, par les témoignages des acteurs eux-mêmes ou de leurs proches, sans avoir toujours les moyens de contrôler leur fiabilité et leur sincérité. La plupart du temps, nous nous voyons contraints d'interpréter de la manière la plus rationnelle possible les comportements humains ainsi que les témoignages reçus, puisque nous savons bien que des facteurs intérieurs rendent compte de ces derniers. Dès lors, aucune certitude ne peut se dégager de nos interprétations et de ce fait les sciences de l'homme visent davantage la seule vraisemblance, c'est-à-dire des conclusions probables, plutôt que la vérité.

Or, c'est précisément cette nécessité de l'interprétation, liée à l'absence de possibilité d'observation directe, qui pose problème à nombre de chercheurs en sciences de l'homme. Le risque de subjectivité de l'interprétation leur semble trop grand et tout particulièrement lorsque les faits étudiés possèdent un sens apparent et un sens caché et que ce sens caché est dévoilé grâce à une théorie, une méthode d'interprétation, comme c'est le cas en particulier concernant la psychologie dite des profondeurs à laquelle se rattache la psychanalyse notamment. Car, dans ce cas de figure, le risque est grand que l'interprétation soit imaginée ou choisie de telle façon que la validité de la théorie se trouve préservée. La théorie devient alors infaillible, puisque aucun fait, potentiellement, n'est susceptible de la réfuter.

En effet, la possibilité de réfutation d'une théorie et qui plus est par la médiation d'une expérimentation et de mesures précises est le critère de scientificité retenu par K. Popper. Ainsi, une science de l'homme qui se fonderait sur une approche où l'interprétation joue un rôle décisif se verrait-elle, aux yeux d'épistémologues tel Popper, exclue du champ de la science véritable.

Dès lors, face à ces sciences interprétatives se dressent des sciences de l'homme excluant tout facteur non directement observable et en particulier, par conséquent, les facteurs conscients. C'est le cas, par exemple, de la psychologie comportementaliste qui s'oppose ouvertement à la psychologie des profondeurs comme la psychanalyse. Cette approche psychologique consiste à ne retenir que les comportements observables, à savoir des causes et des effets ou plus précisément des stimuli et des réponses et à établir d'éventuelles relations constantes entre les deux, permettant ainsi de dégager des lois.

En conséquence, les faits intérieurs, qu'ils soient conscients ou inconscients, se trouvant exclus du champ de l'observation, deviennent ipso facto étrangers à l'investigation scientifique, non nécessaires à l'explication des phénomènes humains, et par conséquent totalement ignorés. Ce que nous avons dit à propos de la psychologie pourrait être repris concernant la science historique. Dans ce cas de figure, les acteurs de l'histoire ne jouent, au

mieux, qu'un rôle secondaire. Ce qui importe ce sont des phénomènes impersonnels que les hommes à vrai dire ne maîtrisent pas vraiment comme des causes économiques, sociales, démographiques, religieuse etc.

Par exemple, dans cette perspective, nous pouvons affirmer qu'avec ou sans Lénine, la Révolution russe de 1917 aurait eu lieu. Certes, elle n'aurait pas forcément éclaté en novembre 1917 ; elle n'aurait pas connu les mêmes péripéties ; mais l'évènement en lui-même était quasi inévitable parce que toutes les causes objectives étaient réunies à cette époque et en ce lieu. Lénine n'a été que l'interprète d'une pièce dont il n'était pas l'auteur. Il est vrai que dans ce domaine comme dans le domaine artistique, l'interprétation met plus ou moins en valeur l'œuvre et la restitue avec plus ou moins de talent, mais l'interprète, aussi talentueux soit-il, est tributaire du génie de l'auteur de l'œuvre interprétée.

Ainsi, comme on peut le constater, cette conception des sciences de l'homme met entre parenthèses le rôle des individus, leur éventuel génie particulier, les facteurs conscients, c'est-à-dire tout ce qui, traditionnellement constitue les caractéristiques même de l'humanité. Toute la question est alors de savoir si cette mise entre parenthèses doit être considérée comme une exigence et une limite méthodologiques, au même titre que les sciences de la vie doivent s'en tenir à l'explication par les causes et aux phénomènes physico-chimiques et exclure toute considération finaliste ou sur l'information éventuelle constitutive de la vie, ou bien une prise de position ontologique, c'est-à-dire se prononçant sur la nature même de la réalité.

Telle est l'ambiguïté de cette approche méthodologique très réductrice consistant à éliminer des causes rendant compte des phénomènes humains tout ce qui relève de la conscience, à savoir les actes peut-être volontaires et libres des sujets individuels. Si ce pré-supposé n'est pas que d'ordre méthodologique, il est sans doute légitime de suspecter les prises de position de ce type de s'écarter de la démarche scientifique et de prendre subrepticement parti sur le plan philosophique. Toujours est-il que, quelles que soient les justifications de ce rejet des faits conscients, le paradoxe des sciences de l'homme consiste alors à se donner pour objet d'étude l'homme tout en sacrifiant ou en ignorant ce qui, précisément, en fait la spécificité. C'est en ce sens que Foucault (XX^e siècle) pouvait proclamer que les sciences de l'homme signent symboliquement « la mort de l'homme ». En somme, de même que la science du vivant, par nécessité méthodologique, semble faire l'impasse sur la nature de la vie, de même les sciences de l'homme, pour les mêmes raisons, sont peut-être acculées, par certains puristes, à ignorer sa dimension intérieure, celle qui, précisément, constitue sa spécificité.

A cet égard, les analyses de Tocqueville (XIX^e siècle) dans « De la démocratie en Amérique » soulignent que l'attitude sans doute la plus pertinente en vue de rendre compte des phénomènes humains consiste à tenir compte à la fois des causes générales, impersonnelles mais également de l'action des hommes et il y ajoute même le facteur hasard, entendu non comme absence d'intentions mais comme rencontre entre des séries causales indépendantes et à certains égards imprévisibles. (Par exemple, si je me promène dans la rue en vue de flâner et que je reçois une tuile sur la tête suite à un coup de vent, il s'agit là de la rencontre de deux séries causales indépendantes baptisée hasard).

Voici donc ce qu'écrit Tocqueville : « *J'ai vécu avec des gens de lettres, qui ont écrit l'histoire sans se mêler aux affaires, et avec des hommes politiques, qui ne sont jamais occupés qu'à produire les évènements sans songer à les décrire. J'ai toujours remarqué que*

les premiers voyaient partout des causes générales, tandis que les autres, vivant au milieu du décousu des faits journaliers, se figuraient volontiers que tout devait être attribué à des incidents particuliers, et que les petits ressorts qu'ils faisaient sans cesse jouer dans leurs mains étaient les mêmes que ceux qui font remuer le monde. Il est à croire que les uns et les autres se trompent.

Je hais, pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les unes aux autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain. Je les trouve étroits dans leur prétendue grandeur, et faux sous leur air de vérité mathématique. Je crois, n'en déplaise aux écrivains qui ont inventé ces sublimes théories pour nourrir leur vanité et faciliter leur travail, que beaucoup de faits historiques importants ne sauraient être expliqués que par des circonstances accidentelles et que beaucoup d'autres restent inexplicables ; qu'enfin le hasard ou plutôt cet enchevêtrement de causes secondes, que nous appelons ainsi faute de savoir les démêler, entre pour beaucoup dans tout ce que nous voyons sur le théâtre du monde ; mais je crois fermement que le hasard n'y fait rien, qui ne soit préparé à l'avance. Les faits antérieurs, la nature des institutions, le tour des esprits, l'état des mœurs, sont les matériaux avec lesquels il compose ces impromptus qui nous étonnent et nous effraient.

La révolution de Février, (NB : 1848) comme tous les autres grands événements de ce genre, naquit de causes générales fécondées, si l'on peut ainsi parler, par des accidents ; et il serait aussi superficiel de les faire découler nécessairement des premières, que de l'attribuer aux seconds ».

Ces trois facteurs qu'évoque Tocqueville (les causes générales, l'action des hommes, le hasard) n'ont donc pas toujours le même poids selon les circonstances et les événements. En conséquence, il appartient au chercheur en science de l'homme de déterminer, cas par cas, l'importance respective de ces trois facteurs. Cela signifie qu'à nouveau se repose en la matière le problème de l'interprétation. Décidément, les sciences de l'homme sont bien des sciences d'interprétation ne pouvant aboutir qu'à des conclusions de l'ordre du vraisemblable.

2° Une science de l'homme fort singulière : l'histoire (L, ES)

Les deux sens du mot histoire

Il convient tout d'abord de faire le point sur le sens du mot « histoire » en français car ce sens est double et prête donc à confusion. Tout lycéen pense tout naturellement, lorsqu'on évoque le terme d'histoire, à la discipline qu'il étudie chaque année depuis son enfance et qui porte sur la connaissance du passé humain. C'est en effet l'un des deux sens en question. L'histoire comme activité scientifique portant sur le passé de l'homme commence avec la découverte de l'écriture, il y a 5000 ans au plus tard et 7000 ans au plus tôt. Comme nous avons eu l'occasion de le dire, avec l'écriture la vie sédentaire s'installe, les premières cités apparaissent ainsi que l'agriculture et l'élevage.

Avant cette période, la science du passé humain, faute de documents écrits, relève des sciences de la préhistoire, ce dernier terme étant dans l'opinion publique fantasmé à tort comme celui d'une période où l'homme était quasiment sauvage et peu civilisé, ce qui est bien entendu un contresens que les peintures rupestres de Lascaux (17 000 ans) ou de Chauvet (32 000 ans) suffisent à elles seules à en démontrer l'inanité.

Mais le terme d'histoire revêt un autre sens que nous avons eu l'occasion d'évoquer lorsque nous remarquons que l'homme n'était plus seulement, à l'image de l'animal, un être

naturel mais avant tout un être culturel qui, par son travail, par ses techniques, et d'une manière plus générale par tous les aspects de la culture transformait sans cesse son environnement, était l'auteur des nouveautés sociales et naturelles qu'il connaissait à travers le temps. A ce titre, l'homme était considéré comme un être historique si nous désignons par ce terme les caractéristiques originales de son existence à travers le temps. En ce sens, l'homme est un être historique depuis qu'il est apparu sur cette Terre. L'homme préhistorique est donc à part entière un être historique.

Cependant, notre étude porte sur les possibilités et les limites des sciences de l'homme, autrement dit sur des considérations épistémologiques et non sur le statut métaphysique de l'homme et en conséquence nous aborderons dans le cadre de ce chapitre la seule science du passé humain, à titre d'illustration des sciences de l'homme. Voyons donc quelles sont les principales caractéristiques de la science historique.

L'histoire traditionnelle

En premier lieu, l'histoire n'est pas une simple narration du passé humain, une simple copie non critiquée de documents retrouvés et témoignant subjectivement de ce dernier mais une recherche objective des causes des événements concernés. Expliquons-nous à cet égard. Chacun comprendra que le travail de l'historien n'est possible que s'il dispose de documents. Ces derniers sont d'ailleurs d'autant plus rares que les temps sont plus reculés. En toute hypothèse ils sont toujours plus ou moins lacunaires.

Que les documents existent ne suffit pas. Faut-il encore en mener une double étude critique : il convient tout d'abord d'en contrôler l'authenticité ; c'est ainsi que récemment encore, vers la fin du XX^e siècle, des faussaires avaient cru bon de fabriquer de faux écrits d'Hitler ; en second lieu, il est nécessaire de les soumettre à une analyse critique. Ces documents sont en effet subjectifs. Ils concernent des documents officiels, par exemple d'hommes politiques, de dirigeants dont les objectifs sont stratégiques, électoraux éventuellement et non l'analyse sereine et objective de leur époque ; cela peut être également de la correspondance privée qui, elle aussi ne fait qu'exprimer des réactions subjectives aux événements de l'époque. Bref, l'historien ne dispose que de documents subjectifs alors qu'il lui incombe de retrouver l'objectivité ou la vérité sur l'époque étudiée.

Autrement dit, l'historien doit procéder à une véritable reconstruction du passé. Car derrière la subjectivité des documents à sa disposition, il lui faut, par confrontation de documents divergents retrouver ce qui lui semble être l'objectivité vraisemblable de l'époque étudiée. Bien entendu, cette reconstruction n'a rien à voir avec celle qui est effectuée par des régimes politiques marqués par une idéologie officielle ou par les légendes dont s'emparent les peuples et qui désirent ainsi créer de toutes pièces une histoire officielle, sans rapport avec la réalité historique. C'est en ce sens que l'histoire ne se confond pas avec la mémoire, tout au moins celle traversée par des passions, des engagements, des oublis volontaires, des mensonges assumés.

Nous allons illustrer cette première approche de l'histoire par deux textes, un texte d'Henri Irénée Marrou extrait « De la connaissance historique » (1954) qui précise en quoi consiste l'histoire comme science et un texte de Paul Veyne, article de « Philosophie et Histoire » en 1987 qui met en garde contre la confusion entre le savoir historique et la mémoire collective. Voici ce qu'écrit Marrou : « Qu'est-ce donc que l'histoire ? Je proposerai de répondre : l'histoire est la connaissance du passé humain.

Nous disons « connaissance » et non pas, comme tels autres, « narration du passé humain », ou encore « œuvre littéraire visant à la retracer » ; sans doute, le travail historique doit normalement aboutir à une œuvre écrite... Mais il s'agit là d'une exigence de caractère pratique (la mission sociale de l'historien...) : de fait, l'histoire existe déjà, parfaitement élaborée dans la pensée de l'historien avant même qu'il l'ait écrite ; quelles que puissent être les interférences des deux types d'activité, elles sont logiquement distinctes.

Nous dirons connaissance et non pas, comme d'autres, « recherche » ou « étude »..., car c'est confondre la fin et les moyens ; ce qui importe c'est le résultat atteint par la recherche : nous le poursuivrions pas si elle ne devait pas aboutir ; l'histoire se définit par la vérité qu'elle se montre capable d'élaborer. Car, en disant connaissance, nous entendons connaissance valide, vraie : l'histoire s'oppose par là à ce qui serait, à ce qui est représentation fautive ou falsifiée, irréalité du passé, à l'utopie, à l'histoire imaginaire..., au roman historique, au mythe, aux traditions populaires ou aux légendes pédagogiques – ce passé en images d'Epinal que l'orgueil des grands Etats modernes inculque, dès l'école primaire à l'âme innocente de ses futurs citoyens ».

Cette connaissance historique la plus proche de la vérité possible est donc une reconstruction objective du passé. A ce titre, le passé de l'historien ne se confond pas avec le passé vécu par les contemporains. La vision de ces derniers était forcément polluée par leurs passions, leur connaissance nécessairement incomplète de tous les éléments d'information, par la vision subjective qu'ils projetaient sur leur propre époque. L'histoire s'avère donc distincte de la mémoire des individus et des peuples. C'est ce qu'analyse Paul Veyne dans les propos qui suivent : « Tout d'abord, distinguons bien le savoir historique, l'histoire « savante », d'une grande réalité polymorphe, la mémoire collective d'un passé national, la commémoration, par récits, monuments ou rites, de grands événements politiques ou religieux, légendaires ou authentiques, qui sont chers à une société considérée ; beaucoup de sociétés ont une pareille mémoire, ethnocentrique (NB :c'est-à-dire centrée sur soi) par nature, mais non pas toutes : il est des peuples qu'on dit « sans histoire », bien que leur actualité politique ou militaire soit non moins agitée que l'actualité des autres ; leur manque d'intérêt pour quelque morceau de leur passé n'est qu'un petit détail, qui ne bouleverse pas leur mode d'existence : ces peuples ne ressemblent pas pour autant à des individus amnésiques ; la mémoire collective n'est qu'une métaphore ; souvenirs nationaux et l'historicité radicale des hommes font deux. Ces souvenirs ne sont que des représentations, plus institutionnelles que spontanées, entretenues au moins par l'éducation ; loin d'être d'authentiques souvenirs, ce sont des légendes ou du moins des vérités tendancieuses. A la différence de la mémoire individuelle, les collectivités oublient instantanément leur passé, sauf si un volontarisme ou une institution en conserve ou en élabore quelque bribe choisie, destinée à un usage intéressé.(...) Car l'histoire savante est un phénomène minuscule, peu répandu, mais autonome et bien différent de la mémoire collective ; son énoncé n'est pas « tel événement (authentique ou légendaire) est sacré et inoubliable pour notre peuple ou notre religion » ; mais : « est-ce vrai ou faux ? ». Ce savoir est donc critique ; en outre, il n'est pas nécessairement ethnocentrique, au contraire : la matière du savoir historique est un inventaire général du passé humain ».

Cette connaissance la plus objective possible du passé humain se doit de résoudre un premier problème : comment dégager les faits à retenir, les événements majeurs d'une époque ? Bref, l'histoire est d'abord une affaire de choix. C'est ce que rappelle Lucien Febvre dans « Combats pour l'histoire » (1965) : « ... Voilà de quoi ébranler sans doute une autre doctrine, si souvent enseignée naguère. « L'historien ne saurait choisir les faits » (...) Mais toute 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 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'historien, (NB : L'histologie est une partie de l'anatomie qui étudie les tissus des êtres vivants) 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 ».

Pour « voir ce qu'il faut décrire », même si c'est difficile, l'historien dispose d'un atout néanmoins considérable, dans la mesure où il connaît la suite des événements étudiés et donc leur impact à long terme. C'est d'ailleurs ce qui le distingue du journaliste d'investigation dont l'horizon est réduit à la situation présente. A cet égard, on comprend pourquoi il n'y a pas d'histoire du présent. Les archives, où sont déposés les documents essentiels concernant le passé, ne sont, dans la plupart des pays, ouvertes que des décennies après les événements concernés, ne serait-ce que pour laisser tomber les passions liées précisément à la mémoire collective, pour préserver éventuellement la paix civile des sociétés ayant connu ces événements, (pensons notamment aux archives des anciens pays communistes qui pourraient mettre en lumière les délations de tel ou tel au service de l'ancien régime), pour laisser passer assez de temps afin que les acteurs de l'époque se soient éteints.

Afin d'illustrer comment est déterminé ce qui est retenu comme événement majeur par l'historien, appuyons-nous sur les événements qui se sont déroulés à Paris le 14 juillet 1789. Il s'agit certes d'une émeute qui conduit à la prise d'une prison royale, la Bastille, où ne résidaient plus que quelques rares prisonniers sans importance. Cette émeute serait restée un événement mineur si elle n'avait été perçue, avec le recul, comme le début d'un processus révolutionnaire de grande portée, non seulement national mais également mondial, si on tient compte du prestige de la Révolution française dans le monde. Objectivement, la nuit du 4 août 1789 qui abolit les privilèges et le 26 août de la même année où l'assemblée constituante rédige la fameuse « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » marquent des dates beaucoup plus importantes. Le 14 juillet ne doit son prestige qu'à la suite des événements dont il n'a été que le point de départ presque anecdotique.

Inversement, des événements passés presque complètement inaperçus par les contemporains peuvent, avec le recul, devenir des événements majeurs de l'époque incriminée. C'est ainsi qu'il semblerait qu'à la fin du XX^e siècle, des chercheurs américains aient découvert sur une espèce de mouches des gènes du vieillissement et qu'en ayant neutralisé certains de ces gènes, ils aient sensiblement allongé leur longueur de vie. Supposons que ce même traitement soit applicable à l'homme au cours du XXI^e siècle. Il va de soi que cet événement passé complètement inaperçu en-dehors des cercles d'initiés, deviendrait un des événements majeurs du XX^e siècle.

Il appartient donc aux historiens de dégager les événements majeurs d'une époque donnée, en fonction notamment de leur impact à long terme. Mais au-delà de cette mise en perspective

des évènements marquants, ils doivent accomplir une tâche encore plus complexe, mais fondamentale du point de vue de la démarche scientifique, à savoir la recherche des causes profondes de ces évènements. Cette entreprise est souvent délicate et n'aboutit la plupart du temps qu'à des conclusions de l'ordre du vraisemblable. C'est ce que Paul Veyne, déjà cité, dans le même article, met bien en évidence : « *Seulement, comme notre connaissance du passé est souvent lacunaire, il arrive très souvent que l'historien se trouve devant un problème... : il constate l'impopolarité d'un roi et aucun document ne lui en fait savoir la raison ; il lui faut alors remonter... de l'effet, à sa cause hypothétique. S'il décide que cette cause doit être la fiscalité... l'incertitude est alors celle-ci : nous sommes assurés de l'effet, mais sommes-nous remontés à la bonne explication ? La cause est-elle la fiscalité, les défaites du roi ou encore une troisième chose à laquelle nous n'avons pas songé ? La statistique des messes que les fidèles faisaient dire pour la santé du roi montre clairement la désaffection des esprits à la fin du règne ; par ailleurs, nous savons que les impôts étaient devenus plus lourds et nous avons dans l'esprit que les gens n'aiment pas les impôts. Les gens, c'est-à-dire l'homme éternel, autrement dit nous-mêmes et nos préjugés ; mieux vaudrait une psychologie d'époque. Or nous savons qu'au XVII^e siècle beaucoup d'émeutes étaient causées par les impôts nouveaux, les mutations monétaires et la cherté des grains ; cette connaissance n'est pas innée en nous et nous n'avons pas non plus l'occasion, au XX^e siècle, de voir beaucoup d'émeutes de ce genre : les grèves ont d'autres raisons. Mais nous avons lu l'histoire de la Fronde ; la liaison de l'impôt et de l'émeute nous y est immédiatement perceptible et la connaissance globale du rapport causal nous est restée. L'impôt est donc une cause vraisemblable du mécontentement, mais d'autres ne le seraient-elles pas tout autant ? Quelle était la force du patriotisme dans l'âme paysanne ? Les défaites n'auraient-elles pas fait autant que la fiscalité pour l'impopolarité du roi ? Il faudra bien connaître la mentalité de l'époque pour (conclure) à coup sûr ; on se demandera peut-être si d'autres cas de mécontentement ont d'autres causes que l'impôt ; plus probablement, on ne raisonnera pas par une induction aussi caricaturale, mais on se demandera si, d'après tout ce qu'on sait du climat de cette époque, il existait une opinion publique, si le peuple considérait la guerre étrangère comme autre chose qu'une affaire glorieuse et privée que le roi conduisait avec des spécialistes et qui ne concernait pas les sujets, sauf quand ils avaient à en souffrir matériellement.*

On parvient ainsi à des conclusions plus ou moins vraisemblables. « Les causes de cette émeute, qui sont mal connues, étaient probablement l'impôt, comme toujours à cette époque, en de telles circonstances. »

Comme on le voit, non seulement la recherche des causes fait appel à l'interprétation de l'historien mais aussi à sa capacité à ne pas projeter sur l'époque les préoccupations, les valeurs, voire les préjugés de sa propre époque ou bien ceux qui lui sont personnels. Bref, il lui faut surmonter les risques de subjectivité. Deux moyens s'offrent à lui afin d'éviter cet écueil. En premier lieu, tout historien se doit d'indiquer ses sources et sa méthode d'interprétation afin que la communauté des historiens puisse contrôler la vraisemblance objective de ses conclusions. En second lieu, l'historien doit faire preuve d'empathie pour l'esprit de l'époque étudiée, c'est-à-dire faire abstraction de sa propre vision du monde et tenter de comprendre de l'intérieur l'époque qui fait l'objet de sa recherche.

C'est ce que soutient Paul Ricoeur dans « Histoire et vérité » : « *L'historien va aux hommes du passé avec son expérience humaine propre. Le moment où la subjectivité de l'historien prend un relief saisissant, c'est celui où... l'historien fait surgir les valeurs de la vie des hommes d'autrefois. Cette évocation des valeurs, qui est finalement la seule évocation des hommes qui nous soit accessible, faute de pouvoir revivre ce qu'ils ont vécu, n'est pas*

possible sans que l'historien soit vitalement « intéressé » à ces valeurs et n'ait avec elles une affinité en profondeur ; non que l'historien doive partager la foi de ses héros ; il ferait alors rarement de l'histoire , mais de l'apologétique (Discipline théologique qui défend le christianisme contre ses adversaires) voire de l'hagiographie (Science religieuse qui s'intéresse à la vie des saints) ; mais il doit être capable d'admettre par hypothèse leur foi... ». Pensons, notamment à la question de l'esclavage, justifié par tous les intellectuels grecs du V^e siècle av JC, largement accepté jusqu'au XVIII^e siècle, et qui provoque tant d'incompréhension spontanée de la part des contemporains, pour saisir la portée de cette analyse du travail que doit opérer sur soi l'historien afin d'échapper à la subjectivité de son époque.

La nouvelle histoire

Etablir les événements marquants d'une époque, leurs causes profondes, comprendre de l'intérieur son esprit authentique, autant de tâches qui sont délicates et qui font appel à l'interprétation de l'historien, cette démarche aboutissant à des conclusions vraisemblables, et exigeant que ce dernier surmonte toute source repérable et maîtrisable de subjectivité. Mais là ne s'arrêtent pas les difficultés de la science historique. Chacun aura peut être remarqué que l'histoire est une discipline tout à fait singulière, puisqu'elle étudie des événements uniques par essence ainsi que des époques qui elles-mêmes, en tant que moments du développement de l'histoire humaine, s'avèrent originales et appelées à ne point se répéter.

Or, nous savons bien qu'« il n'y a de science que du général » selon l'expression fameuse d'Aristote. Cela signifie que l'homme de science étudie des rapports constants entre des causes et des effets, et si possible, comme dans les sciences de la nature, mesurables. Ces rapports constants et mesurables définissent des lois de la nature ou bien, dans une bien moindre mesure, l'exigence d'interprétation aidant, des lois d'ordre psychologique ou économique ou sociologique. L'histoire dite événementielle, celle qui s'attache à l'établissement des événements, uniques par définition, à leurs causes, à leur sens, à leur portée, ignore ce type d'exigences. L'histoire se présente donc bien comme une science de l'homme, et même comme une science tout court, fort singulière quant à son objet.

Tel est le premier reproche adressé à la science historique classique, dite histoire événementielle, par un groupe d'historiens appelé du nom d'une revue, à savoir l'« Ecole des annales » (1929). Les faits événementiels sont uniques et donc contingents et ne sauraient à ce titre faire l'objet d'une véritable science. Ces historiens ajoutent que l'histoire classique s'intéresse trop exclusivement à l'histoire politique, militaire, diplomatique en se désintéressant de la vie des peuples, des phénomènes sociaux et culturels en général.

Dès lors, ce courant historique se donne pour tâche d'étudier précisément ces grandes causes générales que sont les phénomènes économiques, sociaux, démographiques, religieux, techniques etc., ce qui permet de ne pas réduire le cours de l'histoire à celui de l'action des « grands hommes » dont l'influence, qui plus est, s'avère sans doute beaucoup plus restreinte que ce que l'on se plaît à croire couramment. A ce titre, cette approche historique se rapproche des analyses proposées par la sociologie.

De plus, au-delà de l'évènement, ils proposent un découpage du temps historique autour de périodes de temps assez longues et formant une unité entre les influences réciproques qu'exercent les uns sur les autres les différents domaines de la culture. C'est ainsi que la période de la Renaissance (XV^e- XVI^e siècles), de la révolution industrielle au XIX^e siècle,

plus près de nous les « trente glorieuses » qui ont été marquées notamment par une croissance économique spectaculaire au lendemain de la seconde guerre mondiale, sont quelques exemples marquants de ces périodes retenues. Voici ce que dit à ce propos Fernand Braudel dans « *Ecrits sur l'histoire* » (1969) : « *Tout travail historique décompose le temps révolu, choisit entre ses réalités chronologiques, selon des préférences et exclusives plus ou moins conscientes. L'histoire traditionnelle attentive au temps bref, à l'individu, à l'évènement, nous a depuis longtemps habitués à son récit précipité, dramatique, de souffle court.*

La nouvelle histoire économique et sociale... mise sur sa durée... Il y a ainsi, aujourd'hui, à côté du récit (ou du « récitatif » traditionnel), un récitatif (dans un extrait musical vocal, passage proche du langage parlé) de la conjoncture qui met en cause le passé par larges tranches, dizaines, vingtaines ou cinquanteaines d'années.

Bien au-delà de ce second récitatif se situe une histoire de souffle plus soutenu encore, d'ampleur séculaire cette fois : l'histoire de longue, même de très longue durée. La formule, bonne ou mauvaise, m'est devenue familière pour désigner l'inverse de ce que François Simiand (XX^e siècle) aura baptisé histoire évènementielle ».

Ainsi, chacune de ces périodes historiques possède ses caractéristiques propres. Aussi, peut-on se demander à partir de ces constats s'il est possible de tirer des leçons de l'histoire, puisque les conditions particulières à chaque époque ne sont pas destinées à se reproduire, l'action des hommes modifiant sans cesse les conditions en question. Dès lors le fameux énoncé classique du principe du déterminisme selon lequel les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisent les mêmes effets, ne saurait s'appliquer au cours de l'histoire. Il n'y a pas de lois générales de l'histoire, tout au moins si on entend par là la répétition des phénomènes par enchaînements des mêmes effets produits par les mêmes causes dans les mêmes conditions. C'est d'ailleurs ce que soutenait déjà Hegel (XIX^e siècle) dans « *Leçons sur la philosophie de l'histoire* » : « *On dit aux gouvernants, aux hommes d'Etat, aux peuples de s'instruire principalement par l'expérience de l'histoire. Mais ce qu'enseignent l'expérience et l'histoire c'est que peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire, et n'ont jamais agi suivant des maximes qu'on en aurait pu retirer. Chaque époque se trouve dans des conditions si particulières, constitue une situation si individuelle que dans cette situation on doit et l'on ne peut décider que par elle. Dans ce tumulte des évènements du monde, une maxime générale ne sert pas plus que le souvenir de situations analogues, car une chose comme un pâle souvenir est sans force en face de la vie et de la liberté du présent. A ce point de vue, rien n'est plus fade que de s'en référer souvent aux exemples grecs et romains, comme c'est arrivé si fréquemment chez les français à l'époque de la Révolution. Rien de plus différent que la nature de ces peuples et le caractère de notre époque (...) Seule l'intuition approfondie, libre, compréhensive des situations... peut donner aux réflexions de la vérité et de l'intérêt ».*

Cependant, ce type de jugement sans appel à propos des leçons éventuelles de l'histoire doit être nuancé. Car s'il est vrai que l'histoire ne saurait se répéter (la deuxième fois, elle bégaie remarque Lénine), il n'en demeure pas moins qu'elle comporte une constante, à savoir les hommes qui en sont les acteurs. Or, la psychologie humaine ne change guère. Dans un des extraits cités, Paul Veyne évoque « les gens, c'est-à-dire l'homme éternel, autrement dit nous-mêmes et nos préjugés » qui n'aime pas l'impôt. Il est donc possible de se référer à ce type de considérations pour tirer quelques leçons de l'histoire. Par exemple, les constituants de 1958 en France, se sont souvenus des erreurs de la seconde République, qui n'ayant prévu aucune issue démocratique entre le président élu au suffrage universel et l'Assemblée nationale s'est terminée par le coup d'Etat du 2 décembre 1851. De ce fait, il a été prévu en 1958 la possibilité pour le président de la République de dissoudre l'assemblée afin qu'en cas de

conflit, le peuple puisse trancher démocratiquement. De même, la crise économique et financière de 1929 a-t-elle servi de leçon en 2008. Les différents Etats sont intervenus vigoureusement et massivement afin d'éviter la faillite générale du système bancaire mondial qui aurait plongé la plupart des pays dans une crise aussi grave qu'en 1929. En ce sens, il est possible d'affirmer que si l'histoire est bien la science du passé humain, elle nous apprend quelque chose sur l'homme en général et parfois sur les mérites ou les dangers de certaines institutions ou attitudes.

3° Les dérives vers la philosophie de l'histoire (TL, TES)

L'idée de loi de l'histoire n'est pas scientifique

L'histoire est donc une science de l'homme, c'est-à-dire une science d'interprétation aboutissant à des conclusions vraisemblables. Qui plus est, au sein des sciences de l'homme, l'histoire occupe une place singulière puisque dans sa forme classique elle se donne pour objet l'étude des événements, uniques par définition. Quoi qu'il en soit, même si on retient la conception de la science de l'histoire telle que la conçoit l'Ecole des annales, il en ressort qu'il n'y a pas de lois de l'histoire puisque les périodes étudiées, au même titre que les événements, s'avèrent également uniques et donc ne se répètent pas.

Pourtant, des penseurs ont tenté de dégager des lois universelles de l'histoire humaine, des lois s'appliquant et expliquant l'ensemble de son cours. C'est le cas de Hegel et de Marx notamment. A partir des considérations qui précèdent, il va de soi que ce type d'analyse sort des limites de la science historique pour s'aventurer sur les terres de la philosophie de l'histoire. Car l'historien, à l'image de tout homme de science, ne peut affirmer que ce qu'il est à même d'observer indirectement à l'aide des documents dont il dispose. Cette démarche ne l'autorise nullement à dégager des lois générales de l'histoire, puisqu'au contraire, le caractère unique des événements ou des périodes retenues le conduit à nier l'existence de telles lois. Mais là encore, de telles conclusions découlent d'exigences méthodologiques et ne sauraient nous informer sur la nature profonde du processus temporel en général et de manière plus particulière sur le processus de l'histoire. Car une telle négation des lois de l'histoire au nom de la science historique dépasse les possibilités de cette dernière et revient à se prononcer métaphysiquement sur le cours de l'histoire en proclamant que ce dernier est dépourvu de lois dans l'absolu et dépourvu de direction et de sens par la même occasion.

Qu'entendre par sens de l'histoire ?

Les conceptions philosophiques niant des lois de l'histoire ou au contraire celles les affirmant et proposant leur teneur, s'avèrent donc des interprétations certes mais des interprétations métaphysiques de l'histoire et non des interprétations scientifiques. S'il y a des lois de l'histoire, c'est-à-dire du processus temporel propre à l'homme depuis qu'il est apparu sur Terre, alors l'histoire a une direction, c'est-à-dire va vers quelque part, à l'image du développement embryonnaire en quelque sorte, et a un sens si on estime que le terme poursuivi correspond à un idéal humain.

Le XIX^e siècle a été dominé par deux philosophies de l'histoire, la conception idéaliste de Hegel et la conception matérialiste de Marx, même si cette dernière se présente indûment comme une science de l'histoire. A vrai dire, la première conception de l'histoire proclamant une direction et un sens est une conception religieuse, celle proposée par le judaïsme et à sa suite par le christianisme. Les juifs sont en effet les premiers, à notre connaissance, ayant

introduit l'idée d'un temps linéaire, d'un temps où émerge toujours du nouveau et ayant rompu avec l'idée du temps cyclique, où il n'y a jamais rien de nouveau sous le Soleil, où le développement temporel est pensé à l'image de la succession des saisons naturelles, avec des étapes certes mais qui reviennent toujours au point de départ : tous les ans le printemps revient, caractérisé par les mêmes phénomènes naturels. Le temps linéaire, au contraire, est irréversible et va toujours vers l'émergence de nouveautés sans jamais revenir à un point de départ.

L'histoire ainsi comprise est interprétée comme un processus qui, progressivement, révèle Dieu à son peuple et va vers un état de plénitude désigné mythiquement par l'idée de « Jugement dernier » où les hommes accéderont à une vie éternelle et pour ceux d'entre eux restés fidèles à son message, à une condition divine. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si le christianisme, conformément à cette conception du temps, évoque non la possibilité de la réincarnation, c'est-à-dire le retour au même ou au semblable, comme l'hindouisme et le bouddhisme, adeptes du temps cyclique, mais proclame la croyance en la résurrection de la chair, c'est-à-dire de l'homme total, corps et âme, qui n'est pas le retour à la vie antérieure mais le passage à une vie nouvelle. C'est la chenille devenant papillon en quelque sorte et au-delà à une vie inconnaissable, puisque, rappelons-le, dans les Evangiles, le Ressuscité n'est pas reconnu d'emblée par les personnes l'ayant connu mais seulement après avoir manifesté des signes renvoyant à son existence antérieure.

Ainsi, les conceptions de Hegel et de Marx constituent en quelque sorte une laïcisation de cette conception religieuse. Ces conceptions se prononcent donc sur la nature métaphysique du temps, puisqu'elles tranchent dans le sens d'un temps linéaire, un temps qui permet d'affirmer l'idée de progrès, autrement dit l'idée selon laquelle le processus historique peut permettre par les changements qu'il connaît de se rapprocher toujours mieux d'un idéal humain.

Le développement de la raison est la clef de l'Histoire

Voyons ce qu'il en est dans les deux cas cités. Hegel proclame l'idée de sens ou de logos. C'est un rationaliste absolu. Cela signifie qu'il y a des raisons, selon ce philosophe, pour que le monde soit comme cela plutôt qu'autrement. Ces raisons ne sont pas accessibles aux sciences actuelles de la nature. Mais elles existent. Ces exigences rationnelles gouvernent le monde, que ce soit le monde de la matière inanimée, des êtres vivants, de l'homme et de son déploiement temporel. Bref tout phénomène est d'ordre temporel, connaît à ce titre des développements et ces derniers sont explicables non par de simples causes aveugles mais par des raisons. C'est en ce sens que Hegel considère que l'Etre, c'est-à-dire tout ce qui est vraiment, est rationnel et donc que l'histoire de l'homme témoigne elle-même du déploiement de la raison qui façonne la réalité.

Cette affirmation peut heurter au premier abord. Ce qui semble en effet ressortir du spectacle de l'histoire, c'est le désordre le plus total ou la contingence la plus grande des événements. Hegel ne nie évidemment pas ce désordre. Il affirme au contraire que les hommes n'agissent qu'en fonction de leurs intérêts et de leurs passions et donc à certains égards en fonction de facteurs irrationnels. Mais Hegel considère qu'il y a une raison souterraine qui utilise ces passions irrationnelles afin de parvenir à ses objectifs propres. C'est ce qu'il appelle la « ruse de la raison ». En somme, il y a hétéronomie des fins, autrement dit les acteurs de l'histoire poursuivent leurs objectifs personnels et la raison utilise ce moteur de l'action humaine qu'est la passion pour atteindre ses propres objectifs. Napoléon, à la fois

pour des raisons nationales –atteindre et garantir les frontières naturelles de la France- et au nom d'ambitions personnelles, a mené des guerres européennes. Les jeunes soldats français qui ont ainsi traversé militairement l'Europe jusqu'à Moscou ont diffusé, sans s'en rendre compte, les idées de la Révolution française dont ils étaient imprégnés, c'est-à-dire les idées inspirées de la philosophie des Lumières et ont donc contribué aux progrès de la raison. Ce n'était pas l'objectif de Napoléon. Ce fut le résultat de son action. L'histoire poursuivra ainsi son cours en déployant toutes les potentialités de la raison universelle, celle qui est au fond de toute réalité.

« La raison dans l'histoire » de Hegel précise cette conception : « C'est leur bien propre que peuples et individus cherchent et obtiennent dans leur agissante vitalité, mais en même temps ils sont les moyens et les instruments d'une chose plus élevée, plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment. (...) La Raison gouverne le monde et par conséquent gouverne et a gouverné l'histoire universelle. Par rapport à cette raison universelle et substantielle, tout le reste est subordonné et lui sert d'instruments et de moyen. (...) Il résulte des actions des hommes quelque chose d'autre que ce qu'ils ont projeté et atteint, que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils réalisent leurs intérêts, mais il se produit en même temps quelque autre chose qui y est cachée, dont leur conscience ne se rendait pas compte et qui n'entraîne pas dans leurs vues ». Ainsi, cette conception de l'histoire a pour conséquence que la raison universelle parvient toujours à ses fins propres, car elle utilise tous les événements, qu'ils soient positifs, moraux ou bien au contraire négatifs, dramatiques, horribles, à son service.

La lutte des classes conduit à la libération de l'humanité

Marx défend également une conception qui conduit à l'affirmation d'un sens de l'histoire mais à partir de causes purement matérielles, donc constatables, ce qui l'amène, à tort, à considérer que ces analyses relèvent de la science. Car les interprétations générales proposées concernant les faits historiques tombent sous le coup de la critique de Popper, en ce sens qu'elles s'avèrent infaillibles, le sens caché des faits en question conduisant toujours l'interprète à valider subrepticement les hypothèses de départ.

Rappelons les points essentiels de cette conception matérialiste de l'histoire. Depuis les origines de l'humanité, celle-ci connaît un état de pénurie relative de biens. Cela signifie qu'il n'y a pas assez de biens produits pour répondre à tous les besoins de l'ensemble de la population. Cette situation entraîne des conflits entre des classes sociales en vue de s'accaparer le maximum de biens. La lutte des classes conduit l'humanité à trouver les moyens pour augmenter la production de biens soit afin de maintenir les privilèges de la classe dominante, soit afin d'accroître la maigre part de la classe dominée. De proche en proche, ces conflits conduisent à des révolutions sociales, et en dernier lieu aboutit à une société d'abondance, une société où les biens sont produits en une telle quantité et si vite que les biens seront distribués selon les besoins et non plus selon le travail accompli. Certes, cette issue n'est pas une fatalité. Elle suppose que les hommes prennent conscience de leur exploitation et luttent effectivement. C'est en ce sens que les hommes sont les acteurs de leur histoire et non les jouets d'un destin qui leur échappe.

Les dangers des philosophies de l'histoire

Ces deux conceptions appellent deux remarques : ce sont des conceptions réductrices puisque dans chacune d'entre elles un seul facteur rend compte du processus décrit : la raison

universelle chez Hegel ; la lutte des classes chez Marx. Par ailleurs, le processus historique aboutit-il à un terme absolu ? Bref, doit-on envisager une fin de l'histoire ? Marx considère par exemple que la société sans classes, la société d'abondance ne sont jamais que la fin de la préhistoire de l'humanité. Les hommes, libérés de leur servitude matérielle, notamment du travail contraint, pourront enfin se consacrer à des activités vraiment humaines, à des activités semblables à celles des citoyens grecs, autrement dit au Loisir tel que nous l'avons analysé en son temps et ce sans fin. De même, chez Hegel, lorsque la raison aura actualisé sa pleine nature, pourra-t-elle déployer sans terme ses infinies potentialités.

Ces conceptions de l'histoire sont donc étrangères à la science historique, quoiqu'en pense Marx. La prétendue scientificité des thèses de Marx ne fait d'ailleurs, avec l'autorité et le prestige généralement accordés à la science, qu'aggraver les dangers de telles conceptions. Car tant que ce ne sont que des philosophies de l'histoire, passe encore, même si en l'occurrence des conceptions comme celles de Hegel, sans légitimer les actions immorales voire inhumaines du cours de l'histoire, leur donnent cependant une inévitable utilité, puisque in fine elles sont récupérées au service des desseins de la raison.

Mais selon certains commentateurs, ces conceptions présentent quelques risques à partir du moment où leurs auteurs prétendent détenir scientifiquement le sens de l'histoire, où ils sont convaincus que ce sens sert les intérêts de l'humanité, et qu'il est donc criminel de lui faire obstacle. Ils sont alors tentés, avec les meilleures intentions du monde, de justifier les pires atrocités au nom de ce sens. Lénine ne disait-il pas qu'il fallait « jeter à la poubelle de l'histoire » tous ceux qui, par leur action, s'y opposent, puisque ce sens se confond avec la libération de l'humanité par rapport à toutes les contraintes qui pèsent sur elle ? Telle est la mise en garde de Raymond Aron (XX^e siècle). Il ajoute, tout à fait dans l'esprit de la philosophie de Kant, que l'attitude raisonnable en la matière, faute de savoir scientifique, faute de certitude métaphysique, est une attitude éthique. Elle consiste à faire « comme si » l'histoire avait pour buts d'aller vers plus de raison et de liberté. Car, ce faisant, nous oeuvrerons effectivement dans ce sens et l'humanité progressera ainsi de la meilleure manière qui soit.

L'HOMME FACE A SON DESTIN

OU LES INTERROGATIONS METAPHYSIQUES

Les considérations qui précèdent à propos des philosophies de l'histoire nous ont déjà fait entrer de plain-pied dans le domaine des interrogations métaphysiques. Rappelons que la métaphysique renvoie, schématiquement et principalement, à cette démarche philosophique consistant à aborder et à tenter de résoudre tous les problèmes soulevés par les religions mais à l'aide de la seule raison. Nous avons vu que cette raison dont nous sommes si fiers n'avait d'efficacité qu'associée à l'expérimentation et que dans ce cadre, sa compétence se restreignait au domaine quantitatif, au fonctionnement de la nature ou des sociétés humaines, à ce que la tradition a coutume de dénommer le « comment » tout en reconnaissant avec humilité son inaptitude à résoudre toutes les questions relatives aux valeurs et au sens, aux raisons d'être éventuelles, bref pour poursuivre le rappel des dénominations traditionnelles, toutes les questions relatives au « pourquoi », dans l'acception « pour quelle raison ». De plus, même dans le cadre restreint de son domaine de compétence, la science ignore si nos explications, nos théories, cernent toujours de plus près les réalités étudiées ou bien si ce ne sont que des représentations humaines de cette réalité, celle-ci gardant pour toujours ses secrets, la réalité étant condamnée à « rester voilée », pour reprendre l'expression fameuse de Bernard d'Espagnat. Puisque la science telle que nous la connaissons aujourd'hui est impuissante à répondre aux questions qui sont au cœur même de l'existence humaine, à savoir aux questions relatives au sens, le problème philosophique central devient celui-ci : qu'en est-il de la raison livrée à elle-même, sans aucun autre secours que ses capacités à tenir un discours rigoureux, cohérent, critique ? Telle est la question qu'il nous faut aborder avant d'examiner les grandes énigmes de l'univers et la légitimité ou le caractère illusoire éventuels de la foi religieuse.

I La raison permet-elle d'accéder à la vérité ? (L, ES, S, Tech.)

1° Les différentes approches de la vérité

La vérité est un jugement

Rappelons en premier lieu que la vérité est un jugement. Ce jugement est considéré comme vrai, qu'il porte sur un fait ou bien sur une appréciation sur ce fait, c'est-à-dire qu'il soit un jugement de fait ou un jugement de valeur, à partir du moment où il correspond à la réalité évoquée. Si, par exemple, je dis qu'il y a dans cette pièce plusieurs meubles et que cela correspond à des faits ordinairement constatables, il s'agit d'un jugement de fait ; si j'ajoute que ces meubles sont très beaux, je prononce un jugement de valeur. Bien entendu, comme nous ne pouvons pas sortir de notre esprit pour vérifier, de l'extérieur en quelque sorte, cet accord entre notre jugement et la réalité sur laquelle il porte, cela justifie le débat et donc l'incertitude sur la portée réelle de nos jugements, sur la question de savoir s'il existe une

parenté étroite entre jugement et réalité ou si l'homme ne peut avoir pour seule prétention que d'interpréter de manière humaine une réalité qui lui échappe nécessairement.

La pensée humaine est parente de la pensée divine

Il est sans doute possible, à partir de ces constats initiaux, de dégager trois types de convictions concernant les capacités de l'esprit humain à atteindre la vérité. La tradition rationaliste inaugurée par les grands philosophes grecs des V^e-IV^e siècles av JC, prolongée par la plupart des penseurs du Moyen-Âge et du XVII^e siècle, parachevée au XIX^e siècle par l'œuvre de Hegel, posent comme point de départ de leurs analyses en la matière que la pensée humaine est de même nature que la pensée divine, à ceci près qu'elle demeure finie et donc limitée et non infinie ou absolue comme celle de Dieu. C'est ainsi que lorsque je dis, par exemple, que $3+2 = 5$ « je pense comme Dieu pense » proclame Malebranche (XVII^e siècle). Il s'agit d'une conviction dogmatique, si on entend par dogme une « vérité » qui est proclamée sans qu'on ait les moyens de l'établir, puisque ce point de départ de la pensée rationaliste est en fin de compte une croissance ou un pari et non un savoir.

Le procès de l'idée de vérité

A l'opposé de cette conviction rationaliste se situe le scepticisme qui proclame dogmatiquement en quelque sorte – ce qui est un paradoxe- que la pensée humaine ne saurait accéder à une quelconque vérité si tant est même qu'il y ait une vérité en quelque domaine que ce soit. Cette dernière affirmation demande avant toute autre chose explication. Car il semble que l'on ne puisse échapper à l'hypothèse de la vérité. Même si l'homme s'avère impuissant à l'établir, il n'en reste pas moins vrai que l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de vérité, dans l'absolu, est vraie ou fausse. En toute hypothèse, il y a donc une vérité.

Mais, au-delà de cette remarque critique, au-delà de ce paradoxe difficilement évitable excepté si on garde le silence et si on s'interdit de prononcer tout jugement, que peut bien signifier la proclamation selon laquelle « il n'y a pas de vérité » ? Afin de saisir le sens de cette affirmation, les conceptions de Nietzsche semblent appropriées car elles explorent de manière radicale la négation de l'idée de vérité. Chacun admet que notre corps est un ensemble de récepteurs aux capacités bien définies et très limitées. Songeons que notre œil, pour ne prendre que cet exemple, ne capte que l'étroite bande des rayons électromagnétiques située entre le rouge et le violet, autrement dit entre 0,00007 et 0,00004 cm, restant aveugle à tous les autres rayonnements, que ce soit les ultraviolets enregistrés sur une plaque photographique, les infrarouges décelés par la peau sous forme de sensation de chaleur, sans compter les rayons X, les rayons cosmiques etc. ; Bref, notre corps nous offre un point de vue sur le monde, différent de celui de l'abeille par exemple, munie d'yeux à facettes et aveugle à la couleur rouge. Le monde tel qu'il nous apparaît ou le monde des sens, le monde sensible, est un monde humain et qui ne vaut que pour l'homme.

Prolongeons cette analyse et appliquons-la à la pensée. Notre logique, qui commande notre pensée, n'a peut-être de sens que pour l'homme. Elle lui permet d'obtenir un point de vue humain sur la réalité. S'il existe d'autres êtres dans l'univers observable susceptibles de développer des capacités qui, à notre instar, leur permettent de marquer leur emprise sur leur environnement, ils auront d'autres types de points de vue sur la réalité, bref ils développeront d'autres logiques que la nôtre. Doit-on dire qu'il y a un point de vue plus légitime qu'un autre ? Aucunement. Il y a donc une infinité possible et même vraisemblable de points de vue sur le monde, tous tout autant légitimes les uns que les autres et aucun n'est vrai, c'est-à-dire

aucun n'incarne le seul point de vue qu'il soit légitime de retenir comme étant vrai ou absolu, c'est-à-dire qui ne soit pas seulement relatif à un être particulier.

Le seul moyen de sortir de ce relativisme consisterait à affirmer qu'au-delà de ces infinités de perspectives différentes sur le monde, existe un point de vue absolu, c'est-à-dire ce que l'on désigne ordinairement par le terme de Dieu, ou bien que cette infinité de perspectives sur le monde ne sont que les infinies modalités d'expressions possibles de cette unique vérité incarnée par cet être absolu ou Dieu. Dès lors, on comprend mieux pourquoi Nietzsche tenait tant à proclamer « la mort de Dieu », c'est-à-dire de la vérité, puisque c'est la seule croyance dogmatique pouvant justifier in fine le scepticisme.

En conséquence, selon Nietzsche, l'affirmation d'une vérité quelconque, qu'elle soit religieuse, métaphysique, morale, politique est dépourvue de sens. Toutes les « vérités » autres que les vérités religieuses ou métaphysiques sont des substituts de ces dernières et ne sont assises sur aucune légitimité. Il en va de même de ceux qui font confiance dans la science en vue d'apporter des réponses vraies dans tous les domaines comme le font ceux qu'on appelle les scientifiques. Car ils font confiance au « petit cerveau humain », à « la petite logique humaine » en vue de délivrer une vérité. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de mettre en cause les vérités expérimentales par exemple. Ces dernières autorisent une efficacité pratique sur le monde mais ne constituent nullement un point de vue absolu sur ce dernier, une vérité en un mot. Ce que Nietzsche refuse, c'est donc la confiance naïve des esprits s'imaginant que grâce à la science, l'humanité pourrait apporter un jour des réponses à toutes les questions qu'elle se pose concernant la nature profonde de la réalité sans compter toutes les questions relatives aux valeurs et au sens, c'est-à-dire aux raisons d'être ou à l'absence de raisons d'être de toute chose.

Toutes ces croyances expriment, aux yeux de Nietzsche, des besoins existentiels. La plupart des hommes ont besoin de croire en quelque chose ou en quelqu'un afin de donner valeur et sens à leur existence. Le « surhomme » sera précisément celui pour qui le dévoilement de l'absence de vérité deviendra un « gai savoir » car il redonnera toute son innocence au cours des choses, au devenir, puisqu'il le rendra étranger au bien ou au mal, au vrai ou au faux et révélera que tout homme peut avoir un point de vue sur le réel qui ne sera ni vrai, ni faux mais qui incarnera une légitimité à l'égale de l'infinité des autres perspectives possibles. Telle est la deuxième position par rapport au problème de la vérité.

L'homme intermédiaire entre l'ignorance et le savoir

Enfin, il y a, selon nous, une troisième conception envisageable entre ceux qui proclament comme la pensée classique l'existence et l'accès possible, au moins partiellement, à une vérité absolue et ceux qui comme les sceptiques, dont Nietzsche est à sa manière le plus illustre représentant, nient l'idée même de vérité. Cette conception consiste à affirmer que nous sommes ni ignorants ni savants. Les vérités auxquelles nous accédons demeurent certes des représentations humaines de la réalité, mais ces dernières possèdent une filiation avec la vérité absolue, constituent une des infinies modalités de cet absolu inaccessible par lui-même et dont on ne peut rien dire car un être fini, limité, ne peut former que des représentations relatives de la vérité absolue. De ce point de vue, les conceptions conventionnalistes des théories scientifiques, telles que les défendent des épistémologues comme Bernard d'Espagnat, sont des illustrations de cette conception de la vérité. Nous verrons qu'à certains égards et pour nombre d'interprètes, il en va de même à propos des conceptions religieuses du monde.

2° Les exigences de la pensée renvoient aux exigences de la réalité

Percevoir est un acte de la pensée. Le morceau de cire

L'homme possède des points communs avec l'animal. Son corps, ses organes des sens lui permettent de s'adapter à son environnement. Ils lui fournissent des informations pratiques qui l'aident à vivre, même si par rapport à l'animal, sa perception du monde est structurée par sa pensée, ses connaissances, les données culturelles en général. Mais il s'agit là pour l'essentiel de connaissances empiriques et pratiques. Le corps, qui offre un point de vue limité sur le monde, n'a pas pour fonction de connaître le réel. Les hommes se trompent souvent et spontanément sur l'usage de la perception. Ils tendent parfois à penser que le réel se réduit à ce qu'ils en perçoivent. Ils proclament volontiers et fièrement qu'ils ne croient que ce qu'ils voient. Si on s'amuse à prendre à la lettre de telles croyances erronées, alors c'est le Soleil qui manifestement tourne autour de la Terre et qui le matin ou le soir se trouve au bout du chemin, à quelques pas de notre point d'observation. Tel est l'usage illégitime des informations délivrées par le corps et qui consiste à penser que le corps me permet de connaître le réel. En revanche, ces informations peuvent avoir une utilité pratique : par exemple, la position du Soleil dans le ciel m'indique l'heure du jour.

Certes la pensée est toujours présente au sein même de la perception humaine. Nous avons remarqué que la pensée « nous libérait de la prison du corps » comme le proclamait Platon. L'animal doit se contenter des informations reçues par les sens. L'homme peut prendre du recul par rapport à ces informations, les modifier mentalement, imaginer un monde possible par opposition au monde perçu. Descartes dans la seconde « Méditation métaphysique » met bien en valeur, par sa célèbre analyse du « morceau de cire », le rôle incontournable de l'esprit dans l'acte de perception humaine : « *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...* »

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 peut le nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure.

Peut-être était-ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et 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, 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 ? Puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ; et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je 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. »

Ainsi, il est clair, qu'à la différence de l'animal, l'homme, grâce à la pensée ou grâce à ce que Descartes appelle l'entendement, à savoir la faculté de comprendre, est capable de reconnaître l'identité d'un corps ou d'une réalité quelconque à travers les changements qu'il subit. Il n'est plus prisonnier des informations délivrées par ses sens. La pensée « nous délivre vraiment de la prison du corps ».

De ce fait, ce n'est que par la pensée que l'homme peut accéder à la vérité, c'est-à-dire peut avoir conscience de la véritable nature de la réalité qui se présente à lui. Certes, nous venons de le voir, dans l'acte de perception ordinaire l'homme n'est pas tributaire que des informations délivrées par le corps. La pensée est présente et structure déjà sa manière d'appréhender le monde qui lui apparaît, à savoir le monde sensible. Mais il convient de ne pas s'en tenir à ces simples considérations sur les conditions de la perception propres à l'homme. Car la pensée permet de prendre conscience que la vérité, c'est-à-dire, rappelons-le encore, la nature profonde de la réalité au-delà des apparences qui s'offrent à nous et qui n'ont qu'une simple utilité vitale ou pratique, ne se dévoile qu'à cette dernière.

Le réel se pense, il ne se perçoit pas. L'allégorie de la caverne

C'est très exactement ce que soutient Platon dans sa célèbre « Allégorie de la caverne », extraite du Livre VII de la « République », dans ce dialogue entre Socrate et Glaucon : « Maintenant, repris-je, représente-toi de la façon que voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière ; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête ; la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux ; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux, et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles.

Je vois cela, dit-il.

Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des objets de toute sorte, qui dépassent le mur, et des statuettes d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, et en toute espèce de matière ; naturellement, parmi ces porteurs, les uns parlent et les autres se taisent.

Voilà, s'écria-t-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers ;

Ils nous ressemblent, répondis-je ; et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux-mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?

Et comment ? Observa-t-il, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant leur vie ?

Et pour les objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?

Sans contredit.

Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ?

Il y a nécessité.

Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ?

Non, par Zeus, dit-il.

Assurément, repris-je, de tels hommes n'attribueront de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués.

C'est de toute nécessité.

Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ? Si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant ?

Beaucoup plus vraies, reconnut-il.

Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés ? N'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?

Assurément.

Et si, repris-je, on l'arrache de sa caverne par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil ne souffrira-t-il pas vivement, et ne se plaindra-t-il pas de ces violences ? Et lorsqu'il sera parvenu à la lumière pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies ?

Il ne le pourra pas, répondit-il ; du moins dès l'abord.

Il aura, je pense, besoin d'habitude, pour voir les objets de la région supérieure. D'abord ce seront les ombres qu'il distinguera le plus facilement, puis les images des hommes et des autres objets qui se reflètent dans les eaux, ensuite les objets eux-mêmes. Après cela, il pourra, affrontant la clarté des astres et de la lune, contempler plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même, que pendant le jour le soleil et sa lumière.

Sans doute ;

A la fin, j'imagine, ce sera le soleil – non ses vaines images réfléchies dans les eaux ou en quelque autre endroit – mais le soleil lui-même à sa vraie place, qu'il pourra voir et contempler tel qu'il est.

Nécessairement, dit-il.

Après cela il en viendra à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui, d'une certaine manière, est la cause de tout ce qu'il voyait avec ses compagnons dans la caverne.

Evidemment, c'est à cette conclusion qu'il en arrivera. Or donc, se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui y furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers ?

Si, certes.

Et s'ils se décernaient alors entre eux honneurs et louanges, s'ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner leur apparition, penses-tu que notre homme fût jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui, parmi les prisonniers, sont honorés et puissants ? Ou bien, comme le héros d'Homère, ne préférera-t-il pas mille fois n'être qu'un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait ?

Je suis de ton avis, dit-il ; il préférera tout souffrir plutôt que de vivre de cette façon-là.

Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et aille s'asseoir à son ancienne place : n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement du plein soleil ?

Assurément si, dit-il.

Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long), n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens, et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut il en est revenu avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter ? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et tuer, ne le tueront-ils pas ?

Sans aucun doute, répondit-il.

Maintenant, mon cher Glaucon, repris-je, il faut appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut, comparer le monde que nous découvrons la vue au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque aussi bien tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie. Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière ; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique.

Je partage ton opinion, dit-il, autant que je le puis.

Eh bien ! Partage-la encore sur ce point, et ne t'étonne pas que ceux qui se sont élevés à cette hauteur ne veuillent plus s'occuper des affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à demeurer là-haut. Cela est bien naturel si notre allégorie est exacte.

C'est, en effet, bien naturel, dit-il.

Mais quoi ? penses-tu qu'il soit étonnant qu'un homme qui passe des contemplations divines aux misérables choses humaines ait mauvaise grâce et paraisse tout à fait ridicule, lorsque, ayant encore la vue troublée et n'étant pas suffisamment accoutumé aux ténèbres environnantes, il est obligé d'entrer en dispute, devant les tribunaux ou ailleurs, sur des ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres, et de combattre les interprétations qu'en donnent ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même ?

Il n'y a là rien d'étonnant.

En effet, repris-je, un homme sensé se rappellera que les yeux peuvent être troublés de deux manières et par deux causes opposées : par le passage de la lumière à l'obscurité, et par celui de l'obscurité à la lumière ; et ayant réfléchi qu'il en est de même pour l'âme, quand il en verra une troublée et embarrassée pour discerner certains objets, il n'en rira pas sottement, mais examinera plutôt si, venant d'une vie plus lumineuse, elle est, fautive

d'habitude, offusquée par les ténèbres, ou si, passant de l'ignorance à la lumière, elle est éblouie de son trop vif éclat ; dans le premier cas il l'estimera heureuse en raison de ce qu'elle éprouve et de la vie qu'elle mène ; dans le second, il la plaindra. »

Ce long passage de la « République » souligne la valeur que Platon accorde à la pensée. Celle-ci nous arrache à la condition animale pour nous élever quasiment à la condition divine. Elle permet d'accéder à une connaissance parfaite et vraie et d'entrer en contact avec la source de toute chose, avec le fondement de toute vérité, avec l'absolu lui-même, avec le « bien » pour reprendre le langage de Platon. La pensée le peut car elle est de même nature que la pensée divine, même si elle reste limitée et si la saisie de l'absolu échappe au langage, à ce qui est relatif et ne peut faire l'objet que d'une furtive intuition, c'est-à-dire d'une connaissance immédiate, quasi mystique et non d'un raisonnement ou d'un discours quelconque.

L'idée d'infini conduit à Dieu

Ce point de vue absolu, source même de l'idée de vérité, que la pensée est capable, après un long effort sur soi, de saisir, Descartes va s'efforcer d'en établir la nécessité et l'évidence intellectuelles. Descartes constate en effet que l'homme est un être caractérisé par la finitude, par des limites dans tous les domaines, que ce soit au niveau de son corps ou au niveau de sa pensée, même si cette dernière, dans son champ de compétence, pour les questions où elle est à même de s'exercer, est de même nature que celle de Dieu. Or, cette pensée humaine contient l'idée d'infini. La simple possibilité de cette idée ne saurait avoir pour source un être fini. Si l'infini n'existait pas, était une impossibilité ontologique, autrement dit si l'Être, tout ce qui est, n'enfermait pas la réalité de l'infini, s'il ne se bornait qu'à des réalités finies, alors cette idée n'aurait pas pu naître au sein de la pensée humaine. Non seulement cette idée suppose qu'une réalité infinie effective existe mais encore que ce soit elle qui ait déposé en moi cette idée, car d'un être fini ne saurait sourdre l'idée d'infini, du « moins » être ne saurait émerger le « plus » être. En ce sens, la réalité infinie, appelée ordinairement Dieu, existe mais permet que la pensée humaine soit de même nature que la sienne et puisse donc accéder à ce point de vue absolu, c'est-à-dire à la vérité.

Dans le même ordre d'idée, Descartes reprend l'argument développé par Saint Anselme (XI^e siècle), argument dit ontologique et qui consiste à affirmer que l'idée d'un absolu, d'un Dieu, ne peut contenir aucune limite, aucune imperfection sans contradiction. Or si cet être n'existait pas, il lui manquerait une caractéristique essentielle qui serait contraire à l'idée de perfection. Dès lors, l'existence appartient à l'essence de Dieu, c'est-à-dire aux caractéristiques définissant nécessairement et sans contradiction ce dernier, au même titre que l'essence du triangle contient notamment et nécessairement la propriété selon laquelle la somme de ses angles est égale à 180°.

Le scientisme est un dogmatisme

Comme on le voit ce type de pensée idéaliste consiste à présupposer que les exigences logiques de la pensée traduisent fidèlement les exigences des réalités correspondantes. C'est précisément ce type de présupposé qui se verra remis en cause par Kant. Notons cependant, avant même d'aborder les critiques de ce mode de pensée, que les hypothèses métaphysiques proclamant que l'esprit de l'homme sera à même de résoudre tous les problèmes de cet ordre, à l'aide d'un savoir de nature scientifique, et que d'ores et déjà il est possible d'anticiper sur ses conclusions en proclamant que l'hypothèse de Dieu est inutile, comme le fonctionnement

actuel du savoir scientifique l'atteste, comportent des présupposés aussi dogmatiques que ceux de la pensée idéaliste. En premier lieu, ces thèses confondent, comme nous l'avons vu, exigences méthodologiques et exigences ontologiques. En second lieu, elles posent que l'esprit de l'homme est le reflet fidèle de la réalité étrangère à cet esprit. Tels sont les principes dogmatiques propres au scientisme, forme moderne du matérialisme classique, conception selon laquelle la réalité se ramène à la matière entendue comme substance dépourvue d'intelligence naturelle, de sens ou de raison d'être et encore moins d'intentions.

3° La critique du savoir métaphysique

Le rappel des thèses scientifiques, qui se situent à l'opposé des thèses idéalistes classiques, témoigne qu'en matière métaphysique, la réflexion humaine peut conduire à des conclusions différentes, contradictaires et qu'il n'existe pas dans ce domaine de procédures permettant de trancher de manière objective et d'apporter, même à titre provisoire, un savoir incontestable s'imposant à tous les esprits. Nous sommes là dans le domaine de la croyance et non du savoir. Les scientifiques, comme dirait Nietzsche, sont des « croyants en l'incroyance ».

Kant, quant à lui, part d'un double constat : depuis des millénaires, la métaphysique ne parvient à aucun accord des esprits ; la science moderne, depuis le XVII^e siècle y parvient et progresse. Dans les deux cas, la raison joue un rôle essentiel. D'où vient alors qu'elle soit stérile en métaphysique et féconde au sein de l'activité scientifique ? La réponse semble découler de l'examen plus attentif de ces deux types d'activité. En métaphysique, la raison fonctionne sans autre recours qu'elle-même. Seule la conformité avec les lois logiques de la pensée se voit requise. En revanche, son rôle dans l'activité scientifique s'avère différent car les hypothèses avancées non seulement portent sur des phénomènes observables ou susceptibles de l'être, mais l'expérimentation et la mesure viennent contrôler le bien-fondé des hypothèses avancées par la raison.

La critique de l'empirisme

Kant tire alors les conclusions suivantes de ce double constat : de même qu'il est illégitime d'utiliser les organes des sens en vue de connaître le réel, de même est-il illégitime d'utiliser la raison en vue d'obtenir un savoir métaphysique. L'esprit de l'homme en général ne peut se prononcer que sur des données sensibles et donc observables. Ces données ne nous donnent par elles-mêmes aucune information, contrairement à ce que soutiennent ce que l'on appelle les empiristes. Pour ces derniers, en effet, tout notre savoir est dérivé, directement ou indirectement, - par le biais de la répétition et de l'habitude - de l'expérience.

Ces conceptions ne semblent pas rigoureuses aux yeux de Kant. Prenons l'exemple suivant afin de faire comprendre les limites de la conception empiriste de l'origine de nos connaissances : si je lance une pierre contre une vitre, celle-ci va se casser ; si cette scène a lieu en compagnie de mon chien, quelles vont être les représentations respectives du chien et de moi-même ? Rigoureusement, si je m'en tiens à ce que je perçois, je vois, et le chien avec moi, deux phénomènes successifs, « une pierre lancée » ET « une vitre cassée ». Mais je comprends ou je pense que la « vitre a été cassée » PARCE QUE la « pierre a été lancée ». Or, ce rapport de causalité entre les deux événements n'est pas un phénomène sensible, un phénomène perçu, mais une interprétation introduite par ma pensée. Nous percevons ET alors que nous pensons PARCE QUE. Le chien se représente ET mais PARCE QUE lui échappe. Certes, si une telle scène se répète, le chien, s'il a peur, va anticiper le phénomène « vitre cassée » dès qu'il percevra « la pierre lancée » et fuira. Mais cette anticipation reste purement

empirique, a pour origine l'expérience et ne permet pas à l'animal de comprendre ce qui se passe, c'est-à-dire de « prendre ensemble » les deux phénomènes et d'établir entre eux un lien nécessaire de causalité.

La relation de causalité serait donc une structure de mon entendement, c'est-à-dire de ma faculté de comprendre. Car, j'aurai beau répéter autant de fois que je veux des phénomènes successifs de ce type, jamais l'expérience sensible ne pourra me donner ce qu'elle ne contient pas par elle-même, à savoir la relation de causalité. Cette relation est donc une structure a priori de mon entendement, c'est-à-dire une structure existant avant toute expérience et permettant de comprendre l'expérience en question. Telle est la position rationaliste de la connaissance, position défendue notamment par Kant.

Les usages légitimes et illégitimes de la raison

Dès lors, avant même de préciser cette théorie de la connaissance de Kant, tirons toutes les conséquences de l'origine et de la fonction de la relation de causalité en question. La relation de causalité est une caractéristique de l'esprit humain permettant de comprendre, de penser les données de l'expérience. Si je dis que chaque fois que j'échauffe une barre de fer, celle-ci se dilate, j'établis entre une cause, l'échauffement, et un effet, la dilatation, une relation ou un lien nécessaire qui permet de comprendre ce qui se passe. L'usage de la relation de causalité est ici non seulement légitime mais indispensable.

En revanche, si je tiens un raisonnement métaphysique en affirmant que tout a une cause, donc que le monde a une cause et que cette cause est Dieu, l'usage du principe de causalité est illégitime car il s'applique à des réalités hypothétiques et non données dans l'expérience sensible, à savoir le monde dans sa totalité et Dieu. Dès lors, je peux appliquer tout aussi bien ce principe à un raisonnement inverse et dire par exemple que je dois m'interroger sur la cause de Dieu et si je réponds, comme Aristote « qu'il faut bien à un moment donné s'arrêter » alors pourquoi ne pas s'arrêter au monde, en faisant l'économie de Dieu ? Si aucune conclusion ne s'impose, c'est tout simplement que la relation de causalité n'a pas pour fonction de tenir des raisonnements métaphysiques. Dans ce cadre, les raisonnements tournent à vide et peuvent conduire à des conclusions opposées.

La relation de causalité est donc une structure a priori de l'entendement, c'est-à-dire de la faculté de comprendre. Il en va de même concernant notre sensibilité ou notre capacité de perception. L'espace à trois dimensions et le temps irréversible, celui qui s'écoule du passé vers l'avenir, sont les structures a priori de notre perception. Cela signifie que l'espace et le temps ainsi conçus sont en nous et non hors de nous. Certes, il ne faut pas en tirer la conclusion qu'espace et temps n'ont aucune réalité hors de nous. Mais nous ignorons quelles sont leurs caractéristiques en-dehors de notre manière de percevoir.

Ainsi, les structures a priori de la sensibilité et de l'entendement sont propres à notre capacité de percevoir et de comprendre le réel. Kant appelle ces structures les conditions transcendantales de la connaissance, à savoir les conditions sans lesquelles nous ne pourrions pas appréhender le réel qui s'offre à nous. De cette analyse il en résulte une conséquence capitale : la réalité telle que nous la percevons et la comprenons est une réalité humaine et non la réalité en soi, la réalité indépendamment de notre manière de la percevoir et de la comprendre. Kant distingue donc ce qu'il appelle les phénomènes, c'est-à-dire la réalité humaine telle qu'elle nous apparaît et les noumènes (mot qui signifie schématiquement esprit), autrement dit la réalité en soi.

Il convient donc de distinguer ce qui est inconnu et ce qui est inconnaissable. La science humaine progressera sans cesse mais dans le cadre de notre manière de percevoir et de penser le réel. Ce qui est inconnu sera un jour connu. En revanche, la réalité telle qu'elle est en-dehors de nos structures pour l'appréhender est à jamais inconnaissable. Ainsi cette réalité nous échappera toujours et notre pensée n'est pas faite pour élaborer un savoir métaphysique.

C'est ainsi que Kant remet en cause la fameuse « preuve ontologique » de l'existence de Dieu telle que saint Anselme d'abord, Descartes ensuite l'ont exposée dans leurs œuvres respectives. Car, selon Kant, l'existence n'ajoute, par exemple, aucune qualité au concept d'un Dieu tout-puissant ou parfait. Il est vrai que si je pose un Etre infini, il est nécessaire d'affirmer en même temps sa toute-puissance, au même titre que si je conçois un triangle je dois en même temps admettre que la somme de ses angles est égale à 180°. Mais pour passer de ces concepts à l'existence des réalités qui leur correspondent, il faut une intuition sensible, car il n'y a rien de plus, du point de vue des propriétés nécessaires pour que le concept soit intelligible ou non contradictoire, dans une chose pensée comme existante que dans le simple concept de la chose. Or, lorsqu'il s'agit de Dieu, ce concept ne correspond à aucune intuition sensible possible. L'argument ontologique n'a donc aucune valeur démonstrative.

La morale nous sauve du scepticisme

Si la pensée et plus particulièrement la raison ne peuvent élaborer un savoir métaphysique, si la vérité demeure donc inconnaissable, doit-on dire que Kant propose une forme de scepticisme, puisque à défaut de nier l'existence de la vérité, il en affirme le caractère inaccessible à l'esprit de l'homme ? Ce serait aller trop vite en besogne. Il s'agit en effet d'un scepticisme concernant les capacités intellectuelles ou théoriques de l'esprit humain à tirer des conclusions métaphysiques. Mais Kant soutient que la morale ou plus précisément la raison morale, celle qui nous enjoint de faire sans condition notre devoir nous conduit à postuler, c'est-à-dire à poser comme vrai sans pouvoir le démontrer, des conclusions métaphysiques. Car la raison morale est naturelle. Il serait absurde qu'elle nous donne des ordres auxquels nous ne pourrions librement obéir ou désobéir. La raison morale postule donc la liberté du sujet moral.

De même, s'il demeure vrai que le souci moral ne nous rend pas heureux mais seulement digne de l'être, il est vrai également que dans la mesure où nous sommes doués à la fois de sensibilité et de raison, nous désirons la conciliation de la vertu morale et du bonheur, bref le souverain bien, le bien total et parfait. Nous sommes moralement obligés de travailler à la réalisation de ce souverain bien, puisque l'exigence morale est partie prenante de ce dernier, sa condition première, et qu'elle est à ce titre une obligation. De ce fait, le désir de bonheur, autre composante du souverain bien, du bien que poursuit notre être de raison et de sensibilité, devient également une obligation. Or, pour que ces exigences de conciliation entre la morale et le bonheur, la raison et la sensibilité, soient remplies, il est nécessaire que nous disposions d'un temps infini, temps d'un progrès infini vers cette conciliation. Dès lors, les limites de cette vie ne sont pas les limites de notre existence et nous devons donc postuler l'immortalité de l'âme ainsi qu'un Etre absolu capable de produire cette nature supérieure permettant l'harmonie nécessaire entre bonheur et moralité. Tels sont les postulats métaphysiques de la raison morale. Il s'agit donc de croyances rationnelles et non d'un savoir métaphysique. Bref, certains ont pu dire que Kant chasse la métaphysique par la porte pour la faire entrer en quelque sorte par la fenêtre.

Les postulats de la raison morale tels que les pose Kant, notamment ceux relatifs au souverain bien, ne sont pas très convaincants. Le souverain bien, c'est-à-dire la conciliation de la morale et du bonheur, est certes une aspiration de tout homme. On saisit mal pourquoi cette aspiration deviendrait une exigence rationnelle incontournable, sauf à considérer que cette union de la sensibilité et de la raison est une nécessité naturelle qui engendre des conséquences ontologiques comme celles que nous avons évoquées en rappelant la teneur des postulats de la raison morale.

4° La vérité a une histoire

Mais au-delà de ces considérations, la question capitale est la suivante : la raison humaine est-elle par essence inapte à aborder les problèmes métaphysiques ou bien son impuissance est-elle d'un autre ordre ? Car tout raisonnement métaphysique prend appui et tire son inspiration de l'ensemble des données culturelles d'une époque donnée. La réflexion métaphysique ne peut faire abstraction, plus particulièrement à notre époque, des résultats de la recherche scientifique, des perspectives ouvertes par la technique, des évolutions politiques, des valeurs morales dominantes, des courants esthétiques etc. Bref, la réflexion philosophique se déploie dans le temps, au même titre que les autres formes de discours.

Dès lors, cette réflexion ne peut pas prétendre atteindre ici et maintenant une vérité éternelle, immuable, parfaite ou absolue. Au mieux ne peut-elle proposer qu'un éclairage rationnel sur son temps. Son impuissance, ses conclusions contradictoires sont dues aux lacunes concernant les données actuelles. L'inconnu, par définition, est impensable. L'impuissance apparente de la raison en métaphysique ne serait donc pas due à la nature de la raison, au fait qu'elle n'incarne qu'un point de vue humain par essence, mais à son investigation nécessairement temporelle, avec les limites que cela suppose.

De plus, si les éclairages qu'elle est susceptible d'apporter sont divers et souvent opposés, c'est dans la mesure où les données du temps présent, en-dehors de leur caractère incomplet, ne sont pas des données brutes mais des données soumises à interprétation. Par exemple, toutes les découvertes scientifiques à propos du mode de fonctionnement du cerveau, à propos de la formation de l'univers, à propos des origines des organismes vivants peuvent alimenter le débat sur la nature de la pensée, sur la singularité éventuelle de l'homme, sur le caractère orienté ou non des évolutions de l'univers et du vivant etc. La réflexion philosophique offre alors un éventail possible d'éclairages rationnels et éventuellement systématiques des données de l'époque qui, dans leur diversité proposent des croyances rationnelles, c'est-à-dire des interprétations argumentées et des critiques divergentes. De ce point de vue, une telle conception de l'homme, des capacités de sa raison, du rôle du temps est davantage d'inspiration hegelienne que kantienne dans la mesure où Hegel proclamait dogmatiquement que tous les aspects de l'Être et donc de l'histoire humaine n'étaient que le déploiement ou la lente genèse d'une raison universelle. En ce sens, la vérité se dévoile progressivement. La vérité a une histoire. D'ailleurs le terme grec « alètheia » signifie tout à la fois vérité et dévoilement.

5° La connaissance intuitive

Cependant, même si la raison peut progressivement se dévoiler la vérité, si elle tend vers elle comme l'hyperbole tend vers les asymptotes, il n'en demeure pas moins vrai que ses capacités sont sans doute limitées. L'homme demeure un être fini, limité et en conséquence, il en va de même de cette faculté qu'est la raison. Toute la question est alors de savoir si

l'homme peut aller au-delà de cette limite par le biais d'une autre source de connaissance que la raison, à savoir ce qu'on appelle l'intuition.

De quoi s'agit-il ? L'intuition est un mode de connaissance immédiat, c'est-à-dire un mode de connaissance qui ne nécessite pas de passer par la médiation d'un raisonnement afin d'être établi. Tout le monde connaît des intuitions sensibles. Si je dis « J'ai chaud », un raisonnement n'est pas nécessaire pour parvenir à cette conclusion. C'est une connaissance immédiate et certaine sur le plan du vécu. Reste à savoir s'il existe d'autres types d'intuitions que les intuitions sensibles, par exemple des intuitions intellectuelles. Kant niait la possibilité de ces dernières dans la mesure où toute intuition, selon lui, ne pouvait porter que sur un donné offert par l'expérience sensible.

Cependant, Pascal nous propose un type d'intuition qui, sans véritablement déroger aux exigences de Kant, s'avère néanmoins distincte de la simple intuition corporelle ou sensible. En effet, Descartes prétendait de manière fort rigoureuse et logique qu'il était impossible de faire le départ entre l'état de veille et le rêve. Car, au cours du rêve, le sujet est tout à fait certain de vivre réellement les scènes de ce rêve, ce qui entraîne parfois, comme nous le savons, des cauchemars. De même, lors de l'état de veille je suis certain, du point de vue du vécu que je ne rêve pas et que je vis réellement les situations présentes. Dans les deux cas, il y a donc, apparemment, une égale certitude sur le plan du vécu. Qu'est-ce qui m'assure alors, lorsque je crois être en état de veille, que je ne suis pas en train de rêver ? Sur le plan strictement rationnel, aucun critère ne permet de distinguer ces deux situations. Car l'objection consistant à avancer que l'on peut disposer sur mon crâne des électrodes afin de faire apparaître sur un écran le mode de fonctionnement de mon cerveau montrant qu'il correspond à l'état de veille ne vaut pas puisque je peux parfaitement être en train de rêver une situation semblable. « Et pourtant, ajoute Pascal, je sais bien que je ne rêve pas ». Il s'agit là d'une connaissance intuitive, immédiate, fondée sur des considérations que je ne saurais expliciter et qui ne sont pas de l'ordre du raisonnement. Il s'agit d'une connaissance intuitive ou pour reprendre le langage de Pascal « par le cœur » : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ». Il y aurait donc un mode de connaissance se situant au-delà des limites de la raison.

Ce type de connaissance intuitive est sans doute une des sources des expériences spirituelles religieuses. Nous y reviendrons. Toujours est-il que ce mode de connaissance, à supposer que l'on doive lui accorder un crédit, ne doit pas être confondu avec une saisie d'une vérité éternelle, immuable, parfaite comme cela semble être le cas dans « le Banquet » de Platon lorsque la prêtresse Diotime présente cette expérience à Socrate comme étant l'étape ultime du dévoilement de la vérité, dans une saisie quasi mystique et dont on ne peut rien dire, puisque aucun mot ni aucun raisonnement ne peuvent évoquer ce qui relève de l'absolu.

Autrement dit la connaissance intuitive plonge ses racines au sein d'un milieu culturel, au cœur des conceptions du monde d'une époque avec les limites et la relativité qu'inévitablement cela suppose. En conséquence, cette connaissance intuitive appelle pour ces raisons même un développement temporel, un dévoilement progressif au même titre que d'autres formes de connaissance. Peut-être que cette analyse permet de mieux saisir le sens et la portée de ce que des religions comme le judaïsme ou le christianisme désignent par le terme de Révélation, c'est-à-dire le dévoilement progressif de la nature et du projet de Dieu à « son peuple ». La Révélation est possible dans la mesure où ces courants de pensée postulent qu'il y a dans l'homme plus que l'homme, autrement dit qu'il y a en lui une présence divine et que

l'homme peut intuitivement se dévoiler, à sa manière et en fonction de son temps, une vérité qui dépasse les capacités de la raison.

6° Le « Cogito », seule connaissance absolue ?

Il reste à se demander si cela a un sens de supposer que par la raison ou par l'intuition, l'homme peut saisir quelque chose de l'absolu à travers cette infinité possible d'expériences relatives à une époque et une culture. A vrai dire, le seul indice incontestable dont nous disposons, même si c'est une expérience unique et très limitée, demeure la célèbre analyse du « Cogito » de Descartes. Rappelons-en les grandes lignes ainsi que les limites.

Descartes se met en quête d'une connaissance certaine. Il s'agit de savoir si nous pouvons parvenir à une vérité incontestable et absolue, c'est-à-dire à l'abri de tout possible. Il existe deux sources du savoir : les organes des sens et l'entendement ou la faculté de comprendre. Descartes commence par décider d'écarter toutes les connaissances susceptibles d'être douteuses même celles qui à défaut d'être certaines s'avèrent probables voire infiniment probables. En conséquence, il met de côté comme suspectes les connaissances provenant des sens puisque nous faisons l'expérience ici ou là de leur peu de fiabilité. Les sens nous proposent des apparences qui nous conduisent à former des jugements erronés.

Qu'en est-il alors des connaissances acquises par l'esprit ? Si on prend en compte les connaissances mathématiques, celles-ci sont démontrables et paraissent à l'abri de tout doute. Mais Descartes ne se contente pas de ces apparences. Il engage une critique radicale pour se prémunir contre toute source insidieuse de doute. Il constate qu'il appartient à une culture où il est affirmé l'existence d'un Dieu et qui plus est d'un Dieu tout-puissant. Peu importe pour l'heure si cette croyance est ou non fondée. C'est une hypothèse envisageable. Si elle est vraie, rien n'exclut que ce Dieu ne soit pas trompeur et me trompe chaque fois que je dis que $3+2 = 5$. En toute hypothèse, si ce Dieu n'existe pas, si le monde est le fruit du pur hasard, mes conclusions mathématiques sont dépourvues de tout fondement solide et cela ne change rien par rapport à l'hypothèse précédente. Toujours est-il que cette hypothèse du Dieu trompeur me conduit à ne plus être certain des connaissances apparemment les plus assurées, à savoir les connaissances mathématiques. Elles se voient frappées par le doute « hyperbolique », le doute le plus radical, celui issu de l'hypothèse d'un Dieu trompeur.

Ainsi, toutes les connaissances semblent frappées par un doute possible. Pourtant, de ce doute radical va surgir une certitude absolue. Car aussi longtemps que je pense exister, mon existence (au moins en tant que pensée) est une certitude qui échappe au pouvoir d'un hypothétique Dieu trompeur, car pour pouvoir me tromper, il faut au préalable que j'existe. En conséquence, cette analyse des sources de doute conduit à un savoir absolu : « Je pense, donc je suis ». Telle est cette vérité connue sous le nom du « Cogito » (Je pense en latin).

Certes, Nietzsche relativisera cette certitude absolue. Il remarquera notamment que le « Cogito » présuppose l'existence d'un sujet « Je », sans l'avoir établie. Rigoureusement, il faudrait dire « ça pense, donc ça est ». En dépit de cette critique, il n'en reste pas moins vrai que la certitude de l'existence découle de la conscience humaine. C'est de cette conscience que va surgir ce savoir certain ou absolu. Tel est l'indice, fragile, limité mais incontestable que l'homme peut très modestement, mais de manière certaine, faire éclater les frontières de sa finitude. Tel est le point de rencontre unique et certain entre l'homme et l'absolu.

II Le temps, la matière, l'esprit : trois énigmes de l'Être

1° L'état actuel du questionnement métaphysique (L)

Les questions métaphysiques ne font donc pas l'objet d'un savoir s'imposant à tous les esprits. Certes, les éclairages que la métaphysique apporte font toujours confiance à la raison. Même lorsque Kant critique les possibilités de cette dernière, il mène cette critique de manière rigoureuse et rationnelle sans compter qu'il accorde à la raison morale un rôle majeur dans le dévoilement de croiances elles-mêmes rationnelles dont la portée est considérable puisqu'elles concernent l'affirmation de la liberté du sujet et celles de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu.

Il est vrai que la critique radicale de Nietzsche à propos des capacités de la raison et de la quête de la vérité, prend tout naturellement ses distances avec la raison comme outil de recherche et d'expression. Les lecteurs de Nietzsche savent combien cet auteur utilise fréquemment des formes littéraires éloignées du discours systématique et rationnel et se complait dans l'aphorisme ou le texte allégorique. Il n'en reste pas moins vrai que des idées clés parcourent cette œuvre et la structurent, comme celles de « la mort de Dieu, de la volonté de puissance, du surhomme, du ressentiment ».

Après tout, la forme littéraire en philosophie n'est jamais neutre. Lorsque Platon utilise le dialogue et parfois le mythe, il veut signifier par là qu'un discours réfléchissant à haute voix et mené avec rigueur doit conduire à des conclusions assurées et universelles, même si la raison connaît des limites puisque la saisie de l'absolu suppose l'intervention, au-delà de la raison, de l'intuition et si on veut exprimer le contenu de cette dernière, on doit avoir recours au mythe, c'est-à-dire à un discours où l'imagination utilise des images exprimant de manière humaine une réalité ou des questions échappant aux compétences de la raison.

L'époque contemporaine a maintenu ses distances avec le discours métaphysique, tout au moins chez les philosophes. Pourtant, les bouleversements de la science et de la technique ont renouvelé les questions métaphysiques ou plus précisément leur ont donné une nouvelle vigueur, à telle enseigne que les grands physiciens ou les grands biologistes du XX^e siècle, contrairement à ceux du XIX^e siècle qui avaient tendance à croire naïvement que la science était quasiment achevée et que le questionnement métaphysique était caduc, posent eux-mêmes des questions trop désertées par les professionnels de la philosophie. Ce sont quelques unes de ces questions que nous voudrions aborder maintenant sans nous cacher que non seulement les hypothèses actuelles à la lumière du savoir contemporain restent provisoires, fragiles, suspendues aux capacités effectives de la raison à résoudre ces questions mais aussi, avant même la fiabilité de ses réponses, à sa capacité à poser les bonnes questions.

2° L'énigme du temps et de son irrationalité (L)

Le temps vécu

Le temps est bien, avec l'espace, la réalité la plus générale et la plus familière qu'il nous soit donné de connaître dans le quotidien de nos vies. Comment le temps se présente-t-il à la réflexion commune ? Il comporte trois dimensions, le présent, le passé, le futur. Il s'écoule du passé vers le futur de manière irréversible. Je peux, dans l'espace, revenir sur mes pas. Je n'ai pas la possibilité de revenir en arrière dans le temps. Par ailleurs, le cours du temps se caractérise par deux phénomènes opposés : il apporte du nouveau (songeons à l'apparition de

structures matérielles ou vivantes de plus en plus complexes, au renouvellement des êtres, de nos propres cellules en quelques semaines, des innovations culturelles etc.) mais également des phénomènes d'entropie c'est-à-dire d'évolution vers la remise en cause de l'ordre existant voire sa disparition (vieillesse, mort des individus, extinction d'espèces vivantes, déclin et disparition de civilisations, mort des étoiles etc.).

De plus, le temps vécu est marqué par la subjectivité. Nous faisons tous l'expérience que le temps des événements que nous vivons s'avère différent du temps mesuré par nos montres. V. Jankélévitch (XX^e siècle) s'exclame plaisamment à cet égard : « Comment peut-on faire des années si courtes avec des journées si longues ? ». Le temps de nos intérêts et de nos joies semble s'écouler beaucoup plus rapidement que celui de nos peines ou de notre ennui. Bref le temps vécu est le temps de nos affects et non de notre raison.

Notons à ce propos que le temps objectif, celui mesuré par nos montres, met en évidence un premier aspect du mystère du temps, puisqu'il n'existe pas à vrai dire d'unité spécifique au temps, ce dernier étant mesuré par des unités d'espace : par exemple, par pure convention, une année correspond à l'espace parcouru par la Terre autour du Soleil et un jour à l'espace parcouru par la rotation de la Terre sur elle-même. Il existe aujourd'hui des moyens de mesurer le temps en se fondant sur la périodicité de phénomènes physiques au sein des atomes, ce qui aboutit à l'horloge atomique au césium qui s'avère d'une extrême précision.

Remarquons que seul l'homme, vraisemblablement, a conscience du temps. Dès lors, il ne coïncide jamais complètement avec le moment vécu. Il est à la fois dans le temps et hors du temps par rapport auquel il prend du recul. Comme être conscient, il est toujours en avant de lui-même. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'il ne se contente pas de vivre comme l'animal, mais qu'il existe. L'homme, par essence est un être de projet. Seulement, le sujet prend également conscience que l'écoulement du temps ou le devenir lui échappe inexorablement s'il ne le structure pas, s'il ne le mesure pas, s'il n'impose pas des repères culturels au sein de ce devenir irréversible qui fait, comme le proclamait Héraclite (VI^e-V^e siècles av JC) « qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » (puisque l'eau s'écoule et qu'en conséquence on n'est jamais en présence de la même eau).

Les structurations culturelles du temps ont conduit à la confection des différents calendriers où figurent les événements considérés comme essentiels afin que le temps n'emporte pas tout, que nous conservions en mémoire notre héritage, nos valeurs, notre identité collective et individuelle à travers les changements perpétuels qui le caractérisent. Telle est la fonction essentielle des traditions, des commémorations, des rites qu'ils soient religieux ou profanes. Il nous arrive parfois de juger l'observance de telles habitudes comme relevant du conformisme en oubliant que sans ces repères notre mémoire se dissoudrait au sein du devenir et nous ferait peu à peu oublier l'essentiel. Il n'y a pas de préservation de l'identité d'un être et d'une collectivité sans préservation de leurs mémoires respectives et ces dernières ne subsistent que si elles s'inscrivent à l'intérieur de repères précis.

Certes, le poids du passé ne doit pas être trop important. Selon Nietzsche, le bonheur implique un rapport au temps qui privilégie le présent sur le passé comme sur l'avenir. Être heureux, c'est être dans l'instant. Cela conduira Nietzsche à développer, dans « Ainsi parlait Zarathoustra », son célèbre thème de « l'éternel retour ». Affirmer la vie, c'est refuser la nostalgie comme l'espérance, c'est vouloir l'éternel retour du présent : « *Celui qui ne sait pas s'installer au seuil de l'instant, en oubliant tout le passé...celui-là ne saura jamais ce que c'est que le bonheur...Il est donc possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans*

aucune mémoire, comme le montre l'animal ; mais il est absolument impossible de vivre sans oublier ».

Peut-on penser le devenir ?

Cependant, toutes ces considérations sont d'ordre existentiel. Le sujet croit spontanément connaître la nature du temps. La distinction entre ses trois dimensions, le passé, le présent, le futur lui semble parfaitement claire et ne pose aucun problème sur le plan de la vie pratique. En revanche, dès lors que nous réfléchissons sur le temps, que nous essayons d'en définir la nature, ce dernier se dérobe et met en évidence son irrationalité profonde, c'est-à-dire se présente comme une notion qui échappe aux filets de la raison et lui demeure étrangère. C'est ce que soutient St Augustin (IV^o-V^o siècles) dans « Les Confessions » : « *Qu'est-ce qu'en effet que le temps ? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler.*

Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps avenir ; que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent.

Comment donc, ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité. Donc, si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus ».

Certes, nous sommes tentés d'affirmer que seul le présent existe puisque le passé n'existe plus et que le futur n'existe pas encore. Or, le présent est constitué par ce qui est en train de se fondre dans le passé et par ce qui est en train d'émerger dans le futur, autrement dit est composé par deux dimensions dont l'une n'existe plus et l'autre n'existe pas encore. A ce titre, seul le présent n'existe pas. D'ailleurs, si le présent existe combien de temps dure-t-il ? Il est bien entendu arbitraire de lui affecter une durée quelconque puisque par définition le temps n'est pas constitué par une discontinuité d'instant, par des atomes de temps en quelque sorte, mais le temps forme un flot continu où passé, présent, futur s'entremêlent. Dire que le présent se réduit à l'instant ne fait guère avancer le problème. Car, qu'est-ce que l'instant ? C'est une pure abstraction, l'équivalent du point dans l'espace. Bref, manifestement, le temps est impensable. Le temps est une notion irrationnelle, qui échappe aux capacités de la raison de le concevoir.

La nature du temps

Mais est-ce le temps dont on ne peut rien dire de rationnel ou bien ce qu'on appelle le devenir, à savoir son écoulement sans fin ? Car la raison métaphysique a proposé plusieurs hypothèses quant à la nature du temps conçu comme cadre général de l'existence humaine. C'est ainsi que Newton, en accord en cela avec la pensée commune, conçoit le temps et l'espace comme les contenants des êtres peuplant l'univers. Si, par un coup de baguette magique, je faisais disparaître ces êtres, il resterait un espace et un temps vides. A cette conception, Leibniz (XVIII^o siècle) oppose une autre conception, celle qui fait de l'espace et

du temps un simple réseau de relations entre les choses pour l'espace et entre les événements pour le temps. Si on supprime les êtres qui composent l'univers, on supprime par le fait même les relations entre ces êtres et il ne reste plus rien.

Dans les deux cas précédents, en dépit de leurs différences, espace et temps sont considérés comme des réalités objectives existant en-dehors de notre esprit. Or nous savons que Kant, dans le cadre de sa théorie de la connaissance, fait de l'espace et du temps les structures a priori de la sensibilité ou de la perception, autrement dit des réalités qui se situent en nous et qui permettent d'appréhender les réalités qui s'offrent à nos sens. De même que les qualités sensibles comme une couleur, un son, une odeur ne se trouvent pas telles quelles en-dehors de nous mais dépendent des capacités de réception de nos organes des sens, même si cela est également tributaire des caractéristiques du monde extérieur qui conditionnent leur manière de nous affecter, de même espace et temps, tels qu'ils nous apparaissent, à savoir l'espace à trois dimensions et le temps comme processus allant du passé vers l'avenir de façon irréversible, ne sont pas des réalités objectives mais au contraire des structures subjectives de notre sensibilité ce qui nous font apparaître le monde à travers ces cadres propres à l'homme.

Avant d'examiner les conséquences métaphysiques de ces différentes conceptions du temps, ajoutons que la physique contemporaine, dans le cadre de la théorie de la relativité d'Einstein, a introduit une nouvelle conception tout aussi troublante pour le sens commun. Le temps se présente comme la quatrième dimension de l'espace. Cela signifie qu'espace et temps sont organiquement liés pour ainsi dire et varient l'un par rapport à l'autre dans les mesures que l'on peut effectuer sur eux. Plus précisément, lorsque deux corps sont en mouvement l'un par rapport à l'autre et lorsque l'un des deux se déplace à une vitesse proche de celle de la lumière, le temps de ce corps se ralentit, non dans l'absolu mais relativement à celui caractérisant le corps se déplaçant à une vitesse éloignée de celle de la lumière. D'où l'idée de la relativité du temps. Cela a conduit le physicien Langevin (XX^e siècle) à formuler le paradoxe des frères jumeaux : celui qui, dans un vaisseau spatial, vogue à la vitesse proche de celle de la lumière vieillit plus lentement que son frère resté sur Terre, non dans l'absolu mais l'un par rapport à l'autre, de telle sorte qu'à son retour sur Terre son frère jumeau sera déjà un vieillard alors que pour sa part il sera toujours un jeune homme.

Ajoutons que ces théories sont d'autant plus intéressantes que toutes les réalités de l'univers sont considérées comme de simples déterminations de l'espace-temps. Espace et temps ne sont ni des contenants de la réalité ni un simple réseau de relations, mais la réalité même. Matière et énergie ou la lumière sont deux modalités d'une seule et même réalité, qui, elles-mêmes doivent être conçues comme de simples déterminations de l'espace-temps. Bien entendu, il s'agit là de théories scientifiques parfaitement validées jusqu'à ce jour. Mais on connaît le caractère provisoire de toute théorie scientifique sans compter l'incertitude pesant sur leur capacité à évoquer la réalité même ou seulement notre manière humaine de l'interpréter.

Les implications métaphysiques du temps

Toujours est-il qu'en fonction des conceptions retenues, les implications métaphysiques s'avèrent très différentes. Si nous prenons en compte la réalité objective du temps, alors la question du commencement du monde ou d'ailleurs de son terme éventuel se pose même si cela nous conduit, lors de nos tentatives de résolution, à des impasses rationnelles. En effet, si le monde a un commencement, cela signifie, hormis l'hypothèse d'un Dieu, qu'« avant » il n'y avait rien, bref que le monde a surgi du néant conçu comme absence de toute réalité, ce

qui est proprement contraire aux exigences élémentaires de la raison. C'est d'ailleurs ce constat qui amenait Epicure à proclamer que le monde était éternel, l'éternité étant conçue ici comme un temps infini. Mais par ailleurs si le monde n'a jamais eu de commencement, cela signifie que l'instant présent est précédé d'une infinité d'instants. Bref qu'il existe ici et maintenant un infini temporel réalisé. Or, un infini actuel à propos du passé semble une notion contradictoire puisque l'infini se présente comme un processus jamais épuisé ou réalisé auquel on peut toujours ajouter quelque chose. D'ailleurs le surgissement de nouveaux instants souligne que cet infini du passé continue de s'accroître vers le futur. Bref, l'imagination rationnelle qui s'aventure dans le temps passé n'atteint jamais, par définition, un terme, ce qui la fait sombrer dans un vertige d'incompréhension. Le temps, cette réalité si familière, si commune, conduit à humilier notre raison dont nous sommes ordinairement si fiers.

Certes, si nous adoptons la conception de Kant, ce genre de problèmes ne se pose plus puisque le temps n'est qu'une réalité humaine et une structure subjective commune à tous les hommes permettant d'appréhender seulement de manière humaine la réalité telle qu'elle se présente à nous en s'offrant à nos sens. Dès lors les questions classiques concernant le caractère cyclique ou linéaire du temps, ne se posent plus à leur tour. Rappelons en effet que ces questions conduisent à des hypothèses cosmologiques sensiblement différentes. La quasi totalité des civilisations antérieures à la nôtre, notamment les conceptions du monde de ces deux grandes religions que sont l'hindouisme et le bouddhisme, proclament que le temps est cyclique, qu'en conséquence notre monde connaît un commencement, un développement, un terme et qu'à nouveau un autre monde surgira de celui-ci, sans doute relativement semblable au nôtre.

En revanche, notre civilisation occidentale a fait sienne la conception juive du temps linéaire, autrement dit d'un temps qui fait surgir toujours des réalités nouvelles sans jamais revenir en arrière, conception qui, laïcisée, a donné naissance à l'idée de progrès. Ce processus est-il destiné à n'avoir jamais de terme ? Cette hypothèse se heurte à celle d'une quantité limitée d'énergie dans l'univers, puisque toute transformation dépense de l'énergie, mais aussi à celle, qui viendrait la contredire, à l'idée d'un passage de ce qui est au néant, c'est-à-dire à l'absence radicale d'existence. Certes, toutes les réalités de l'univers retournent au désordre, connaissent un terme. Nous sommes nous-mêmes appelés à redevenir poussière. Mais qu'en est-il des éléments constitutifs les plus élémentaires des réalités de l'univers ? Un passage au néant n'est pas plus pensable qu'un passage du néant au surgissement de quelque chose.

Comme on le voit, toutes ces questions et à plus forte raison les tentatives de réponses contiennent des présupposés concernant la nature même de la réalité, questions par rapport auxquelles la science physique sera appelée à donner des réponses mais toujours à titre provisoire, sans jamais être assurée d'avoir à un moment ou un autre la capacité à clôturer définitivement le débat métaphysique. Car comment savoir, dans l'absolu, ce que peuvent bien signifier des éléments élémentaires de toute réalité ? N'est-ce pas réactiver la question de l'existence d'atomes pris au sens étymologique de réalités ultimes et insécables ? Qui peut nous assurer que la quantité d'énergie et donc de capacités de transformations du monde est infinie et non pas finie, autorisant dans ce dernier cas non seulement à comprendre des processus cycliques éternels mais également un processus linéaire sans fin ?

Le problème de la finitude et de la mort

Ainsi, les questions liées directement ou indirectement à la nature du temps, soulèvent, par ricochet, la plupart des questions métaphysiques. C'est notamment le cas du problème de la mort. Comme nous le savons, la mort est une certitude empirique. Le cours temporel de toute réalité est marqué par la finitude. A vrai dire, la mort n'est un problème que pour les êtres conscients. Car ils sont les seuls à connaître l'existence de ce phénomène et à s'interroger sur son sens. Certes, la mort concerne de manière rigoureuse tous les êtres vivants, puisqu'elle se définit précisément par la fin des processus et des propriétés spécifiques constitutives de la vie. De manière encore plus large, et de façon analogique, la mort s'applique également aux phénomènes matériels, par exemple lorsqu'on évoque la mort des étoiles, ou si l'on préfère la fin de leur activité conduisant à produire de nouveaux atomes.

Ainsi toute réalité, quelle soit matérielle, vivante, consciente est éphémère et marquée par la finitude. Or, cette caractéristique de la dimension temporelle de toutes choses soulève un problème métaphysique pour l'être conscient. Il s'interroge d'abord sur la nécessité d'un tel phénomène. Ne peut-on imaginer un monde où la finitude serait surmontée ? Après tout, l'hydre est bien un animal marin unicellulaire qui se reproduit par scissiparité, c'est-à-dire en se divisant et en donnant deux êtres identiques à l'être initial et qui, à ce titre est potentiellement immortel. Certes, la science biologique nous explique que ce qui est possible au niveau d'êtres très simples et rudimentaires comme l'hydre ne l'est plus pour des êtres complexes et que précisément la complexité et la vie supposent le renouvellement des individus mais aussi l'émergence de formes nouvelles, bref une évolution et que cela appelle notamment les mécanismes de la sexualité. Mais pourquoi cela entraîne-t-il la mort programmée, génétiquement semble-t-il, des individus qui ont été les vecteurs de ces changements ? Est-ce lié à une éventuelle limite des réserves d'énergie de notre monde ? Est-ce parce que ces êtres sont destinés à une autre forme de vie, de changement au sein d'un univers autre que celui observable, hypothèse en harmonie avec une conception linéaire du temps menée jusqu'au terme de sa logique ? Ces analyses du temps nous amènent donc au seuil des questions d'ordre religieux sur lesquelles nous reviendrons.

Observons d'ailleurs que notre époque laisse poindre la possibilité d'ordre scientifique et technique de prolonger la durée de vie des organismes vivants et peut-être même de surmonter la mort physique. Cela paraît difficilement croyable aujourd'hui encore mais non impensable au regard des évolutions de la science biologique. Ce n'est plus une hypothèse de poète mais qui relève d'une science-fiction relativement fondée. Mais dans quel but l'humanité rêve-t-elle d'une forme d'immortalité ? Chacun fait l'expérience que le cours de l'existence, dès lors qu'il n'est pas frappé par des conditions de vie indignes, par le malheur, la maladie handicapante, possède une valeur qui rend compte de notre profond attachement à la vie. De ce fait, la perspective inéluctable de la mort fixe un horizon et une direction dépourvus de sens, c'est-à-dire de raison d'être puisque en fin de compte, la mort, autrement dit une forme suprême de mal, si on entend par « mal » tout ce qui est destructeur de ce qui fait la valeur de la vie, a toujours le dernier mot.

Face à cette perspective, l'homme se voit condamné à adopter d'abord une attitude éthique afin de s'adapter au mieux à cette dernière et à faire ensuite un pari métaphysique à propos du sens à accorder à ce phénomène de la mort. Sur le plan éthique, apparaissent déjà des divergences majeures. Des penseurs comme Epicure nous convient à ne pas penser à la mort, dont on ne connaît ni l'heure ni le jour, et à vivre pleinement le présent de notre vie : « Lorsque la mort est là, je ne suis plus là ; lorsqu'elle n'est pas là, je suis là ». En

conséquence, c'est peine perdue, angoisse inutile et vaine que de s'en soucier. A l'opposé, Heidegger (XX^e siècle), avec des accents que ne renierait pas Pascal, définit l'homme « comme un être pour la mort » et à ce titre, délibérément ou inconsciemment, la perspective de la mort est présente dans tous nos projets, toutes nos manières d'être, toutes nos inquiétudes ; elle structure, souvent à notre insu, l'ensemble de notre vie : un auteur contemporain, Marcel Conche, souligne qu'en permanence « Je dois choisir, c'est-à-dire exclure certains possibles, et cela pour toujours, et parmi d'innombrables vies possibles choisir la mienne ». Chacun comprend que nous aborderions la vie de manière différente si celle-ci n'avait point de terme. Dès lors, il vaut mieux que cette certitude empirique structure lucidement, consciemment notre existence plutôt que de manière voilée, aveugle, sans que l'on ait la maîtrise du cours à donner à notre vie. Nous reconnaissons là une orientation qui définit l'attitude philosophique classique.

Certes, certains pourront trouver à la mort un charme théorique, que le vécu ordinaire dément, en affirmant que le caractère éphémère des choses leur donne toute leur valeur, les investit d'un caractère unique et précieux. Toujours est-il que la perspective de la mort conduit tout homme, au-delà d'une attitude éthique face à elle, à faire des paris métaphysiques opposés. Soit l'homme renonce à tout espoir, s'incline devant cette triste nécessité, s'en tient aux apparences qui l'amènent à considérer que sa négation relève de la vaine chimère, soit il adopte des réponses de type religieux en croyant que le mal ne peut pas avoir le dernier mot, que là encore les apparences sont trompeuses, que la réalité est traversée de part en part par le sens et que la mort n'est qu'un passage vers un « ailleurs » inconnu, inconnaissable, impensable.

Mais précisément parce que cet « ailleurs » hypothétique est impensable et inconnaissable, le prolongement de la vie soulève un dernier problème à propos de la notion d'éternité : doit-on, intellectuellement, la concevoir comme un temps qui se déploie sans fin, ou bien comme un au-delà du temps, une réalité étrangère au temps et dont nous ne saurions rien dire ? Car nous avons vu que l'homme est incapable de déchiffrer la vraie nature du temps. N'est-il pas alors osé d'évoquer un « ailleurs » sur le modèle de l'« ici » surtout lorsque ce dernier demeure en définitive une énigme à ce jour non résolue ?

3° Deux notions aussi familières qu'obscures : la matière et l'esprit (L, ES, S)

L'opposition entre l'idéalisme et le matérialisme

L'opposition entre la matière et l'esprit et nous concernant, l'opposition ou à tout le moins la distinction entre le corps et l'âme, nous sont familières et structurent à certains égards la pensée philosophique occidentale. Les conceptions du monde que sont l'idéalisme et le matérialisme découlent directement de l'affirmation de l'existence ou non de ces deux « substances », de la nature qu'elles leur accordent, du rôle qu'elles leur font jouer au sein de la réalité. Remarquons à ce propos que l'idéalisme n'a pas ici le sens qu'on lui prête habituellement, à savoir la tendance à privilégier tel ou tel idéal dans l'action menée au détriment des exigences de la réalité. Il s'agit d'une doctrine philosophique selon laquelle l'idée ou l'intelligence sont au fond de toute réalité et sont seules à pouvoir en rendre compte. Pour l'idéalisme, l'esprit est premier en ce sens qu'il incarne une intelligence naturelle ou divine qui façonne les choses, qui informe la matière, cette dernière étant à vrai dire difficilement définissable par elle-même lorsqu'on la considère, comme c'est le cas, séparée de l'esprit.

Pour le matérialisme, au contraire, la seule réalité envisageable est la matière conçue comme une substance dépourvue d'intelligence et d'intentions. La pensée ou même les formes autres de psychisme sont les dernières nées d'une longue évolution de l'univers, le résultat découlant de structures matérielles complexes et elles-mêmes étant de nature matérielle. Le biologiste matérialiste JP Changeux (XX^e siècle), à l'image des matérialistes du XVIII^e siècle comme La Mettrie ou Helvétius proclament que le cerveau produit la pensée comme la vésicule biliaire produit la bile. Nous savons par exemple que la pensée de l'homme moderne est apparue il y a entre 50 000 et 100 000 ans, ce qui est fort tard par rapport à l'apparition des premières formes de vie il y a deux milliards d'années et à l'âge présumé de notre planète, à savoir quatre milliards d'années.

Ces deux positions philosophiques engendrent chacune pour leur part des problèmes non résolus pour ne pas dire insolubles. L'idéalisme reste obscur quant à la nature d'un esprit réputé immatériel. On ne sait trop de quoi il s'agit sans parler des relations de l'esprit et de la matière ou du corps et de l'âme, relations toutes aussi obscur. Car sous quelles formes deux substances de nature différente, l'une matérielle, l'autre immatérielle, peuvent-elles entrer en contact et interagir l'une sur l'autre ? Aucune pensée idéaliste n'a su résoudre un tel problème.

Le matérialisme, pour sa part, est incapable de rendre compte de manière intelligible de l'ordre présidant à l'organisation du monde et surtout d'expliquer l'émergence de structures supérieures et complexes à partir de structures inférieures et simples, en un mot et pour prendre l'exemple le plus spectaculaire, l'émergence de l'esprit à partir de la matière. Car si l'esprit existe, c'est qu'il était possible, et ce, depuis « toujours » ou si l'on préfère cette possibilité était inscrite dans la nature des choses et son surgissement ne résulte pas seulement des structures complexes mises en place au fur et à mesure des hasards de l'évolution. Si l'esprit, au moins potentiellement, n'avait été présent au sein des structures inférieures, bref s'il n'avait pas été possible dès les premiers stades d'organisation de l'univers, il n'aurait jamais surgi à l'Être. De rien, ne peut sortir quelque chose car une telle hypothèse métaphysique fait à l'évidence violence à la raison.

Les conceptions étrangères à cette opposition

La dualité de deux substances différentes d'une part, à savoir la matière et l'esprit, l'affirmation d'une seule substance, la matière, où l'esprit s'avère absent, semblent soulever des problèmes insolubles et les solutions proposées heurtent souvent la raison. Peut-être que ne retenir qu'une unique substance qui ne serait pas étrangère à ce qu'on appelle l'intelligence serait-elle une hypothèse plus raisonnable, ce qui se rattacherait à une conception panthéiste selon laquelle tout est Dieu. Mais il est également possible de considérer, comme le fait Claude Tresmontant (XX^e siècle) dans « Les problèmes de l'athéisme », que « le monde est un système évolutif... à information croissante ». Cela signifie, selon cet auteur, que « l'antérieur ne suffit pas à expliquer l'ultérieur, précisément parce que au cours du temps il y a croissance de l'information ». Et il poursuit : « Il faut donc admettre que (notre univers) reçoit d'une manière continue de l'information créatrice. On peut concevoir d'appeler « dieu » la source de cette information qui opère dans le monde mais qui n'est pas le monde ». Dans le cadre de cette hypothèse métaphysique, il y a donc une dualité d'Êtres, un Être source de toute information dont on ne sait à vrai dire rien d'autre et les êtres dépendants de ce dernier, que l'on peut désigner par l'expression d'êtres créés, à savoir notre univers. Dans cette perspective il n'y a pas nécessairement dualité de substances au sein même de cet univers créé.

C'est pourquoi la pensée juive, contrairement à la pensée grecque, ne distingue pas entre le corps et l'âme. Elle connaît un autre type d'opposition, inconnu au sein de notre culture, à savoir l'opposition entre la chair et l'Esprit. La chair ne correspond pas au corps et l'Esprit à l'âme. La chair renvoie à l'homme total, corps et âme en quelque sorte, mais l'homme replié sur lui-même, coupé de Dieu alors que l'Esprit renvoie à l'homme en relation avec son Dieu, fidèle à sa parole. Il s'agit donc d'une distinction religieuse et non ontologique. La langue hébraïque, selon Claude Tresmontant, ne comporte d'ailleurs pas de mots spécifiques pour désigner le corps ou l'âme. Dans le prolongement de cette conception religieuse, rappelons que le christianisme évoque la croyance en « la résurrection de la chair », c'est-à-dire de l'homme, et non en la résurrection de l'âme.

Les fondements de l'idéalisme

A vrai dire, la distinction radicale du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit, provient de la pensée grecque, particulièrement celle de Platon, et découle du postulat métaphysique que nous avons déjà évoqué, à savoir l'idée selon laquelle les exigences de la pensée, c'est-à-dire les exigences de notre logique, sont le reflet fidèle des exigences de la réalité même. Si on demande à un étudiant de tracer sur un tableau une série de cercles, un grand, un petit, un de couleur rouge, un autre de couleur verte etc., il le pourra sans difficulté. Si, en revanche, on lui demande de tracer LE cercle, cela deviendra une tâche impossible. Car « le » cercle correspond à l'idée de cercle et non à un cercle particulier avec des propriétés particulières et qui plus est un cercle, qui, matériellement, sera imparfait et éphémère. On pourra l'effacer par exemple. Ainsi peut-on opposer l'idée de cercle, unique, parfaite, hors des atteintes du temps, et source de notre capacité à engendrer les cercles particuliers à ces cercles particuliers, multiples, imparfaits, éphémères. Si je peux tracer un cercle sur le tableau c'est bien parce que j'ai en tête l'idée de cercle, que j'en connais l'essence. Dès lors, les idéalistes comme Platon en concluent que l'idée de cercle se distingue des cercles particuliers et matériels et que de plus, cette idée de cercle non seulement est la source des cercles particuliers mais elle est, comme réalité idéale ou de l'ordre de l'idée, la seule réalité qui soit parfaitement de nature circulaire. Les exigences de la pensée nous conduisent donc à distinguer deux types de réalités distinctes et l'idéaliste en conclut qu'il y a effectivement deux types de réalités, l'une de l'ordre de la pensée, l'autre de l'ordre de la matière.

Il en va de même lorsque Descartes, dans sa célèbre analyse qui mène au « Cogito », conclut que dans l'ordre de la connaissance nous sommes certain de posséder la pensée avant de savoir si nous possédons un corps. En effet, le corps, connu par les sens, est douteux puisque je récuse les informations peu fiables provenant de ces derniers alors que la pensée, qui résiste au doute du Dieu trompeur est certaine. Là encore, cette démarche, rigoureuse sur le plan de la connaissance, conduit à des conclusions métaphysiques contestables dès lors que je postule implicitement que les exigences de la connaissance sont le reflet fidèle des exigences de la réalité. Car, dans ce cas, je dois en premier lieu distinguer la pensée et le corps et affirmer en second lieu la prééminence de cette pensée sur le corps. Telles sont les conclusions logiques de ce postulat idéaliste appliqué à l'expérience du « Cogito ».

Matière et esprit ne sont pas des concepts scientifiques

Remarquons que les concepts de matière et d'esprit relèvent de la métaphysique et non de la science. Certains scientifiques se proclament volontiers matérialistes, ce qui est leur droit, mais ils le font parfois en estimant que cet engagement philosophique découle tout naturellement de leur activité scientifique. Cette mise en relation entre leur activité

scientifique et leur engagement philosophique est dépourvue de toute légitimité. Le physicien, en toute rigueur, ignore cette idée de matière. Un concept scientifique doit pouvoir correspondre à une expérimentation possible, et donc à une mesure possible et ce dans le cadre d'une mise en relation avec d'autres concepts de même nature. Prenons un exemple simple : lorsque le physicien écrit $P = mg$, où P correspond au poids, m à la masse d'un corps, c'est-à-dire à sa quantité de matière ou, schématiquement, à sa quantité de particules élémentaires et g à un facteur d'attraction, nous avons là une relation entre trois notions susceptibles d'être mesurées et mises en relation. Dans ce cas de figure, ces trois notions sont bien des concepts scientifiques. En revanche, l'idée vague de matière ne correspond nullement aux exigences que nous venons de rappeler.

Nous pourrions tenir le même raisonnement à propos de l'esprit. Le neurobiologiste lira sur un écran telle ou telle courbe lui indiquant telle ou telle activité cérébrale, correspondant par exemple à l'état de veille, à des émotions particulières, au sommeil paradoxal ou au rêve etc. Il constatera que tel déficit physico-chimique dans les connexions neuroniques entraîne tel ou tel déficit au niveau de l'expression des capacités mentales mais il ne pourra tirer aucune conclusion quant à la nature ou même l'existence de cette entité philosophique qu'on appelle l'esprit. D'ailleurs, à ce jour tout au moins, l'accès au sens, d'un message par exemple, reste parfaitement incompréhensible. Le neurobiologiste étudie et tente de comprendre le fonctionnement cérébral, mais la question métaphysique relative à l'existence autonome et à la nature de l'esprit reste étrangère à la science.

4° La matière et l'esprit à la lumière de la science contemporaine (L)

Le principe anthropique ou le principe de complexité

Cependant, la science contemporaine peut fournir des éléments d'information susceptibles d'être utilisés au service d'interprétations métaphysiques. C'est ce que fait le cosmologiste (La cosmologie est la science de l'univers et de son évolution) Trinh-Xuan Thuan (XX^e siècle) dans son ouvrage « La mélodie secrète ». Nous en proposons un long passage afin d'éclairer le lecteur sur ces liens possibles entre science et métaphysique et surtout en vue de l'amener, à tout le moins, à réfléchir : « ...Une quinzaine de constantes physiques (...) conjuguées aux conditions initiales de l'univers (...) ont permis l'éclosion de la vie et l'apparition de la conscience et de l'intelligence. L'existence de la vie dépend d'un équilibre très précaire et d'un concours de circonstances extraordinaires...

La vie telle que nous la connaissons n'aura aucune chance de surgir dans un univers un tant soit peu différent du nôtre (...) Les paramètres numériques ne souffrent aucune modification. Augmentons un peu (de quelques % par exemple) la valeur des paramètres qui contrôlent l'intensité de la force nucléaire forte, et les protons, noyaux d'hydrogène, ne pourront plus rester libres. Ils se transformeront en noyaux lourds en se combinant avec d'autres protons et neutrons. Sans hydrogène, adieu eau, molécules d'ADN et vie. Des étoiles pourront se former, mais elles s'éteindront très vite, faute de carburant d'hydrogène. Diminuons un peu l'intensité de la force nucléaire forte. Nous versons alors dans l'excès contraire : aucun noyau autre que celui d'hydrogène ne pourra survivre. Les noyaux d'hydrogène ne pourront plus se combiner pour brûler en hélium. Les réactions nucléaires ne pourront plus se déclencher et les étoiles, sources d'énergie vitale, ne pourront plus s'allumer.

(...) augmentons la valeur du « nombre » qui contrôle la force électromagnétique. Les électrons chargés négativement seront plus fortement liés aux noyaux de charge contraire. Les réactions chimiques qui réarrangent les électrons entre les noyaux de divers éléments

demandront beaucoup plus d'énergie et seront très rares, ce qui rendra la formation des hélices enchevêtrées d'ADN extrêmement improbable. Si nous diminuons un peu la force électromagnétique, ni les liaisons chimiques, ni les molécules organiques complexes ne seront possibles.

(...) diminuons G. La gravité devient si faible que les nuages interstellaires ne pourront plus s'effondrer assez sous leur propre poids et atteindre une densité et une température suffisamment élevées pour déclencher les réactions nucléaires. Les étoiles ne s'allumeront plus. C'en sera fini des éléments chimiques et de l'énergie nécessaire à la vie. Augmentons G n'arrange pas davantage nos affaires. Le cœur des étoiles, trop comprimé par le poids des couches extérieures, est si chaud et si dense que les réactions nucléaires s'enclenchent à toute vitesse. Le carburant hydrogène est très vite consommé, trop vite pour que l'évolution cosmique ait le temps de gravir les échelons nécessaires à l'ascension vers la vie. ..

Que se passerait-il si les conditions initiales de l'univers étaient modifiées ? Une des conditions initiales les plus importantes de l'univers est la quantité de matière par unité de volume (ou densité de matière) qu'il contient. Un univers très dense au départ aura une durée de vie très courte. Une expansion d'une année, d'un mois ou même d'une seconde, et la gravité provoquera l'effondrement et l'écrasement dans une chaleur infernale. La vie n'aura plus le temps nécessaire pour gravir les échelons de la complexité. Les êtres vivants sont faits de noyaux d'éléments lourds (tel le carbone) fabriqués au cœur des étoiles. Pour que ces noyaux soient disponibles, il faut d'abord attendre qu'une génération d'étoiles vivent leurs vies et se consomment en des agonies explosives pour ensemençer le milieu interstellaire des produits de leur combustion. Puis attendre l'invention de la planète et patienter pendant la longue progression des acides aminés jusqu'au cerveau humain. En tout, il faut compter au moins quelques milliards d'années...

Mais il ne faut pas verser dans l'excès inverse. Un univers de très faible densité aura une longue durée, certes. Mais la matière y sera tellement diluée qu'étoiles et galaxies ne pourront plus s'y condenser et il sera lui aussi condamné à la stérilité.

En fait, seul un univers ayant une densité extrêmement précise pourra à la fois durer longtemps et héberger galaxies et étoiles. C'est le cas du nôtre (...) Il possède une densité très proche de la densité critique (trois atomes d'hydrogène par mètre cube), c'est-à-dire la densité d'un univers qui n'arrêterait son expansion qu'après un temps infini. Il est extraordinaire que la densité actuelle de l'univers soit si proche de la densité critique, alors qu'elle aurait pu être des milliers, voire des milliards de fois plus petite ou plus grande que cette dernière (...)

La densité de l'univers a été parfaitement réglée pour que les galaxies, oasis de vie, surgissent dans le désert cosmique, et que l'évolution cosmique ait le temps nécessaire pour accéder à l'intelligence (...)

L'univers ne doit être ni trop homogène pour permettre l'existence de graines de galaxies, ni trop inhomogène pour permettre leur croissance. Le réglage initial est, encore une fois, d'une virtuosité époustouflante : l'écart du taux d'expansion de l'univers à son début (au temps de Planck de 10^{-43} seconde), dans les différentes directions de l'espace ne doit pas être supérieur à 10^{-40} (un nombre extrêmement petit : le chiffre 1 arrive seulement après 40 zéros). On pourrait comparer la précision de ce réglage à l'habileté d'un archer qui réussirait à planter sa flèche au milieu d'une cible carrée de 1 centimètre de côté, éloignée de 5 milliards d'années lumières, la taille de l'univers...

Certes, lorsque nous parlons de vie et d'intelligence, nous faisons l'hypothèse contestable d'une vie et d'une intelligence semblables aux nôtres, fondées sur l'activité biochimique des molécules géantes d'hydrogène, de carbone, d'oxygène, etc. La voie biochimique n'est peut-être pas la seule qui mène à la conscience. Le physicien anglo-américain Freeman Dyson a (...) avancé l'idée d'un cerveau fait à partir d'un nuage de grains de poussière

microscopiques ou d'assemblages d'électrons et de positrons (NB : antiélectron ou électron porteur d'une charge positive). Mais ces propositions relèvent encore de la science-fiction. La voie biochimique qui mène à la vie est, jusqu'à nouvel ordre, la seule que nous connaissons.

En tout cas, il est certain que les constantes fondamentales de la nature et les conditions initiales ont été réglées avec une extrême précision pour que l'univers franchisse les étapes qui mènent des particules élémentaires à la vie biochimique en passant par les planètes, les étoiles, les galaxies. Une petite modification et l'univers serait stérile et vide d'observateurs. Que penser de ce stupéfiant concours de circonstances ? Certains n'y voient que le fruit du hasard. L'univers, dans ce cas, serait accidentel. Le fait que les constantes physiques et les conditions initiales aient été à même d'engendrer la vie ne serait qu'une coïncidence heureuse, sans grand intérêt. L'homme est perdu « dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard ».

Pour d'autres, ce concours de circonstances n'est pas accidentel, il a sa signification et si l'univers existe en tant que tel, c'est bien pour faire émerger la conscience et l'intelligence. Il contenait en germe, dès le début, les conditions requises pour l'arrivée d'un observateur. Il tendait à prendre conscience de lui-même par la création de l'intelligence.

Les partisans de ce point de vue, l'astrophysicien anglais Brandon Carter en tête, l'ont même élevé au statut de principe anthropique. (Ce qualificatif d'« anthropique », qui sous-entend que seul l'homme a le privilège de la conscience et de l'intelligence, est, encore une fois, le reflet d'un anthropocentrisme excessif, d'une vanité humaine mal placée. Les amibes, les chimpanzés et les baleines seraient en droit de protester). L'astrophysicien franco-canadien Hubert Reeves a proposé de remplacer « principe anthropique » par le terme plus général de « principe de complexité », qu'il énonce comme suit : « l'univers possède, depuis les temps les plus reculés accessibles à notre exploration, les propriétés requises pour amener la matière à gravir les échelons de la complexité ». Cet énoncé place à égalité hommes et chimpanzés.

Avec le principe anthropique, la défaite du fantôme de Copernic est totale. L'homme, sous l'éclairage de la cosmologie moderne, reprend la première place. Non la place centrale, dans le système solaire et dans l'univers, qu'il occupait avant Copernic, mais dans les desseins de l'univers. Il ne doit plus craindre l'immensité de l'univers, justement faite pour l'accommoder. L'univers est vaste parce qu'il doit être suffisamment âgé pour que l'homme ait le temps d'apparaître sur scène. L'âge en question doit être supérieur à quelques milliards d'années lumières, et non pas la taille du système solaire qu'on lui attribuait du temps de Copernic.

Rappelons que Copernic (XV^e siècle) est celui qui, le premier, a fait l'hypothèse que c'est la Terre qui tourne autour du Soleil et non l'inverse. Du coup la Terre n'était plus le centre géographique du monde. En revanche, il résulte des analyses de Trinh-Xuan Thuan que l'homme « reprend la première place » puisque tous les phénomènes physiques, toutes les grandeurs que l'on connaît semblent attester que l'émergence de la conscience et de l'intelligence semblent être la raison d'être de leurs « réglages » ou de leurs propriétés. Il semble donc que l'intelligence soit présente dès les origines au sein de l'univers et de son évolution, qui serait une évolution orientée, bref une orthogenèse. Mais aucune conclusion ne s'impose. N'oublions pas que l'hypothèse du hasard est parfaitement envisageable. Cependant, une fois de plus, même si notre univers est le résultat du hasard, si de multiples autres formes d'univers ont peut-être avorté (univers que Trinh-Xuan Thuan appelle « univers-jouets »), il n'en reste pas moins vrai que notre univers était possible. On en revient encore aux moyens théoriques pouvant justifier l'origine ultime de telles possibilités, problème irrésolu et point faible du matérialisme.

L'homme est-il seul dans l'univers ?

Mais à supposer que la conscience soit l'objectif de l'univers, que les formes de vie que nous connaissons soient les seules envisageables, ce qui est pour le moins osé, avons-nous l'assurance que l'homme est seul dans l'univers ou bien que les formes d'intelligence ne sont pas rares et que c'est finalement un phénomène banal en son sein ? « Mais où sont donc les extraterrestres ? ». Cette question, formulée brutalement par Enrico Fermi dans les années 1950 résume le grand paradoxe de la réflexion contemporaine sur l'existence d'intelligences extraterrestres et sur les moyens de les détecter. D'une part, les idées récentes sur l'évolution des astres et de la vie inclinent beaucoup de spécialistes à penser que les planètes porteuses d'intelligence doivent être très répandues autour des étoiles de notre galaxie, et des autres galaxies de l'Univers. Mais, d'autre part, aucune manifestation de ces intelligences supposées nombreuses, et assurément plus anciennes que nous, n'a jusqu'à présent été détectée.

L'évaluation du nombre de civilisations extraterrestres existant dans la galaxie repose sur l'estimation de plusieurs facteurs : le nombre d'étoiles se formant chaque année dans la galaxie qui est voisin de vingt ; la fraction des étoiles possédant un cortège planétaire ; le nombre des planètes de ce cortège situé à une distance de l'étoile autorisant une température compatible avec l'état liquide de l'eau ; les fractions de ces planètes sur lesquelles apparaissent la vie et l'intelligence ; la durée moyenne de vie d'une civilisation technologique. Or, seul le calcul du premier facteur fait l'objet de données expérimentales.

Au début des années 60, les astrophysiciens, le soviétique Shklovski et l'américain Sagan avaient une conception optimiste des facteurs en question. Dans ces conditions, coexisteraient à l'heure actuelle dix millions de civilisations, si l'on suppose que celles-ci survivent un million d'années. Autrement dit, une planète porteuse de civilisation tournerait autour d'une étoile sur 10 000, et la plus proche de nous se trouverait à une centaine d'années lumière seulement.

Cependant d'autres auteurs contestent l'optimisme de l'estimation de ces facteurs. Michael Hart a simulé sur ordinateur l'évolution de la température terrestre depuis la formation de notre planète. Sa conclusion est que le maintien de conditions favorables à une vie évoluée a tenu à peu de choses : si la distance entre la Terre et le Soleil avait été réduite de 5% un phénomène d'effet de serre analogue à celui oeuvrant sur Vénus aurait transformé la surface terrestre en fournaise ; inversement, une augmentation de 1% de cette distance aurait fait de notre planète un désert gelé ressemblant à ce qu'est devenue Mars. En conséquence, Hart considère que la région autour d'une étoile où pourrait exister une planète favorable à la vie est beaucoup moins étendue qu'on ne le pense généralement. Le nombre de planètes habitables doit être révisé en baisse d'un facteur de l'ordre de 100.

De même, la formation aisée de « briques élémentaires » de la vie, dans les conditions du laboratoire ou celle de nuages interstellaires, n'est pas la preuve que l'évolution chimique vers la vie est inévitable. Il y a un abîme colossal entre l'ensemble des combinaisons chimiques nécessaires à la vie et l'être vivant élémentaire qui en est composé. Même les bactéries rudimentaires sont un miracle, la probabilité d'apparition de la vie doit être extrêmement faible et il en est de même, à plus forte raison, de l'intelligence. Rien n'exclut qu'en fin de compte nous soyons seuls dans l'univers ou tout au moins dans notre galaxie.

Les « NDE » et la nature énigmatique de la conscience

La conscience est bien évidemment une certitude sur notre planète. Cependant se pose toujours le problème de son exacte nature. Celui-ci est très loin, semble-t-il, d'être résolu et l'étude récente de phénomènes médicaux à propos des situations aux frontières de la mort ou NDE, en anglais « Near death experience », ne fait qu'épaissir pour l'heure le mystère de sa nature. De quoi s'agit-il ? 5% à 25% de sujets réanimés après un coma profond font état des expériences vécues suivantes : le sujet se mettrait à flotter au-dessus de son corps ; il pourrait se promener dans les pièces voisines par la seule force de la pensée et observer ce que les gens y font ; ensuite, il entrerait dans un tunnel obscur avec une lumière au bout ; tout apparaîtrait paisible et en même temps d'une rapidité foudroyante ; il se sentirait « merveilleusement » bien ; il verrait alors défiler toute son existence ; il accéderait à un environnement d'une beauté naturelle impossible à décrire avec les mots ; une manifestation lumineuse, inspirant la paix et l'amour le protégerait ; des rencontres avec des personnes décédées s'effectueraient ; puis, finalement, le sujet serait invité à retourner dans son corps, le moment de sa mort n'étant pas venu.

Trois autres caractéristiques sont remarquables concernant ces phénomènes déroutants : en premier lieu les souvenirs évoqués sont quasiment semblables quels que soient le milieu culturel et les croyances des sujets, qu'ils aient ou non au préalable des croyances religieuses ; en second lieu, la plupart des personnes ayant vécu ces phénomènes ne les évoquent qu'après beaucoup d'hésitations et de résistances, ayant peur qu'on considère que leur santé mentale est gravement altérée ; en troisième lieu, la plupart changent ensuite de vie après de telles expériences : ils n'ont plus peur de la mort et sont plus altruistes.

Avant de proposer des tentatives d'explication et de faire le point sur les interrogations à tirer quant à la nature de la conscience, notons que ce phénomène n'est pas nouveau. Déjà Platon dans le livre XII de « La République », raconte l'histoire d'un soldat qui, sur le point d'être incinéré, se réveilla et raconta le merveilleux voyage dans l'au-delà qu'il venait d'accomplir. Plotin, autre philosophe grec (III^e siècle), affirme avoir lui-même vécu deux expériences comparables, qu'il décrit dans « Les Ennéades ». Les symboles et images évoqués dans les NDE apparaissent également dans « Le livre égyptien des morts » et dans son équivalent tibétain, « le Bardo Thodoj » (le Bardo est, dans le bouddhisme, un état intermédiaire entre deux destinées relativement stables). On trouve également une évocation dans les « Das Logs », récits de revenants, découverts au Tibet. Ajoutons que le célèbre tableau de Jérôme Bosch (XV^e siècle) « les Chemins de l'Empyrée » (en mythologie, la partie la plus élevée du ciel, habitée par les dieux) semble s'être inspiré d'un voyage aux frontières de la mort.

La question qui se pose est alors la suivante : les NDE sont-elles des hallucinations ou bien des expériences mystiques authentiques ? Doit-on en donner une lecture pathologique ? Pour certains les NDE relèveraient d'une négation de la mort avec régression vers des fantasmes de bien-être intra-utérin. Des traumatismes de la petite enfance, comme des violences ou des séparations brutales, prédisposeraient aux NDE, qui auraient alors une fonction réparatrice. Sur le plan physiologique, elles ne seraient que de simples illusions déclenchées par la diminution de l'oxygène dans le cerveau, par un excès de gaz carbonique dans le sang ou encore par la sécrétion dans le cerveau, lors d'un stress majeur, d'endorphines et d'enképhalines, substances analgésiantes et euphorisantes. L'identité relative des souvenirs s'expliquerait par le fait que ce sont toujours les mêmes zones cérébrales qui se trouvent

stimulées dans ce type d'expérience. Tout ceci rendrait compte pourquoi la décorporation, le tunnel, la lumière salvatrice sont des archétypes communs à toutes les cultures.

Cependant, l'approche strictement médicale n'explique pas comment des personnes ont pu décrire, une fois réanimées, des événements s'étant produits dans d'autres pièces, alors qu'elles étaient dans un coma profond, voire avec un électroencéphalogramme plat. Ajoutons que certaines NDE ont conduit des aveugles de naissance à parfaitement percevoir les éléments environnants. Cela pourrait remettre en question l'idée du cerveau comme siège de la conscience. Régis Duthail, docteur en médecine et physicien émet l'hypothèse osée et à ce jour purement gratuite, selon laquelle la conscience serait un champ de matière tachyonique, les tachyons étant des particules hypothétiques possédant une vitesse supérieure à la vitesse de la lumière dans le vide. Bref la conscience serait matière, mais une matière aux propriétés spécifiques, prenant à la mort son autonomie par rapport au corps physique.

Bien entendu, chacun comprendra qu'il convient d'accueillir ces hypothèses ainsi d'ailleurs que toutes les autres avec beaucoup de circonspection. Notons que chez les autorités religieuses, la prudence, pour ne pas dire la méfiance, est de rigueur. Il ne saurait être question de fonder la foi sur des expériences aussi douteuses quant à leur origine. Cependant, les NDE soulignent combien notre savoir concernant le fonctionnement cérébral, la nature de la conscience, ses propriétés, est limité à ce jour. Il reste, comme nous l'avons vu, à rendre compte de la capacité de cette dernière à s'affranchir des limites du corps.

III La démarche religieuse

1° Qu'est-ce qu'une religion ? (L, ES, S)

Il semble que depuis les origines de la conscience, toutes les sociétés humaines se soient interrogé sur le sens de la vie et de la mort et aient constitué un corpus de croyances communes qu'on appelle religion. N'oublions pas que l'homme de Néandertal inhumait déjà ses morts avec un cérémonial qui ne laisse que peu de doutes sur ses croyances en un au-delà de la mort. Tout laisse supposer également que les peintures pariétales des hommes de notre espèce, qui remontent au moins à 32 000 ans, avec des constantes dans les thèmes développés pendant près de 20 000 ans, traduisent un rituel d'ordre religieux.

Mais qu'appelle-t-on « religion » ? Si on s'en tient à l'étymologie la plus courante, la religion est une activité culturelle qui établit des liens d'une double nature : des liens verticaux entre les hommes et des puissances supérieures ou des dieux ; des liens horizontaux entre les hommes partageant les mêmes croyances. Une religion suppose donc des croyances communes fondées souvent sur l'expérience des ancêtres, des édifices et des rites collectifs permettant de célébrer les croyances en question et d'en rappeler et maintenir le sens et le contenu et le plus souvent des intermédiaires entre les hommes et ces forces supérieures qu'on appelle des prêtres.

Certes, il s'agit là de généralités puisque nous savons que des religions contemporaines importantes comme l'islam sunnite par exemple qui rassemble 90% des musulmans, n'a pas de clergé, les imams, c'est-à-dire ceux qui interprètent les textes ou conduisent les rites, étant des laïcs choisis par la communauté des croyants en vue d'effectuer ces tâches. Il n'en reste pas moins que toute religion, par la manifestation visible de ses croyances, par son organisation, par son influence sur toutes les sphères de la vie individuelle et collective, apparaît comme un phénomène social de grande importance.

Le rôle social des religions

En effet, les religions proposent des croyances qui touchent aux domaines les plus profonds et les plus sensibles de l'humanité, puisqu'il s'agit des questions portant sur le sens de la vie et de la mort. De telles croyances ont évidemment des implications morales, autrement dit sur les comportements individuels et privés, ainsi que sur les conceptions touchant à l'organisation sociale, c'est-à-dire le domaine politique, et deviennent des sources d'inspiration voire d'interdits concernant la production artistique. De même, ces croyances peuvent interférer, comme elles n'ont pas manqué de le faire encore à des époques récentes, avec l'activité scientifique lorsque celle-ci semble contrarier ces croyances. Ce fut le cas en Occident avec l'affaire Galilée où l'Eglise, en accord d'ailleurs avec la communauté des savants de l'époque, contestait que ce soit la Terre qui tournât autour du Soleil ; ce fut le cas encore au XIX^e siècle lorsque les autorités religieuses s'offusquèrent que Darwin puisse dire que l'homme avait une filiation avec le règne animal.

Pour les mêmes raisons, les religions ont tendance à entrer en conflit avec les pouvoirs politiques lorsque ces derniers affirment leur autonomie notamment à propos de lois ayant des implications directes sur le plan des valeurs. Or, les démocraties tout particulièrement, ne peuvent accepter que les valeurs liées à des croyances particulières, à une conception du monde bien définie puissent s'imposer à tous les membres de la société quelles que soient leurs croyances.

Mais en retour, les pouvoirs politiques n'ont pas manqué tout au long de l'histoire d'instrumentaliser les croyances religieuses au service de leurs causes propres. En effet, il va de soi que ces croyances incarnent le pouvoir le plus profond qui soit, à savoir un pouvoir culturel, beaucoup plus puissant que le pouvoir politique ou même économique, puisqu'il touche aux questions du sens même de la vie. Aussi, les pouvoirs politiques ont souvent fait appel à cette force considérable, ont tenté de la mobiliser et de la canaliser au service d'aventures guerrières, aventures qui engagent précisément la vie même des individus. Notons d'ailleurs à ce propos que la plupart des guerres dites de religion n'ont jamais été que des guerres politiques masquées, des guerres pour la conquête du pouvoir. Concernant les dernières en date, ce fut le cas du conflit entre les protestants et les catholiques en Irlande du Nord, les premiers étant de fait les colonisateurs et détenant le pouvoir politique et économique ; les seconds renvoyant aux couches pauvres de la société et aux « indigènes ». De même dans l'Irak d'aujourd'hui où le conflit entre les musulmans sunnites, minoritaires et disposant du pouvoir sous Saddam Hussein et les musulmans chiites, majoritaires, est un conflit pour la conquête du pouvoir politique.

Quoi qu'il en soit, parce que les religions sont la source de croyances fondamentales sur le sens de la vie et sur les conséquences éthiques à en tirer, elles constituent un lien social très fort et d'ailleurs le personnel politique des sociétés en crise ne manque pas de faire appel à elles lorsque la société, sous l'effet d'événements exceptionnels ou d'évolutions inquiétantes, prend le risque de se disloquer. Ce fut le cas encore récemment après la chute du système soviétique où les nouveaux dirigeants se sont appuyés sur l'Eglise orthodoxe afin d'éviter l'éclatement de la société russe et l'asseoir sur des valeurs nouvelles.

Ce rappel permet de mieux distinguer religion et secte. Ce terme possède à vrai dire deux sens distincts. En premier lieu une secte est un mouvement religieux qui se détache d'un autre, une religion fille par rapport à une religion mère comme ce fut le cas du bouddhisme par rapport à l'hindouisme ou du christianisme par rapport au judaïsme. En ce sens, on peut

repandre la plaisante remarque affirmant qu'une religion est une secte qui a réussi. Mais de nos jours, le terme de secte revêt une connotation différente et en général péjorative. Une secte est certes un mouvement religieux mais dont les pratiques tendent à couper ses membres du reste de la société, de la famille en particulier, sans compter qu'au sein de cet univers clos se développent la plupart du temps des pratiques contraires à l'idée que l'on se fait de la dignité de l'homme, notamment des conditionnements de dépendance vis-à-vis d'un « gourou », voire des comportements de soumission sexuelle. Bref, une secte, contrairement à une religion, ne constitue plus un lien social mais au contraire est un facteur de dislocation sociale. En somme ce qui les distingue ce sont des critères sociologiques et non la nature de leurs croyances proprement religieuses.

Les croyances communes

Peut-on dégager à cet égard un fond de croyances communes lorsqu'on connaît la profusion des religions diverses que l'humanité a connue depuis les origines ? A vrai dire cette entreprise nous semble envisageable. Les hommes, en tant qu'êtres conscients, s'interrogent sur le sens de l'existence, du monde et d'eux-mêmes. Bien entendu, ils s'aperçoivent très vite qu'ils ne disposent d'aucun moyen leur permettant d'obtenir des réponses certaines, bref de disposer d'un véritable savoir. L'époque contemporaine n'a d'ailleurs pas changé la donne en la matière puisque nous savons que ni la raison livrée à ses seules ressources ne le peut, ni la science moderne puisque cette dernière, ne serait-ce que pour des raisons méthodologiques, est impuissante non seulement à répondre aux questions de la religion mais il lui est même interdit de se poser de telles questions.

Dès lors, les hommes se voient contraints de s'engager dans deux paris possibles. Soit ils se fient aux apparences, à ce qui leur semble le plus en accord avec le sens commun et ils refusent toute espérance qui leur paraît illusoire, c'est-à-dire inspirée par le désir, et ils en concluent que ce qu'on appelle le « mal », c'est-à-dire tout ce qui remet en cause l'intérêt et la valeur de la vie, à toujours le dernier mot. La mort comme certitude empirique en est le témoignage le plus éloquent. En somme, en-dehors des projets éphémères que peuvent se donner les hommes afin de profiter le moins mal possible des avantages de la vie, cette dernière, in fine, est absurde, c'est-à-dire dépourvue de raison d'être, au même titre d'ailleurs que l'histoire humaine et le cosmos dans son entier.

Ou bien, contre toute apparence, les hommes mettent leur espoir dans le fait que le « mal » n'aura pas le dernier mot. Il leur semble que l'univers possède un ordre qui ne peut être que l'œuvre d'un ou de multiples êtres supérieurs ; que la vie, tous les printemps renaît toujours de ses cendres, et ils en viennent à croire que la vie est supérieure à la mort, et que ce qui a de la valeur pour l'homme prendra le dessus sur toutes les formes de mal. Le mal reste un mystère inexpliqué contre lequel il convient de lutter et de triompher. Toute religion propose des voies afin d'échapper à l'emprise du mal et à ce titre sont des doctrines du salut, si on entend par là la possibilité de se sauver in fine du mal.

Remarquons cependant que ce qui distingue les grandes philosophies rationalistes comme celle de Platon d'une doctrine religieuse, ce n'est évidemment pas l'affirmation du sens ou du « logos ». Platon ou Aristote sont convaincus que l'Être est le fruit du logos ou d'une intelligence universelle. L'humanité a une valeur en elle-même. En revanche, les individus sont contingents, ne font qu'incarner de manière éphémère et imparfaite l'espèce humaine ou l'idée d'homme en termes platoniciens et n'ont pas d'autre vocation que celle-là. Dans l'absolu, ils demeurent sans importance. Ils ne sont que les éléments d'une longue chaîne. Ils

sont appelés à disparaître sans laisser aucune trace. Seul l'homme en général est immortel. Ce qui est immortel en l'individu, c'est son âme ou plus précisément la partie universelle de cette dernière à savoir la raison. En revanche, les religions affirment un sens intégral, puisque même ce qui semble contingent ou accidentel est appelé à être sauvé du « mal » ou du « non-être ».

En second lieu, les philosophies rationalistes considèrent que la raison humaine est de nature divine et qu'à ce titre les hommes peuvent et doivent s'adresser à ce dieu impersonnel qu'il porte en eux afin de se dévoiler le sens de l'Être et faire leur bien. Les religions conçoivent la relation avec les forces divines de manière très différente. Il s'agit d'une part de forces qui ne sont pas impersonnelles et le croyant s'adresse à ces forces dont il dépend entièrement, par la prière, c'est-à-dire par des invocations rituelles destinées soit à attirer les faveurs de ces forces supérieures, soit à mieux saisir la nature de leur volonté et du sens que peut avoir cette volonté.

2° La foi n'est pas une simple croyance (L, ES, S, Tech.)

L'expérience spirituelle

On évoque couramment l'idée de croyances religieuses. D'ailleurs le terme de croyance est souvent connoté dans ce sens, comme s'il était réservé aux seules religions de développer des croyances. Or, nous savons que les valeurs et les vérités de toute nature auxquelles l'homme accorde sa confiance, y compris dans les capacités de la science, relèvent de croyances profanes. Une croyance en général est un acte intellectuel accordant un crédit à une affirmation quelconque. Par exemple, je peux dire que « je crois que demain il fera beau », en m'appuyant sur certains indices par ailleurs incertains ; de même je peux croire que telle personne est digne de confiance, là encore à partir d'éléments plus ou moins solides et controversés.

Or, une croyance religieuse ne se réduit pas à un acte intellectuel de cette nature. Il est vrai que nombre de personnes étrangères au sentiment religieux ont tendance à penser que la croyance en Dieu est absurde puisqu'elle ne s'appuie sur aucune preuve et qu'à ce titre elle est entièrement gratuite. Ou bien pire, elle est le fruit du désir que ce soit vrai et à ce titre, il s'agit d'une illusion sans fondement. Ces critiques ignorent totalement la nature de la foi religieuse, démarche qui, précisément, ne se réduit ni à un acte intellectuel ni à un désir arbitraires. De quoi s'agit-il ? Certes, cette foi est née la plupart du temps suite à une éducation religieuse. Mais cette dernière fait appel à la capacité de chacun d'éprouver des expériences spirituelles. Celles-ci ne doivent pas être confondues avec des expériences plus rares et plus profondes, à savoir les expériences mystiques où le sujet, de manière réelle ou illusoire, ressent de manière très forte et indicible, la présence en lui du divin.

L'expérience spirituelle ordinaire est une forme de perception du monde au même titre que nous avons évoqué une perception pratique, une perception esthétique, une perception scientifique. A l'aide de repères collectifs, d'une conception du monde propre à une communauté de croyants, puisée généralement au sein de textes fondateurs comme la Bible, le Coran, la Torah (pour les juifs) etc. le sujet perçoit le monde, l'histoire, les événements individuels et collectifs à travers ce filtre et y puise des « signes » de la présence du divin et de la vérité de son message.

C'est en ce sens que l'on peut dire qu'il n'y a pas de religion sans le sens du « sacré ». Le sacré peut se définir comme ce qui renvoie, au sein d'une réalité quelconque, à une signification divine au-delà de son sens ou de son usage pratique c'est-à-dire au-delà de son sens dit profane, c'est-à-dire précisément sans rapport avec une signification « divine » ou transcendante. Cette quête de « signes » relève d'une intuition c'est-à-dire d'une connaissance immédiate, du « cœur » comme dirait Pascal et non de la raison : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ». Toute la question, bien entendu, est de savoir si ce mode de connaissance est réel ou illusoire. Cependant, pour être discuté, il est sans doute nécessaire qu'il soit connu de l'intérieur. C'est ce que soutient H. Duméry dans « Phénoménologie et religions » : « *La seule objection qui atteindrait la foi serait de prouver le caractère illusoire et illusionnant, des valeurs religieuses. Mais qui le démontrera ? L'incroyant ne jouit pas de ces valeurs : il n'en peut juger. Le croyant les vit, et les vit comme originales, comme distinctes de toute autre espèce de valeurs. Seulement il les vit sans pouvoir les objectiver. S'il les objectivait il les détruirait par là même ; il se priverait à la fois de la joie de les vivre et du pouvoir de témoigner en leur faveur. Le vrai est qu'on peut critiquer l'expression d'un « vécu », donc l'intention déclarée qui le vise. Mais on ne peut appréhender ce « vécu » lui-même, sauf en l'expérimentant ; l'existant ne se prouve pas, il s'éprouve. Si on ne l'éprouve pas, il faut se taire, non gémir ni maudire. Autrement, on devra autoriser l'aveugle à nier les couleurs, le rustre à profaner l'art, le sot à proclamer l'imposture du savant. Cela conduit à un monde absurde, au demeurant pittoresque. Mais qui aura intérêt à identifier ce monde au monde philosophique ? »*

Toujours est-il que l'expérience spirituelle, notamment celle de témoins privilégiés comme les prophètes bibliques, c'est-à-dire ceux qui dévoilent un sens qui nous dépasse, est la matrice de ce qu'on appelle la Révélation dans le cadre des grandes religions monothéistes, autrement dit cette connaissance intuitive qui est censée, au-delà des impuissances de la raison, pouvoir saisir la vérité.

Le langage symbolique

Cette difficulté à traduire par des mots l'expérience spirituelle religieuse explique que le langage religieux soit par essence de nature symbolique. Un langage symbolique n'évoque pas ou ne décrit pas directement une réalité quelconque, un vécu par exemple, mais ne le fait qu'à l'aide d'analogies ou d'images susceptibles de faire comprendre le sens que l'on veut transmettre, d'éveiller éventuellement chez l'interlocuteur une intuition qui lui permettra de vivre et de partager ce sens. Que les personnages, les événements, les réalités évoqués par les textes « sacrés » soient de l'ordre du symbolique ne signifie pas qu'ils ne soient pas réels. Car, outre qu'ils partent de faits dont on ne sait pas grand-chose du point de vue de la science historique mais qui ne sont pas pour autant purement imaginaires, le symbolique fait partie du réel. C'est ainsi que lorsque la Bible évoque par exemple Abraham, même si du point de vue de l'histoire nous ne savons que très peu de choses, pour ne pas dire plus, sur ce personnage, (Car que peut-on savoir d'une petite tribu nomade, dépourvue d'écriture, errant au Proche-Orient, il y a 4000 ans ?) il n'en reste pas moins qu'Abraham, tel qu'il est rapporté par les textes bibliques, est une figure de la foi et qu'à ce titre, elle fait partie de l'expérience collective du peuple juif et du sens qu'il accorde à son devenir ou à son destin.

Mais au-delà de ces considérations, le langage symbolique traduit les difficultés de dire le contenu de la foi car cette entreprise ne se heurte pas seulement à un problème technique lié à l'inadéquation du langage en vue de traduire par des mots généraux une expérience éminemment singulière. La difficulté est liée à la nature même de l'objet que veut évoquer ce

langage. Rappelons qu'il s'agit, théoriquement, d'une réalité absolue alors que le langage est par nature relatif. En conséquence, l'homme se voit contraint de traduire de manière humaine une réalité qui n'est pas de l'ordre de l'humain.

Dès lors, cette intuition du sens transcendant, cette « révélation », ce dévoilement de ce qui est considéré comme étant la vérité s'effectuera par un langage symbolique, empruntant à la culture et aux connaissances de son temps, et supposera à ce titre des interprétations jamais définitives, le symbolisme du discours autorisant l'enrichissement des interprétations initiales, un peu comme cela peut être le cas concernant le sens d'une œuvre d'art. Ce mode de connaissance et de langage explique l'origine et la fonction du mythe. Lorsque les questions évoquées dépassent complètement les capacités ordinaires de compréhension de l'homme et notamment sa raison, le mythe traduit par des images humaines de l'ordre de l'« extraordinaire » ce type d'intuition, le caractère extraordinaire du discours renvoyant au caractère extraordinaire de son objet. Les commencements, les fins dernières, l'au-delà font tout naturellement l'objet de mythes.

Néanmoins, ce type de discours et de connaissance ne laisse pas en lisière la raison. Certes, celle-ci est conçue comme impuissante par essence à répondre aux questions que se pose l'homme. Une religion, par nature, exclut la possibilité d'un savoir métaphysique. Cependant la raison ou l'intelligence remplissent plusieurs fonctions : en premier lieu, la raison se voit mobilisée afin d'interpréter les textes de manière rigoureuse, autrement dit de pratiquer ce qu'on appelle l'exégèse des textes ; en second lieu, elle peut servir à systématiser l'ensemble des interprétations, à les mettre en relation de manière cohérente, ce qui fait l'objet de cette science religieuse qu'on appelle la théologie ; en dernier lieu, la raison doit intervenir afin de faire le départ entre croyances et crédulité. C'est le cas notamment lorsque certains, méconnaissant le caractère symbolique du discours religieux, en viennent à interpréter de manière littérale des textes destinés à transmettre un message et un sens de l'ordre du symbolique. Nous y reviendrons.

3° Les dérives du sentiment religieux (L, ES, S)

Comme nous venons de le voir, la foi religieuse comporte à certains égards trois dimensions : une expérience intérieure spécifique ou expérience spirituelle, alimentée par des textes symboliques appelés ordinairement textes sacrés, puisque théoriquement témoins de la présence divine, mais expérience et textes contrôlés par la raison afin d'éviter de sombrer dans le merveilleux ou la crédulité. Bien entendu, ce sentiment religieux, concernant ce qui est le plus profond, le plus vital, à savoir le sens même accordé à nos vies, suscite des désirs qui peuvent dériver vers des formes d'irrationalité étrangères à la pureté de la foi.

La magie et la superstition

La première de ces dérives est sans doute ce qu'on appelle la superstition. Cette dernière est en définitive une forme de magie. Elle se manifeste ordinairement lorsque le « croyant » s'imagine que certains rituels, la prière par exemple, ou bien tel ou tel geste (laisser ouvert un parapluie à l'intérieur d'une maison) amèneront automatiquement des événements heureux ou malheureux ou éviteront au contraire des événements redoutés. Or, qu'est-ce que le magicien, dont le superstitieux ne fait que prolonger l'activité ? C'est un technicien des forces surnaturelles. Le magicien croit que certaines techniques, sous forme de rituels, vont déclencher ou éviter certains événements. En somme, il a trouvé les moyens de soumettre les forces surnaturelles à sa volonté, il est capable de les domestiquer. Est-il utile de préciser qu'il

s'agit là d'une croissance irrégulière par excellence, dans la mesure où le divin est posé comme inaccessible au pouvoir de l'homme, infiniment supérieur à ce dernier ? E. Durkheim, dans « Cours sur les origines de la vie religieuse » (XX^e siècle) le précise en ces termes : « *La religion et la magie restent très distinctes ; il y a entre elles une répugnance et une hostilité véritables. Le magicien se sert souvent, il est vrai, des rites et des croyances des religions, mais c'est en les profanant ou en les prenant à contre-pied : la magie est essentiellement antireligieuse.*

Il est un caractère par lequel elles se distinguent très nettement : les croyances religieuses sont communes aux membres d'une collectivité qui font profession d'y adhérer ; une société dont les membres sont liés les uns aux autres parce qu'ils se représentent de la même manière les choses sacrées dans leurs rapports avec les choses profanes, c'est ce que nous appelons une église, et il n'y a pas de religion sans église. Il en va tout autrement des croyances magiques ; bien qu'elles soient souvent répandues, elles ne servent jamais à unir les uns aux autres les individus qui les adoptent et ne les lient pas en un groupe ; il n'y a pas d'église magique ; un mage, un sorcier a une clientèle flottante analogue à celle d'un médecin ; il n'a pas d'église ».

L'idolâtrie

L'idolâtrie constitue une seconde dérive possible du sentiment religieux. Qu'est-ce qu'une idole ? Ce terme que l'on réserve de nos jours aux passions excessives vouées à des sportifs, des acteurs, des chanteurs voire des gouvernants etc. est initialement un terme religieux. Il s'agit d'une représentation du divin, un symbole du divin qui sont adorés pour eux-mêmes et non comme simple signe de ce dernier ou bien un substitut profane du divin auquel les hommes donnent toute leur confiance ou y investissent leurs raisons de vivre. Par exemple, dans le premier cas, si dans le cadre des religions de la Haute Egypte, le fidèle adore le soleil comme si celui-ci incarnait le divin lui-même et non une représentation symbolique de ce dernier, alors il transforme le Soleil en une idole. Dans le second cas, la Bible nous propose un exemple célèbre lorsqu'elle met en scène le peuple juif condamné par Moïse pour avoir mis tous ses espoirs dans le « veau d'or » c'est-à-dire l'argent en lieu et place du dieu « véritable ». L'argent devient une idole. Le culte des « saints », dans le cadre du christianisme, peut donner lieu à ce type de dérives.

Le refus ou le mauvais usage de la raison

Un troisième type de dérive concerne l'usage que l'on fait de la raison dans le cadre de la pensée religieuse. Le premier cas concerne ceux qui se refusent à faire de la raison l'auxiliaire indispensable de la foi. Ce refus peut prendre plusieurs formes. Cela concerne d'abord le fondamentalisme qui consiste à interpréter les textes sacrés à la lettre en méconnaissant leur caractère symbolique. Nous avons déjà évoqué l'attitude de certains courants religieux américains - en l'occurrence une forme de protestantisme - qui exigent que les interprétations littérales de la création dans la Bible soient mises en concurrence avec les théories scientifiques de Darwin. Rappelons qu'une telle position semble se fonder sur deux confusions à nos yeux : en premier lieu, elle confond les fonctions de la science et d'une religion, la première se donnant pour objectif de répondre au « comment », la seconde au « pourquoi » ; en second lieu, elle méconnaît la nature symbolique du langage religieux. D'ailleurs, dans ce type d'interprétation, comment expliquer que la Bible comporte, lors de ses deux premiers livres, deux récits différents de la création, même si leur sens profond est le même ? Lequel est-il le « bon » ? A l'évidence cette position n'est guère tenable.

Remarquons que l'intégrisme se distingue peut-être du fondamentalisme en ce sens que celui-ci veut imposer à toute la société, en usant de moyens de coercition drastiques, des normes rigoureuses non seulement d'interprétation des textes mais aussi des valeurs morales et un mode d'organisation sociale en accord avec ces valeurs, comme c'est le cas de l'Islam en Arabie saoudite ou en Iran. Mais il y a une autre forme de négation de la raison, à savoir le fidéisme : il s'agit de développer la dimension émotionnelle de la foi au détriment de la réflexion. C'est le cas, parfois, des courants évangélistes ou de certains groupes charismatiques, dont les liturgies échevelées, les rites de guérison etc. semblent trop souvent dans l'irrationalité pure et simple.

Enfin, il existe un usage pervers de la raison mais en sens inverse, apparemment, des attitudes précédentes. Il s'agit du concordisme. Ce dernier veut trouver des concordances positives ou scientifiques entre les affirmations des textes sacrés et les résultats des sciences historiques ou humaines. Comme on le voit, cette dernière attitude présente un point commun avec les précédentes en ce sens que cette recherche tend à nier le caractère symbolique des textes concernés, pour leur accorder une vérité historique fidèle et une ambition d'objectivité. A certains égards et souvent sans le vouloir, cette attitude intellectuelle rejoint le mode d'approche fondamentaliste. Certes ces textes s'appuient souvent sur des points de départ ancrés dans la réalité. Mais la vocation des faits rapportés consiste à être édifiante. Il s'agit, par leur médiation, de dire quelque chose, aux yeux des auteurs, du message divin et non de rapporter des faits précis et exacts. Se demander si des conditions climatiques peuvent expliquer la traversée miraculeuse de la mer Rouge par le peuple hébreu poursuivi par l'armée égyptienne ou rechercher les restes de l'arche de Noé après le déluge n'a guère de sens.

La conception naïve de la Providence

Ainsi, le sentiment religieux se prête-t-il à de nombreuses déviations. A propos du christianisme, le père Marcel Domergue a écrit en 2004 dans la revue « Croire aujourd'hui » un article mettant bien en évidence les idées fausses que nombre de fidèles, voire de clercs, peuvent se former à propos de leur foi. La lecture de quelques extraits de ce texte, centrés sur la notion de Providence, permettra de prendre conscience combien une foi lucide est exigeante et se situe loin des naïvetés dont on l'accuse parfois. Certes, cela ne donne aucune légitimité à cette dernière. Elle peut demeurer le fruit d'une illusion. Mais cela lui donne incontestablement ses lettres de noblesse.

« Il faut en finir avec l'idée mythique d'une intervention divine dirigeant le cours de l'histoire et les destins individuels. Cette croyance archaïque inspire encore un certain nombre d'oraisons de la liturgie ; on la retrouve aussi dans plusieurs discours ecclésiastiques, officiels ou non. Par exemple la conviction que Dieu a envoyé à l'Eglise un pape slave pour provoquer- ou contribuer à provoquer- l'effondrement du communisme soviétique. Réfléchissons : pourquoi Dieu n'a-t-il pas envoyé un pape ad hoc en 1917, alors que ce communisme s'installait ? Pourquoi n'a-t-il pas « rappelé à lui » Karl Marx avant qu'il n'écrive le Capital et le Manifeste du Parti communiste ? On ne voit pas bien pourquoi Dieu serait responsable de tel ou tel pape et ne serait pas responsable du succès de Lénine. Et si Dieu télécommande les événements de ce monde, il faut bien admettre que sa gestion est pour le moins surprenante et même, osons le dire, révoltante. Inutile d'énumérer les catastrophes, les massacres, les injustices, etc.

Bien sûr, les « providentialistes » ont réponse à tout. Ils vous diront, par exemple : « Les malheurs sont le fait du péché des hommes. Ce n'est pas Dieu qui a fait les camps d'extermination, c'est Hitler ». Tout n'est pas faux dans cette affirmation. Mais la question

rebondit : si Dieu gouverne le monde, pourquoi ne l'a-t-il pas empêché ? Le rabbin Richard Rubenstein, dans l'introduction de son livre *After Auschwitz (Après Auschwitz)*, écrit : « Ce n'est pas sans tristesse et sans amertume que je me suis vu contraint de rejeter la croyance en un Dieu maître de l'histoire ». Certains ne sont pas allés jusque là. Pour conjurer l'angoisse d'avoir à vivre des événements d'où Dieu serait absent, des juifs ont parlé de châtement divin infligé au peuple pour ses infidélités. C'est contre des perspectives de ce genre que s'insurgeait déjà le livre de Job, qui d'ailleurs laisse la question ouverte : mieux vaut rester sans réponse que de spéculer sur les intentions divines, telle est grosso modo la conclusion du livre.

Il convient d'abord de se débarrasser de l'illusion que Dieu est l'auteur de tout ce qui se passe dans notre monde. Mais alors pourquoi Dieu, que l'on dit tout-puissant, laisse-t-il le champ libre aux « méchants » ? Ne se rend-il pas coupable de non-assistance à personnes en danger ?...

Des théologiens ont conclu à « l'absence de Dieu ». Cette expression ambiguë, on le verra, prend un sens parfaitement acceptable si elle signifie que Dieu ne se tient pas derrière les événements de ce monde, qu'il ne les pro-voque pas, ne les produit pas. Jésus lui-même parle souvent du maître qui s'absente, laissant la gestion des affaires à ses serviteurs, même quand ceux-ci en profitent pour « manger, boire avec les ivrognes et battre leurs collègues » (Matthieu 24, 49). Plus en amont, la Bible nous montre Dieu confiant aux hommes la tâche de gouverner la terre, de soumettre leur animalité, alors que lui-même entre dans le repos (Genèse 1, 28 et 2,2). Le « repos » de Dieu peut sembler indifférence, il est la condition même de la liberté, donc de la dignité, de l'homme. Jésus, lui aussi, s'absentera, laissant à ses disciples le champ libre, tout le champ du monde, pour annoncer son Evangile.

Ce Dieu qui ne gouverne pas peut surprendre. Mais il est moins surprenant que ce Dieu capricieux, intervenant ici et pas ailleurs, provident à éclipse, cause intermittente et, finalement, qu'on le veuille ou non, responsable de notre mal. On a beaucoup parlé de l'impuissance de Dieu devant la liberté de l'homme. (...) Dans son langage anthropomorphique, l'Écriture présente un Dieu qui se soumet constamment à la volonté de l'homme. Traduisons : il n'intervient pas, il n'exerce pas de pouvoir de coercition sur les libertés et les événements. Lorsque Karl Barth parle de Dieu comme du « Tout Autre », il signifie qu'il ne peut être compté parmi les forces qui s'exercent dans notre monde. On ne peut pas dire « Il est ici » ou « Il est là », et il ne faut pas compter sur lui pour régler nos partages (Luc 12, 13-14).

On comprend que « l'absence de Dieu », allant à l'encontre de nos images habituelles, puisse provoquer chez beaucoup quelque désarroi : si Dieu n'agit pas directement dans notre monde, pourquoi nous occuper de lui ? C'est comme s'il n'existait pas. On passe de la non-intervention divine à la « mort de Dieu » dans l'esprit des hommes. Nous devons donc nous demander : si Dieu n'est pas présent de cette manière-là, comment est-il présent ? La réponse dépend d'une autre question : Qui est Dieu ? Ou, qu'est-ce que Dieu ? Ou, comment est Dieu ?...

« Dieu » est un mot traditionnel et commode pour désigner une réalité qui nous échappe complètement. « Nul n'a jamais vu Dieu ». Tout ce que nous pouvons dire est insuffisant, réducteur : nous ne pouvons cerner Dieu, ni l'enfermer dans des définitions. Il est beaucoup plus facile de dire ce qu'il n'est pas, mais « ce qu'il n'est pas » comprend alors toutes nos images, tout ce dont nous avons l'expérience. Toutes nos images sauf une, comme on le dira. Et pourtant toutes ces images et ces expériences, si elles ne peuvent exprimer Dieu, peuvent servir à l'indiquer, comme les flèches d'un balisage. Mais les flèches ne servent que si elles sont dépassées. Une flèche indique un passage possible, elle n'est pas le chemin lui-même. Elle ne fixe pas, elle est ouverture. Voici une de ces flèches, parmi beaucoup d'autres.

Dieu est vie, c'est-à-dire le dynamisme qui habite tout ce qui est, tout ce qui est vie et va vers la vie. Réductrice, cette manière de parler : Dieu est autre par rapport aux « dynamismes » que nous expérimentons. Mais celui qui trouvera une expression non réductrice n'est pas encore né. Le prologue du 4° Evangile commence en proclamant que tout ce qui existe est vie dans le Verbe de Dieu. Mais ce texte établit une équivalence entre Verbe, vie, lumière. Trois réalités que nous rencontrons dans notre expérience mais dont aucune, prise à part, ne peut dire le divin, ou même ce que le divin est pour l'homme. Même prises ensemble, elles n'épuisent pas le mystère. Il reste que si Jésus est bien l'expression non réductrice de Dieu, il n'est pas une formule, une définition, un contenu mental, mais une personne. Quand nous voulons passer au langage, disant « le Christ est ceci, ou cela... », nos expressions, même entérinées par des Conciles, sont toujours réductrices. Acceptons donc de dire, en sachant les limites de cette approche : Dieu est vie, dynamisme vital qui fait être tout ce qui est.

A partir de là, nous pouvons admettre que tout ce qui va dans le sens de la vie, d'un plus-être, d'une humanité plus humaine, prend son origine... dans l'origine absolue, que nous appelons Dieu. Mais l'origine de la rivière, la source, n'est pas la rivière. La source donne naissance ; au cours d'eau de faire son chemin. Elle est à la fois présente, parce que la rivière est là, et absente, parce qu'elle laisse la rivière à son destin. Cette image peut nous aider à comprendre que l'action de Dieu est médiante. Comme la source agit sur le paysage par le cours d'eau (irrigation, érosion...), Dieu agit par les êtres qu'il a mis en route. Et, quand il s'agit des hommes, par leur liberté. Donc, action indirecte. Quand les hommes vont dans le sens de la création – et cela dépend d'eux – ils font créer Dieu. Quand ils vont à contresens, ils neutralisent Dieu : l'amour créateur ne passe plus...

Ce que nous appelons Providence désigne bien quelque chose de réel, mais quelque chose qui passe par la création et, en dernier ressort, par l'homme. En Luc 10, la Providence agit par le chemin de la liberté du Samaritain qui vient au secours du blessé. Le prêtre et le lévite qui s'esquivent bloquent la Providence. Par le Samaritain, il y a plus d'humanité chez les hommes, par le prêtre et le lévite, moins. En d'autres termes, la Providence n'est pas un deus ex machina, elle est une réalité d'alliance. Tout, dans l'univers humain, se passe sous le signe de cette alliance qui est déjà à la source de notre création, car elle est la seule expression possible de l'accord de la liberté de Dieu et de la liberté de l'homme. En-dehors de cela, il n'y aurait place que pour la violence réciproque. La conception naïve de la Providence est bien violence faite à l'histoire et à l'homme. »

SujeteXa.Com

DOCUMENTS ANNEXES

SujeTexa.com

LES PROGRAMMES OFFICIELS

I PROGRAMME DES SERIES GENERALES

NOTIONS

Le sujet

- La conscience L, ES, S
- La perception L
- L'inconscient L, ES, S
- Autrui L, ES
- Le désir L, ES, S
- L'existence et le temps L

La culture

- Le langage L, ES
- L'art L, ES, S
- Le travail et la technique L, ES, S
- La religion L, ES, S
- L'histoire L, ES

La raison et le réel

- Théorie et expérience L
- La démonstration L, ES, S
- L'interprétation L, ES
- Le vivant L, S
- La matière et l'esprit L, ES, S
- La vérité L, ES, S

La politique

- La société L
- La société et les échanges ES
- La justice et le droit L, ES, S
- L'Etat L, ES
- La société et l'Etat S

La morale

- La liberté L, ES, S
- Le devoir L, ES, S
- Le bonheur L, ES, S

REPERES

Absolu/relatif – Abstrait/concret – En acte/en puissance – Analyse/synthèse – Cause/fin
Contingent/nécessaire/possible – Croire/ savoir – Essentiel/accidentel –
Expliquer/comprendre – En fait/en droit – Formel/matériel – Genre/espèce/individu –
Idéal/réel – Identité/égalité /différence – Intuitif /discursif – Légal/légitime –
Médiat/immédiat – Objectif/subjectif – Obligation/contrainte – Origine/fondement
Persuader/contrainte – Ressemblance/analogie – Principe/conséquence –
En théorie/ en pratique – Transcendant/immanent – Universel/ général/ particulier/ singulier

II PROGRAMME DES SERIES TECHNOLOGIQUES

Les sujets donnés à l'épreuve écrite du baccalauréat porteront sur les notions (colonnes 1 et 2) et sur les problèmes qu'elles permettent de poser (l'un des sujets le faisant à travers d'une explication de texte assortie de questions). Les sujets présenteront un caractère élémentaire et au moins une des notions du programme sera clairement identifiable par l'élève dans leur formulation. Ils ne prendront pas directement pour objet les distinctions figurant dans la liste des repères (ce qui n'exclut pas, bien entendu, qu'elles soient utilisées dans leur formulation). La maîtrise de ces distinctions permettra au candidat de mieux comprendre le sens et la portée du problème posé et de construire sa réflexion pour le traiter.

NOTIONS

La culture

- L'art et la technique
- Les échanges

La vérité

- La raison et la croyance
- L'expérience

La liberté

- La justice et la loi
- Le bonheur

REPERES

Absolu/relatif – Abstrait/concret - Cause/fin - Contingent/nécessaire/possible –
En fait/ en droit – Expliquer/comprendre – Identité/égalité/différence – légal/ légitime
Objectif/subjectif – Obligation/contrainte – Persuader/convaincre – Principe/conséquence
En théorie/en pratique – Universel/général/particulier/singulier.

III AUTEURS EN VUE DES EPREUVES ORALES

L'étude d'œuvres des auteurs majeurs est un élément constitutif de toute culture philosophique. Il ne s'agit pas, au travers d'un survol historique, de recueillir une information factuelle sur des doctrines ou des courants d'idées, mais bien d'enrichir la réflexion de l'élève sur les problèmes philosophiques par une connaissance directe de leurs formulations et de leurs développements les plus authentiques. C'est pourquoi le professeur ne dissociera pas l'explication et le commentaire des textes du traitement des notions figurant au programme

Les œuvres seront obligatoirement choisies parmi celles des auteurs figurant dans la liste ci-dessous. Deux œuvres au moins seront étudiées en série L, et une au moins dans les séries ES et S. Ces textes seront présentés par l'élève, le cas échéant, à l'épreuve orale du baccalauréat

Dans tous les cas où plusieurs œuvres seront étudiées, elles seront prises dans des périodes distinctes (la liste fait apparaître trois périodes : l'Antiquité et le Moyen Age, la période moderne, la période contemporaine).

Pour que cette étude soit pleinement instructive, les œuvres retenues feront l'objet d'un commentaire suivi, soit dans leur intégralité, soit au travers de parties significatives, pourvu que celles-ci aient une certaine ampleur, forment un tout et présentent un caractère de continuité. Bien entendu, le professeur peut aussi utiliser pour les besoins de son enseignement des extraits d'écrits dont les auteurs ne figurent pas sur cette liste.

L'étude de textes, dont le choix est laissé à l'appréciation du professeur, sera adaptée à l'horaire de la classe. Dans les classes des séries technologiques, elle pourra porter sur un ensemble de textes courts soutenant de façon topique l'analyse d'une notion ou l'examen d'un problème ; elle ne prendra donc pas nécessairement la forme d'une analyse suivie et systématique d'une œuvre. Bien entendu, le professeur peut toujours utiliser dans son enseignement des écrits d'auteurs qui ne figurent pas sur cette liste, y compris en les empruntant à la littérature ou aux sciences humaines

Platon ; Aristote ; Epicure ; Lucrèce ; Sénèque ; Cicéron ; Epictète ; Marc-Aurèle ; Sextus Empiricus ; Plotin ; Augustin ; Averroès ; Thomas d'Aquin ; Guillaume d'Ockham. Machiavel ; Montaigne ; Bacon ; Hobbes ; Descartes ; Pascal ; Spinoza ; Locke ; Malebranche ; Leibniz ; Vico ; Berkeley ; Condillac ; Montesquieu ; Hume ; Rousseau ; Diderot ; Kant. Hegel ; Schopenhauer ; Tocqueville ; Comte ; Cournot ; Mill ; Kierkegaard ; Marx ; Nietzsche ; Freud ; Durkheim ; Husserl ; Bergson ; Alain ; Russell ; Bachelard ; Heidegger ; Wittgenstein ; Popper ; Sartre ; Arendt ; Merleau-Ponty ; Levinas ; Foucault

IV COEFFICIENTS ET HORAIRES

Coefficients : TL = 7; TES = 4; TS = 3; Sections technologiques = 2, excepté F12 ou arts appliqués = 1

Horaires : TL = 8h par semaine ; TES = 4h ; TS = 3h ou 4h enseignant (2h classe entière + 1h dédoublée) ; Sections technologiques = 2h ou 3h enseignant (1h classe entière + 1h dédoublée).

SujeteTexa.com

QUELQUES PISTES DE LECTURE

Documents généraux

- Pratique de la philosophie de A à Z Hatier

Dictionnaire de philosophie comportant un mini cours pour chacune des notions du programme ou des concepts clés ainsi que des informations sur les principaux philosophes, accompagnées de textes de référence.

- Lire les philosophes Hachette

Ouvrage qui est à lui seul une petite bibliothèque de philosophie, comportant des textes intégraux d'auteurs ou des extraits importants et significatifs. Une table des notions établit une correspondance entre ces dernières et les passages des extraits s'y rapportant.

Liste des textes intégraux :

Criton (Platon)

Lettre à Ménécée (Epicure)

Lettre à Lucilius, Lettre 47 (Sénèque)

Traité du Beau (Plotin)

Le prince, chapitres XV, XVI, XVII, XVIII et XXV (Machiavel)

Essais, Des boiteux (Montaigne)

Discours de la méthode I, II, III et IV (Descartes)

Préface pour un traité du vide (Pascal)

Ethique, appendice au Livre I (Spinoza)

La recherche de la vérité, Livre II (Malebranche)

Des principes de la connaissance humaine, I^{re} partie (Berkeley)

Enquête sur l'entendement humain, La philosophie académique ou sceptique (Hume)

Du contrat social, Livre I (Rousseau)

Le fondement de la morale, Chapitre IV (Schopenhauer)

L'utilitarisme, Chapitre II Qu'est-ce que l'utilitarisme ? (Mill)

L'individu, Note 1, sur la dédicace « à l'individu » (Kierkegaard)

Sur la vérité et le mensonge, introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral (Nietzsche)

Une difficulté de la psychanalyse (Freud)

Science et religion, Chapitre IX, Science et Morale (Russell)

Tolérance et responsabilité intellectuelle (Popper)

Heidegger, Gagarine et nous (Lévinas)

Sens et Non-sens, Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie (Merleau-Ponty)

Extraits conseillés chapitre par chapitre

Qu'est-ce que la philosophie ?

Platon	Allégorie de la caverne Le Banquet	République VII	514a-520
	Le mythe de la naissance d'Eros	203 b-204 c	
Descartes	Principes de la philosophie	Préface	
Epicure	Lettre à Ménécée		
Hegel	Phénoménologie de l'esprit	Préface	

Qu'est-ce que l'homme ?

Bergson	Essai sur les données immédiates de la conscience	Chapitre 2 (les deux aspects du moi)	
	La conscience et la vie (Conscience signifie d'abord mémoire)		
Sartre	L'être et le néant, 1 ^o partie, chapitre 2		
	L'existentialisme est un humanisme		
Malson	Les enfants sauvages		

La question morale

Aristote	Ethique à Nicomaque	II-2	
Hume	Enquête sur les principes de la morale	IX	
Rousseau	Emile, 4 ^o partie (Conscience, instinct divin)		
Kant	Fondements de la métaphysique des mœurs, 1 ^{re} section (la bonne volonté), 2 ^e section (moralité et exemples) Critique de la raison pratique (Conclusion)		
Nietzsche	Généalogie de la morale I 10 (le ressentiment) Gai savoir 21 (le désintéressement)		
Bergson	Les deux sources de la morale et de la religion (société et morale)		
Sartre	L'existentialisme est un humanisme, p.24-27		
Comte-Sponville	Petit traité des grandes vertus		

Conscience de soi et connaissance de soi

Freud	Introduction à la psychanalyse Le rêve et son interprétation Psychopathologie de la vie quotidienne		
Alain	Eléments de philosophie, livre II, chapitre 16 (Critique de l'inconscient)		

L'homme est un être de désir

Platon	République	Livre 4	
	Le Banquet		
Aristote	Ethique à Nicomaque	Livre X, Chapitres 4 et 5 (Nature du plaisir)	
Epicure	Lettre à Ménécée		
Sartre	L'Etre et le Néant	III ^o partie, le Pour-Autru	
Aristote	Ethique à Nicomaque	livres I, VII, X (le bien, le bonheur)	
Kant	Fondements de la métaphysique des mœurs	2 ^e section (le bonheur comme idéal de l'imagination)	

La liberté du sujet : a-t-elle pour fondement la volonté ou le désir ?

Epictète	Le manuel et les Entretiens d'Epictète
Descartes	Lettre au Père Mesland (liberté d'indifférence et libre-arbitre) 4° Méditation métaphysique
Leibniz	Nouveaux Essais sur l'entendement humain II, XXI-8
Kant	Critique de la raison pratique Puf p. 29 « tu dois donc tu peux »
Sartre	Situations I L'Etre et le Néant, 1° partie, chapitre 2 : La mauvaise foi
Spinoza	Ethique Livre I, propositions 28-32 Livre 3, proposition 2 (Critique du libre-arbitre)
Descartes	Traité des passions, articles 27, 28, 29. Passions de l'âme, articles 152-153

La libération de l'homme face à son environnement : la pensée symbolique et la technique

Platon	Cratyle (problème de la convention)
Aristote	Ethique à Nicomaque Livre X, chap7
Hegel	Esthétique (étude comparée du signe, du symbole, de l'image)
Descartes	5° partie du Discours de la méthode
Rousseau	Essai sur l'origine des langues
Aristote	Politique Livre I, Chapitre 3 (technique et esclavage)
Marx	Manuscrits de 1844 (opposition du travail libre et du travail aliéné) Capital Livre I, 1 ^{re} section, chapitre 1 (origine de la valeur des marchandises)

L'homme comme animal politique. Les fins de la Cité et les moyens pour y parvenir.

Platon	République II (Le droit et la force ; l'anneau de Gygès) République (la justice, rôle de l'éducation, régime idéal)
Aristote	Politique Livre I (l'homme comme animal politique)
Machiavel	Le Prince (l'art de gouverner)
Hobbes	Léviathan, 1 ^{re} partie, chapitre 13 (égalité de nature, la guerre de tous contre tous) 2 ^e partie, chapitre 21 (le droit de désobéissance)
Spinoza	Traité Théologico-politique Chap XVI – XVII)
Rousseau	Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes Du Contrat Social – I, chapitre 1 (L'homme est né libre) I, chapitre 3 (le « droit du plus fort ») I, Chapitre 4 (renoncer à la liberté, c'est renoncer à son humanité) I, Chapitre 7 (la volonté générale) I, Livres I, II (liberté comme obéissance à la loi qu'on s'est prescrite)
Montesquieu	Esprit des lois Livre I (des lois en général) ; Livre II (lois et nature des gouvernements) Livre XI, Chapitre 6 (La liberté politique)
Tocqueville	De la démocratie en Amérique (l'avenir des démocraties, les 8 derniers chapitres)

L'Art, évasion du monde ou dévoilement du sens ?

Kant	Critique de la faculté de juger 1 ^{re} partie (jugement esthétique, définition du beau)
Hegel	Esthétique (Le but de l'art)
Bergson	Le Rire, chapitre 3 (analyse de l'artiste)
Sartre	Situations II Qu'est-ce que la littérature ? (Art et engagement)

Le savoir objectif ou le savoir s'imposant à tous les esprits

Blanché	L'axiomatique	
	La méthode expérimentale et la philosophie de la physique	
Bachelard	La formation de l'esprit scientifique	
B.d'Espagnat	Une incertaine réalité	
Trinh-Xuan Thuan	La mélodie secrète	
F. Jacob	Le jeu des possibles	
Popper	Conjectures et réfutations	Chapitre 7
Marrou	De la connaissance historique	
Hegel	La Raison dans l'Histoire	chapitre 3 (rôle des passions)

L'Homme face à son destin ou les interrogations métaphysiques

Livre de Job	La Bible	
Platon	Le Phédon 65b-67b (immortalité de l'âme, la mort)	
Epicure	Lettre à Hérodoté (l'atomisme)	
	Lettre à Ménécée	
St Augustin	Les Confessions Livre XI, Chapitre 14 (Qu'est-ce que le temps ?)	
Descartes	Méditations I (doute méthodique et sceptique) et II (le morceau de cire)	
	Discours de la Méthode 4 ^o partie (Le Cogito)	
	Lettre à Mersenne (sur la vérité)	
Kant	Critique de la Raison Pure Préface de la 2 ^o édition (science et métaphysique, savoir et foi, déterminisme et liberté)	
Nietzsche	Gai savoir 355 (Origine de la connaissance)	
Delumeau	Des religions et des hommes	Desclée de Brouwer

Documents utiles pour les classes préparatoires

Gourinat	Philosophie I et II	
Histoire de la philosophie	coll La Pléiade	
50 Fiches de lecture en philosophie : de Platon à Kant	Bréal	
50 fiches de lecture en philosophie : de Hegel à aujourd'hui		
De la renaissance à la postmodernité	Hottois	Le point philosophique De Boeck université
Dictionnaire des sciences	Flammarion	
Histoire de l'Art	Gombrich	Phaidon

ELEMENTS DE VOCABULAIRE

Agnosticisme : Attitude consistant à ne pas se prononcer sur le problème de Dieu ou de l'au-delà et à n'exclure aucune hypothèse.

Agréable : Ce qui est relatif aux plaisirs sensibles selon Kant.

A priori : En parlant des connaissances humaines, ce qui existe avant même toute expérience.

Abstraction : Opération de la pensée consistant à séparer mentalement ce qui est uni dans la réalité.

Aliénation : Situation où les hommes, dans les activités qu'ils exercent, se voient dépouillés de leur essence et de leur dignité d'homme.

Arbitraire : Décision prise en contradiction avec les règles ou les lois existantes. Se dit également du signe linguistique, sans rapport avec une réalité quelconque, naturelle ou sociale.

Art : Activité humaine visant à matérialiser par une œuvre souvent sensible un univers intérieur et à traduire une manière de percevoir, de ressentir, d'interpréter le monde et ce de manière gratuite.

Articulé : A propos du langage qui se présente comme une combinaison de signes reliés entre eux par des liens structurés. Les langues modernes possèdent une double articulation, la première entre des signes dépourvus de sens, (lettres ou sons) la seconde entre des unités porteuses de sens comme les mots.

Athéisme : Croyance niant l'existence d'un ou plusieurs dieux.

Autrui : Etre conscient distinct du sujet que j'incarne.

Axiomes : En mathématiques, premiers principes indémontrables mais qui s'avèrent de simples conventions opératoires ou fécondes permettant de déduire des propositions.

Beauté : Qualité d'une apparence dont la forme suscite une satisfaction intérieure gratuite qui, en dépit de son caractère indémontrable, s'impose à tous les esprits avertis.

Besoin : Manque précis qui peut être ponctuellement satisfait.

Bonheur : Dans l'idéal, satisfaction qui accompagne un état de vie conciliant notre désir, notre bien, nos exigences morales et qui est appelé à durer.

En réalité, satisfaction liée à l'accueil positif fait aux circonstances de notre existence.

Ça : Dans la théorie de l'inconscient, ensemble des pulsions.

Cadavre : Matériaux composant l'être vivant, sa forme dans un premier temps, mais ne possédant plus l'unité fonctionnelle indissociable d'un organisme vivant.

Certitude : Connaissance qui ne peut faire l'objet d'aucun doute possible.

Citoyen : Membre de la société qui, par son vote, participe directement ou indirectement à la fixation des objectifs collectifs de cette société, des moyens pour y parvenir ainsi qu'à la désignation de ceux chargés de les mettre en œuvre.

Classe sociale : Groupe humain ayant le même statut par rapport à la propriété des moyens de production, à savoir les terres et les usines (bourgeoisie ou prolétariat).

« Cœur » : Connaissance intuitive, selon Pascal, se situant au-delà des capacités de la raison.

« Cogito » : Connaissance certaine que j'existe aussi longtemps que je pense exister, car même l'hypothèse d'un Dieu trompeur ne peut la remettre en cause (pour me tromper, il faut que j'existe).

Concret : Réalité relative aux organes des sens.

Condition humaine : Les vécus nécessaires et communs à tous les hommes (naître sans l'avoir demandé, vivre avec autrui, mourir) mais pouvant être assumés de manière très diverse.

Connotation : Ensemble de significations associées à un concept et liées à un contexte, individuel ou collectif, de nature subjective.

Conscience : Faculté sans doute propre à l'homme et consistant à avoir connaissance de son existence et de l'existence du monde.

Contingent : Absence de nécessité soit sur un plan logique soit sur le plan des événements qui surviennent.

Contrainte : Facteur extérieur à un sujet et allant à l'encontre de la volonté de ce sujet.

Contre-pouvoir : Pouvoir qui est institué en face d'un pouvoir quelconque et destiné soit à disposer de compétences propres soit destiné à contrôler le pouvoir en question.

Convention : Accord implicite ou explicite sur des règles d'action à observer.

Croyance : Acte intellectuel consistant à donner son adhésion à des affirmations dont on ne peut établir avec certitude la validité.

Culture : Ensemble des réalités matérielles et spirituelles créées par l'homme.

Déduction : Opération logique qui permet de faire découler nécessairement une proposition de propositions antérieures.

Délégation de souveraineté : Système politique où le pouvoir est entre les mains de personnes librement élues.

Démocratie : Système politique fondé sur la loi de la majorité issue d'élections libres et sur le respect de droits fondamentaux, et ayant pour objectif de servir l'intérêt général.

Démonstration : Acte de l'esprit consistant à établir logiquement qu'une proposition se ramène à des propositions antérieurement démontrées.

Dénotation : Sens officiel d'un concept tel qu'on le trouve dans un dictionnaire.

Désir : Manque fondamental lié à la condition consciente de l'homme et qui laisse ce dernier en permanence insatisfait.

Déterminisme : Principe selon lequel tout a une cause, les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisant les mêmes effets.

Ou ensemble des réalités qui nous affectent ou nous caractérisent, que nous n'avons pas choisies et sur lesquelles nous n'avons aucune prise.

Devoir : Ordre intérieur, provenant de la tradition ou de la raison, que le sujet se donne (= obligation) et où il s'oppose à ses désirs sensibles afin de tenir compte de certaines valeurs (celle de la personne humaine chez Kant).

Dieu : Point de vue absolu incarnant l'idée de vérité et par analogie, dans les religions monothéistes, « personne » pouvant entrer en relation avec les hommes par la médiation de l'expérience spirituelle.

Divertissement : Attitude consistant à se perdre dans l'action afin d'oublier les misères de la condition humaine ou de sa condition individuelle.

Dogmatisme : Attitude intellectuelle consistant à affirmer comme vrai ce qui, dans l'absolu, ne peut être établi avec certitude.

Don : Echange non économique qui ne s'effectue pas sur une base égalitaire, qui n'est pas obligatoire ou lorsqu'il s'effectue, qui est différé dans le temps.

Doute : Attitude intellectuelle consistant à ne pas admettre la vérité de certaines affirmations, soit par méthode (doute méthodique), soit par principe (doute sceptique).

Droit : Renvoie à l'idée de lois régissant une société, inventées par les hommes et fixant des limites conventionnelles à notre action.

Droit naturel : Droit non écrit, découlant d'une intuition morale saisissant ce qui, dans le droit positif, est digne de l'homme.

Droit positif : Ensemble des lois régissant une société.

Echange : Action de donner une chose et d'en recevoir une autre en contrepartie.

Economie : Science de la production des biens et des services et de leurs échanges.

Egalitarisme : Principe de l'égalité totale des conditions matérielles des hommes, quelles que soient les fonctions sociales occupées.

Egalité de droit : Principe qui refuse toute discrimination entre les hommes en vue d'accéder aux possibilités offertes par la loi dès lors qu'on remplit les conditions prévues par cette dernière.

Empirisme : Conception philosophique selon laquelle la totalité de nos connaissances et de nos idées provient de l'expérience.

Epistémologie : Philosophie des sciences ou réflexion critique sur les procédés, les possibilités et les limites des différentes sciences.

Esprit : Notion philosophique renvoyant à une réalité non matérielle comme l'intelligence ou la pensée.

Dans la Bible, l'homme total (corps et âme) qui s'efforce d'être « à l'image de Dieu » par opposition à la « chair » ou homme replié sur la seule condition humaine.

Essence : Ensemble des caractéristiques qui définissent une réalité quelconque.

Esthétique : Philosophie de l'art ; ou ce qui concerne la qualité d'une forme.

Ethique de conviction : Principes d'action conformes à une idéologie ou à des valeurs politiques précises.

Ethique de responsabilité : Principes d'action conformes à l'intérêt général, même s'ils s'avèrent infidèles à une idéologie donnée.

Etat : Ensemble d'institutions spécialisées ayant pour fonction de créer les lois, de les faire appliquer et de les protéger. (Gouvernants, administration, police, armée, institution judiciaire)

Etat de nature : état fictif où l'homme vivait hors de toute société humaine depuis la naissance.

Par analogie, état social où l'autorité de la loi a disparu, comme dans une guerre civile par exemple.

Eternel retour : Conception selon laquelle l'univers actuel est amené à se répéter indéfiniment et à l'identique. Chez Nietzsche, idée symbolique destinée à donner au temps présent une valeur absolue.

Eternité : Banalement un temps infini ou ce qui est au-delà du temps et vraisemblablement étranger à ce dernier.

Etre vivant : Ensemble de phénomènes physico-chimiques caractéristiques d'un ensemble d'éléments formant un tout indissociable, enfermant un milieu intérieur autonome, et possédant des propriétés spécifiques par rapport à la matière inanimée (assimilation, reproduction, capacités de réparation et d'autodéfense).

Exégèse : Science de l'interprétation des textes.

Exister : Mode d'être propre à l'homme qui possède un savoir conscient sur le fait d'être.

Expérience : Tout ce qui est relatif à l'apprentissage par le biais de la vie pratique.

Expérience spirituelle : Mode religieux de perception du monde et des événements individuels et collectifs qui s'y déroulent, éclairé par la connaissance de textes dits « sacrés ».

Expérience mystique : Vécu intense et indicible de la présence de Dieu au sein de la vie intérieure.

Expérimentation : Ensemble des procédures méthodologiques et instrumentales permettant de vérifier le bien-fondé d'une hypothèse.

Exploitation : Processus qui conduit à attribuer à un travailleur des rémunérations lui permettant seulement de renouveler ses forces de travail.

Evolution : Théorie selon laquelle les espèces vivantes dérivent les unes des autres par des phénomènes de transformation et d'adaptation dont on connaît un certain nombre de mécanismes, mais qui reste à ce jour incomplète.

Fatalité : Idée selon laquelle des forces surnaturelles nous dirigent sans que nous ayons le choix d'accepter ou de refuser.

Fétichisme de la marchandise : Attitude, selon Marx, consistant à accorder à une matière première une valeur naturelle et non liée au travail réalisé.

Finalité : Concerne les phénomènes naturels ou humains supposés gouvernés par des buts ou des intentions.

Fin en soi : Objectif le plus élevé et qui n'est jamais un moyen en vue d'autre chose. C'est le cas de la quête du bonheur ou bien de l'acte moral lorsqu'il est conçu comme devant être désintéressé. (Chez Kant, lié au respect de la valeur de la personne humaine).

Foi : Croyance d'ordre religieux fondée non sur une simple adhésion intellectuelle mais sur des expériences spirituelles, elles-mêmes éclairées par les révélations des textes dits « sacrés ».

Fondement : Justification, raison d'être d'une idée ou d'une action.

Force : Ce qui s'oppose au droit et ne connaît aucune règle ni limite, exceptées des limites naturelles.

Gratuité : Dimension propre à l'humanité qui consiste à mener une action de manière désintéressée (morale) ou sans utilité pratique (art).

Hédonisme : Doctrine faisant du plaisir la fin de toute action humaine.

Heuristique : A la lettre, signifie « qui permet de découvrir » ; une théorie scientifique permet de découvrir de nouveaux faits.

Histoire : Science du passé humain. Mais c'est aussi une dimension propre à l'homme et qui consiste dans le fait que ce dernier est l'auteur des changements culturels qu'il connaît à travers le temps.

Hypothèse : Explication anticipée de la nature ou des phénomènes humains et qui nécessite une vérification expérimentale ou un contrôle intersubjectif des sources et des interprétations qui ont donné naissance à cette hypothèse.

Idéalisme : Conception philosophique selon laquelle les idées, l'intelligence sont au fondement de toute réalité.

Idéogramme : Signe linguistique au sein de langues ne comportant qu'un niveau d'articulation et qui renvoie à des représentations qui ne sont pas totalement arbitraires.

Idéologie : Ensemble d'idées de toutes sortes (religieuses, philosophiques, politiques, morales...) formant une conception du monde. Pour Marx, ces idées ont pour origine nos conditions matérielles d'existence.

Illusion : Erreur d'appréciation engendrée par le désir que ce soit vrai.

Immanence : Qui est à l'intérieur d'une réalité, qui résulte de sa nature.

Inconscient psychique : Ensemble des désirs interdits, censurés à son insu par la conscience afin de conserver l'équilibre psychique et qui continuent à colorer notre vécu.

Indépendance : Attitude consistant à mener sa vie sans se préoccuper des exigences de la vie collective ou des intérêts d'autrui.

Indicible : Qui ne peut être dit.

Induction : Attitude intellectuelle consistant à généraliser à tous les cas ce qui a été vérifié sans exception dans un certain nombre de cas

Ineffable : Synonyme d'indicible.

Infini : Réalité absolue, au-delà de toute détermination quantitative, dépourvue de limite et en-dehors de quoi, par définition, il n'y a rien. Pour Descartes, notion qui présuppose par essence son existence, sinon la notion serait contradictoire.

Intuition : Forme de connaissance immédiate ne nécessitant pas un raisonnement pour être établies et réputée développer un mode de connaissance au-delà de la raison.

Irrationnel : Soit ce qui est contraire à la réflexion rationnelle (conduite incohérente) soit ce qui est étranger aux capacités d'explication de la raison (expliquer une couleur à un aveugle-né).

Justice : Fondée sur l'idée d'égalité naturelle, elle-même fondée sur la définition de l'homme comme être conscient. A ne pas confondre avec l'institution judiciaire.

Langage : Système de signes articulés, traduisant la pensée et que l'on peut combiner en vue de produire des signes en nombre potentiellement infini.

Langue : Système de signes articulés propres à une culture précise.

Légalité : Ce qui est conforme à la loi.

Légitimité : Ce qui est conforme aux idées que les hommes se font de la justice.

Liberté : Faire son bien, c'est-à-dire choisir en toute connaissance de cause, ou assumer d'une certaine manière les déterminismes qui nous affectent ou posséder les moyens de réaliser ses rêves.

Liberté politique : Possibilité d'exercer des droits fondamentaux sans entrave mais aussi deux autres conditions : la sécurité des personnes et des biens et la justice sociale garantissant un minimum de dignité.

Libido : Chez Freud, ensemble des phénomènes sensuels ou sexuels.

Libre-arbitre : Capacité de choix d'un sujet conscient

Licence : Liberté sans aucun interdit ou tabou.

Logique : Science des lois de la pensée et donc du raisonnement correct.

Machine : Réalité inventée par l'homme, destinée à réaliser un travail précis et possédant, contrairement à l'outil, une force productrice.

Mathématiques : Science des formes et des nombres ainsi que de leurs relations.

Matérialisme : Doctrine philosophique selon laquelle il n'y a qu'une seule substance, la matière, substance dépourvue d'intelligence et d'intentions.

Matière : Notion philosophique désignant la réalité totale (matérialistes) ou un aspect de la réalité (idéalistes) dépourvus de toute intelligence et intentions.

Mauvaise foi : Attitude consistant à mentir à autrui sur ses véritables pensées ou bien à se mentir à soi-même.

Métaphysique : Questionnement philosophique abordant et tentant de répondre aux questions soulevées par les religions mais à l'aide de la seule raison.

Mimétique : Qui imite ; selon Girard, qualifie le désir qui se présente toujours comme désir du désir de l'autre.

Moi : Identité d'une personne humaine, qui ne se confond ni avec sa seule réalité consciente, ni avec ses rôles sociaux, ni avec ses caractéristiques physiques, mais peut-être avec l'idéal de lui-même qu'il porte en lui.

Pour la théorie de l'inconscient psychique, équilibre plus ou moins effectif entre le ça ou les pulsions et le sur-moi ou les interdits inconscients.

Dans le cadre du bouddhisme, illusion fondamentale de tout être humain, engendré par le désir.

Monnaie : Moyen universel et abstrait permettant les échanges économiques sur des bases égales.

Monothéisme : Affirmation d'un seul Dieu en relation personnelle avec les hommes.

Morale : Ensemble de devoirs et d'interdits réglant les actions humaines dans une société donnée et ce, en fonction d'un certain nombre de valeurs.

Mort : En général terme d'un processus organisé et qui se traduit par un retour au désordre. Réserve de manière plus spécifique aux êtres vivants. Phénomène qui ne pose problème qu'aux êtres conscients.

Mythe : Langage symbolique, religieux ou profane, évoquant par des histoires extraordinaires inventées par les hommes, l'intuition d'un sens transcendant mais échappant aux capacités de la raison et du langage ordinaire.

Nature : Ensemble des réalités non créées par l'homme.

Nature humaine : Ensemble des comportements normatifs supposés devant être communs à tous les hommes et qui conduisent à les qualifier d'« humains » ou d'« inhumains ».

Nécessité : Caractère de ce qui ne peut être autrement. On distingue la nécessité logique (dont on connaît les raisons) de la nécessité physique (dont on ne connaît pas les raisons ni même s'il y en a).

Névrose : Trouble mental, au cours duquel le sujet connaît son mal, en souffre psychiquement, mais ne peut le surmonter.

Nihilisme : Attitude intellectuelle consistant à nier toutes les valeurs. Chez Nietzsche, attitude consistant à nier la réalité au nom de valeurs morales imaginaires.

Normal : Etat de ce qui est conforme à des normes (ce qui doit être) soit sur le plan moral (conforme à des valeurs), soit sur le plan sociologique (conforme à des comportements dominants) soit sur un plan biologique (conforme aux caractéristiques génétiques de l'espèce).

Norme : Ce qui devrait être sur un plan moral, ou bien ce qui est de manière dominante sur un plan social.

Objectivité : Relatif à des jugements qui ne dépendent pas du sentiment de chacun mais qui s'imposent à tous les esprits car vérifiés par des procédures incontestées.

Objet : Contenu de pensée. Ou bien questions spécifiques à un domaine culturel précis.

Obligation : Ordre que se donne un sujet en vue de surmonter son intérêt et accomplir son devoir moral.

Obstacle épistémologique : Selon Bachelard, tout ce qui fait obstacle à la découverte ou à la formation de connaissances scientifiques.

Outil : Réalité créée par l'homme, ayant une fonction précise, destinée à adapter la nature aux besoins de l'homme et mise en réserve pour un usage éventuel.

Panthéisme : Affirmation selon laquelle tout est Dieu.

Paralangage : Ensemble de significations liées au corps, à ses mimiques, à la connaissance du contexte etc.

Parole : Acte d'utilisation individuelle d'une langue (y compris donc par un sourd-muet)

Pathologique : Etat d'un organisme qui, sur le plan physique ou psychologique, ne permet plus de se déployer selon les normes biologiques ou psychiques.

Sur le plan mental, correspond à la perte de la liberté intérieure (« C'est plus fort que moi »).

Pensée : Capacité propre à l'homme permettant de modifier mentalement les informations délivrées par les sens, d'imaginer un monde possible par opposition au monde perçu, d'abstraire.

Personne : Etre conscient, pourvu d'une responsabilité morale et incarnant la valeur la plus élevée.

Perversion : Trouble mental, qui voit le sujet ne pouvoir s'empêcher de passer à l'acte sous la pression de pulsions non surmontables.

Philosophie : Activité qui réfléchit de manière critique, et donc à l'aide de la raison, sur le sens de toutes les activités culturelles ainsi que sur les questions formulées et les réponses apportées à propos de la condition humaine et de son destin.

Plaisir : Satisfaction sensuelle, affective, intellectuelle qui comble un manque ou qui s'ajoute à l'acte comme la fleur à la jeunesse » (Aristote).

Plus-value : Supplément de valeur économique apportée par le travailleur lorsqu'il réalise un produit par rapport aux matières premières initiales.

Politique : Activité humaine qui fixe les objectifs collectifs d'une société, les moyens pour y parvenir ainsi que le mode de désignation de ceux destinés à les mettre en œuvre.

Postulat : Premiers principes indémontrables mais qui paraissent naturels ou évidents.

Pratique : Enoncé ou action qui conduisent à des effets utiles mais dont on ne connaît pas les raisons ou les fondements.

Profane : Ce qui renvoie au sens ordinaire et pratique de réalités ou d'activités, par opposition à leur éventuel sens sacré.

Prohibition de l'inceste : Interdiction universelle selon Lévi-Strauss de relations sexuelles entre parents proches, parents et enfants, frères et sœurs.

Psychologie : Science des comportements individuels.

Pulsion : Energie intérieure exprimant un besoin impérieux de satisfaction et pouvant se donner les objets les plus divers.

Psychanalyse : Thérapeutique visant à briser progressivement les résistances de la conscience et à faire remonter les désirs interdits et inconscients à la surface de cette dernière.

Psychisme : Ensemble des phénomènes intérieurs, conscients ou inconscients.

Psychose : Nouveau nom de la folie. Trouble mental où le sujet ne prend pas conscience de son mal et tend à confondre son imaginaire et la réalité.

Raison : Faculté humaine permettant de penser de manière rigoureuse et ordonnée en suivant des règles logiques.

Raisnable : Pensées ou actes conformes à une réflexion prenant en compte des exigences morales ou bien l'intérêt général.

Rationalisme : Conception philosophique selon laquelle nos connaissances s'appuient certes sur l'expérience mais requièrent l'intervention de la raison pour pouvoir structurer cette expérience et la mettre en forme.

Rationnel : Pensées ou actes purement logiques, axés sur l'efficacité et non sur des soucis moraux.

Réalité : Soit ce qui est par rapport à nos sens (réalité sensible) ; soit par rapport à notre pensée (réalité expérimentale par exemple) soit ce qui est au-delà de nos capacités limitées de notre pensée.

Réfutation : Selon Popper, démarche qui définit une science authentique et qui consiste à déterminer ce qui, au niveau de l'expérimentation, conduirait à renoncer à une hypothèse donnée.

Religion : Activité humaine développant des croyances sur le divin, l'au-delà, et comportant édifices, rites, organisation sociale avec le plus souvent des intermédiaires entre les hommes et les dieux, appelés prêtres.

Réincarnation : Croyance des hindouistes et des bouddhistes selon laquelle les individus n'étant pas encore parvenus à un état de perfection leur permettant d'échapper à la roue des existences, connaissent des vies successives au sein de corps différents.

Respect : Sentiment qui accompagne l'accomplissement ou le constat d'un acte difficile sur le plan moral car mobilisant un effort méritoire et peu fréquent.

Ressentiment : Attitude consistant à dénigrer ce que, secrètement, l'on désire mais qu'on se sent incapable d'obtenir.

Résurrection : Croyance des religions monothéistes selon laquelle les hommes sont appelés à connaître une nouvelle vie, au sein d'une nouvelle création, sous des formes nouvelles et impensables.

Sacré : Ce qui est relatif au divin et qui qualifie les domaines qui symbolisent sa présence ou son action.

Scepticisme : Attitude intellectuelle consistant à douter que l'esprit puisse parvenir à une vérité quelconque ou même à nier l'existence d'une vérité possible.

Science : Depuis le XVII^e siècle, activité humaine qui se donne pour mission d'expliquer les phénomènes de la nature à l'aide d'une méthodologie expérimentale où la raison et les mathématiques jouent un rôle essentiel.

Sens : Ce terme renvoie d'une part à une direction, un but, mais également à la raison d'être et à l'intérêt que peut présenter ce but.

Séparation des pouvoirs : Principe selon lequel tous les pouvoirs ne doivent pas être dans les mêmes mains (Exécutif, législatif, judiciaire)

Sexualité : Selon Freud ensemble des satisfactions sensuelles provoquées par le contact avec notre corps ou le corps d'autrui et associées à des besoins existentiels comme aimer, être aimé ou protégé

Signal : Dans le monde animal, signe non articulé, formant un tout et ayant une signification précise et innée. Dans le monde humain, signe non articulé mais ayant un sens précis (signaux naturels comme la fumée qui annonce le feu ou signaux culturels comme les éléments du code de la route)

Signe : Élément conventionnel d'un langage permettant par combinaison d'engendrer une infinité potentielle d'autres signes.

Situation : Selon Sartre, caractéristiques naturelles, sociales, psychologiques, historiques qu'un sujet n'a pas choisies mais se voit amené à assumer d'une certaine manière.

Société civile : Ensemble des activités sociales par opposition à l'Etat ou institutions organisant la société.

Sociologie : Science des comportements sociaux.

Sublimation : Processus psychique par lequel le sujet trouve des satisfactions socialement reconnues, transformant ainsi l'énergie des désirs interdits en réalisations culturelles.

Subjectivité : Ce qui est relatif au vécu individuel ou à la pensée d'un sujet, mais dont aucune procédure ne permet d'attester la validité.

Sujet : Etre conscient qui peut dire « Je ».

Sujet transcendantal : La partie du sujet commune à tous les hommes, impersonnelle, c'est-à-dire la raison.

Superstition : Attitude magique et donc irréligieuse consistant à supposer que certains procédés permettent de domestiquer et donc de soumettre à sa volonté les forces divines.

Surhomme : Selon Nietzsche, l'homme pour qui l'absence de vérité est un « gai savoir ».

Sur-moi : Ensemble des interdits inconscients.

Symbole : Tout signe conventionnel d'où le nom de pensée symbolique. De manière plus particulière signe figuratif, proche du signal, qui représente un concept à l'aide d'une image.

Technique : Ensemble de procédés matériels ou intellectuels permettant d'aboutir à des objectifs précis.

Temps : Concept permettant de saisir la succession des événements, au sein d'un processus irréversible, indéfinissable rationnellement et dont on ignore la nature exacte.

Temps cyclique : Conception du temps partagé par la plupart des civilisations et qui pensent ce dernier à l'image des saisons naturelles.

Temps linéaire : Conception du temps, inventée semble-t-il par les Juifs, et selon laquelle, le temps apporte toujours quelque chose de nouveau, sans jamais revenir à un point de départ.

Théologie : Science religieuse qui, en se fondant sur les données de la foi, systématise ces dernières à l'aide de la raison.

Totalitarisme : Système politique et social où une idéologie officielle, par la médiation d'un parti unique, contrôle l'ensemble des activités sociales et les contraint à se conformer aux normes de cette idéologie.

Transcendance : Ce qui est relatif au divin, à l'absolu et qui renvoie à des vérités objectives.

Transcendantal : Concerne les structures a priori de la connaissance chez l'homme.

Travail : Activité propre à l'homme et ayant pour objectif de s'adapter à la nature et d'adapter la nature à ses besoins.

Troc : Echange de marchandises.

Utilitarisme : Doctrine morale selon laquelle l'intérêt collectif est le lien social à privilégier et le fondement des relations morales.

Utopie : Idéal formé à une époque donnée, irréalisable immédiatement et destiné à ne l'être jamais à cause des changements d'idéaux à travers le temps.

Valeur : Ce qui a du prix, un intérêt, une importance et qui donne du sens sur le plan moral. Sur le plan économique, prix selon lequel une réalité quelconque peut être échangée ou vendue.

Valeur d'usage : valeur liée à l'utilité d'une réalité quelconque, matière première ou produit fabriqué.

Valeur d'échange : valeur liée pour l'essentiel à la quantité de travail nécessaire en vue d'extraire une matière première ou en vue de réaliser un produit fabriqué, les deux devant être utiles, la rareté augmentant cette valeur d'échange.

Vérification : Procédure par laquelle l'homme de science doit pouvoir établir la validité éventuelle des hypothèses avancées. Popper lui préfère le terme de réfutation.

Vérité : Jugement portant sur l'existence d'un fait (jugement de fait) ou sur l'appréciation portée sur un fait (jugement de valeur) et dont on affirme qu'il est effectivement conforme à la réalité évoquée.

Vérité formelle : Concerne la rectitude du raisonnement indépendamment de la vérité de son contenu.

Vérité logique : Énoncé qu'on peut justifier par des raisons précises et dont on comprend la nécessité.

Vie : Notion philosophique, relative à une réflexion sur l'information éventuelle rendant compte des propriétés singulières des êtres vivants et qui, par méthode, ne peut être abordée par la science biologique.

Vivre : Mode d'être d'un animal, dépourvu d'un savoir conscient.

Volonté : Faculté humaine hypothétique permettant à un sujet d'effectuer des choix.

Volonté générale : Volonté qui devrait être unanime dans l'idéal car exprimant les conclusions de la raison lorsqu'elle se met au point de vue de l'intérêt général.

Volonté de puissance : Chez Nietzsche, énergie qui habite toute vie et qui pousse les êtres à vivre, voire chez les meilleurs à accroître leurs capacités de vie.

Volonté de tous : Selon Rousseau, unanimité due à la convergence d'intérêts particuliers différents, voire opposés.

BREVES INFORMATIONS SUR QUELQUES

AUTEURS ABORDES DANS CE

COURS DE PHILOSOPHIE

Platon (427-348 av JC)

- Les traditions et les croiances sont diverses car fondées sur l'expérience des peuples. Elles ont donc une origine empirique. Elles renvoient à une pensée pratique. Comme telles ce sont de simples opinions.

- La raison est universelle et parvient à des savoirs eux-mêmes universels et nécessaires. Les mathématiques en témoignent. La raison est l'essence de l'homme. Elle a vocation à parvenir à des vérités universelles dans tous les domaines.

- La vérité est objective, en mathématiques, comme ailleurs. La connaissance de la vérité nous éclaire sur notre bien. C'est un savoir théorique et non plus empirique. Il est fondé sur des raisons universelles et non sur des opinions.

- Ce savoir est la source de notre liberté authentique, puisqu'il nous permet de faire ce que l'on veut, c'est-à-dire notre bien. En faisant notre bien, nous faisons également le bien de la Cité, nous servons l'intérêt général, puisque nos comportements sont réglés par la raison.

- La vérité ne se trouve pas dans les réalités sensibles, comme en témoignent les mathématiques. La vérité du cercle se situe dans l'idée de cercle et non dans les cercles empiriques. Cette vérité transcende donc les réalités sensibles. Toute vérité est transcendante, c'est-à-dire se situe au-delà du monde sensible dans lequel nous évoluons.

- Le monde sensible est structuré mathématiquement, même si c'est de manière imparfaite et approximative.

« Calliclès »

- Personnage de Platon dans le « Gorgias », qui n'a peut-être jamais existé et qui apporte la contradiction à Socrate, porte-parole de Platon. Le bonheur suppose la licence. Ce n'est pas à la portée du vulgaire. D'où l'invention de la morale et des lois, œuvre de la foule des médiocres afin de culpabiliser les « forts ».

Epicure (341-270 av JC)

- Penseur matérialiste. Il n'y a pas de vérités transcendantes. La connaissance est dérivée de la sensation. La seule réalité est la matière composée d'atomes. Les différents êtres sont le résultat de combinaisons d'atomes, réglées par le hasard.

- Le secret du bonheur, c'est de vivre dans un plaisir permanent. Pour cela, il faut rechercher des plaisirs simples et accessibles et ne commettre aucun excès.

St Augustin (354-430)

- Premier grand philosophe chrétien. Il a pour objectif d'éclairer par la raison les vérités de la foi. La raison ne se dévoile donc pas la vérité. Elle est tributaire de la foi.

- La foi n'est pas une simple croyance. C'est une expérience intérieure de la présence de Dieu, expérience éclairée par les textes « sacrés » (Nouveau Testament pour l'essentiel). Cette expérience n'est donc pas livrée à la seule interprétation subjective puisqu'elle puise son mode d'interprétation dans des textes communs à une communauté de croyants.

- Ces textes révèlent que Dieu est Amour. Que l'homme est créé « à l'image de Dieu ». Cela signifie que sa vocation et le secret du bonheur consistent à aimer. Mais il reste libre de s'écarter de cette voie. C'est la source du mal et de son mal.

- Les « Dix commandements » ne sont que des repères afin de parvenir à ces objectifs. Il faut les appliquer non formellement mais en y adhérant, en les désirant (= la charité), voire en y dérogeant lorsque cela est nécessaire pour en respecter l'esprit.

Machiavel (1469-1527)

- Philosophe politique. La politique ne peut être fondée sur la morale pour l'essentiel et ce, parce que les hommes sont eux-mêmes immoraux. C'est une nécessité réaliste et indispensable pour assurer la stabilité de l'Etat et donc de rendre possible la vie sociale.

Hobbes (1588-1679)

- Les hommes sont mauvais par nature. C'est pour cela qu'ils vivent en société pour être à l'abri des lois. Le pouvoir doit être autoritaire car la liberté conduit à la dislocation de la société, mais non arbitraire afin de garantir la sécurité de ses membres.

Descartes (1596-1650)

- A la fois disciple de Platon et de la pensée chrétienne. Il fait confiance dans la raison pour parvenir à un grand nombre de vérités. Est également persuadé que le monde obéit à des lois mathématiques.

- Mais introduit l'idée d'un sujet ayant une volonté infinie, semblable à celle de Dieu, pouvant le conduire à faire son mal alors même qu'il connaît son bien.

- La raison n'est pas toute-puissante dans le domaine de l'action. Ce sont les passions qui sont à la source de l'action. Mais la raison peut susciter des passions susceptibles de neutraliser celles qui font obstacle à ses objectifs.

- Tout n'est pas accessible à la raison, notamment les vérités révélées par la foi. Ces vérités sont au-delà des possibilités de la raison naturelle. Concernant les vérités accessibles à la raison naturelle, même si elles restent limitées quant à leur étendue puisque la raison humaine n'est pas infinie, elles permettent néanmoins de penser comme Dieu pense à propos des domaines où elle peut exercer ses compétences.

Spinoza (1632-1677)

- C'est un rationaliste. Il existe une vérité objective issue de la raison. Mais ces vérités ne sont pas transcendantes, c'est-à-dire au-delà du monde dans lequel nous évoluons. Elles font corps avec ce monde. Elles sont immanentes.

- Il n'y a pas de sujet tout-puissant avec une volonté infinie. Tout homme obéit à des forces ou des désirs qu'il ne maîtrise pas. Lorsque le désir est éclairé par la connaissance de la vérité objective, cette connaissance devient désir et l'homme fait son bien et en conséquence est libre.

Montesquieu (1689-1755)

- Philosophe politique. En se fondant sur l'observation du système parlementaire britannique, a théorisé l'idée de la séparation des pouvoirs ou l'idée selon laquelle il devait être prévu face à un pouvoir un contre-pouvoir.

Rousseau (1712-1778)

- Moraliste et philosophe politique. Un des premiers à avoir compris que l'homme ne devient homme qu'au contact des hommes. C'est au sein de la société que sa bonté naturelle potentielle se manifeste. Ce n'est pas la société qui pervertit l'homme mais la société mal gouvernée.

- L'éducation doit apprendre aux enfants à « écouter leur raison avant d'écouter leurs penchants ». Cela permettrait d'instaurer, dans l'idéal, une véritable démocratie, fondée sur l'intérêt général. Les lois seraient alors raisonnables et obéir à la loi reviendrait à obéir à soi-même. Mais Rousseau reconnaît qu'une telle perfection ne convient qu'à un peuple de dieux.

Kant (1724-1804)

- A réfléchi sur les possibilités réelles de la raison. Sur le plan de la connaissance, celle-ci ne peut que structurer ou mettre en ordre des données de l'expérience. Elle ne peut rien dire de valable sur ce qui est en-dehors de l'expérience, par exemple sur Dieu ou les questions métaphysiques en général.

- Cependant le sens du devoir moral, dont il a cherché à définir l'essence, permet de se dévoiler des vérités métaphysiques, comme l'existence de la liberté. Ce sont des vérités délivrées par la « raison pratique ».

- Il a également réfléchi sur la nature du Beau et sur l'universalité du jugement esthétique alors que celui-ci demeure indémontrable.

Hegel (1770-1831)

- La Raison incarne l'absolu lui-même. Toutes les réalités matérielles, vivantes, humaines, idéelles sont des manifestations de la Raison universelle. Celle-ci se déploie progressivement dans le temps et, avec elle, la vérité. L'Être est histoire.

- C'est ainsi qu'au-delà du désordre apparent de l'histoire des hommes, désordre dû aux passions qui gouvernent leur action, la Raison utilise ces passions afin de parvenir à ses fins propres, à déployer les potentialités de son essence. Du désordre surgit un ordre.

- Le même raisonnement aurait pu être tenu par Hegel concernant l'évolution des êtres vivants. Du désordre lié au hasard surgit progressivement un ordre.

- Bref, « Tout ce qui est rationnel est réel ; tout ce qui est réel est rationnel ».

Marx (1818-1883) et Engels (1820-1895)

- Penseurs matérialistes. Nos idées, dans tous les domaines, sont le reflet de nos conditions matérielles d'existence. En retour, ces idées modifient ces conditions matérielles d'où l'idée de matérialisme dialectique (action en retour des idées).

- Ils ne moralisent pas. L'histoire est une succession nécessaire de systèmes économiques et sociaux, issus de luttes pour dépasser la pénurie relative qui affecte l'humanité depuis ses origines. Le capitalisme est une de ces étapes, même si elle présente l'avantage de créer les bases d'une société d'abondance.

- Ce ne sont pas les hommes qui sont mauvais, mais les systèmes économiques. Ils engendrent tous une classe dominante qui produit les idées. La lutte des classes permet le passage d'un système social vers un autre, réalisant peu à peu la libération totale de l'humanité par rapport aux besoins et au travail contraint. L'horizon de l'histoire est la société d'abondance.

Nietzsche (1844-1900)

- Toutes les convictions des hommes expriment des besoins afin d'assumer la vie. La plupart des hommes ont besoin de croire en des vérités (religieuses, politiques, morales, confiance en la science etc.) pour continuer à vivre.

- Ces hommes possèdent une « volonté de puissance » faible, car il n'y a que cette force qui rend compte de nos choix et non le libre-arbitre. Les « surhommes » sont ceux qui peuvent non seulement assumer la vie sans vérité mais pour qui la révélation de cette absence de vérité est un « gai savoir ».

Sartre (1905-1980)

- Il n'y a pas de Dieu ni de nature humaine. Il n'y a donc pas de valeurs objectives qui s'imposent. La conscience est source d'une radicale liberté. Car elle assume d'une certaine manière les déterminismes qui nous affectent. Le sujet juge de l'importance et de la valeur qu'il doit leur accorder.

- Mais l'homme vit nécessairement avec autrui. Dès lors tous ses choix ont un impact sur les autres. Chaque choix témoigne d'une certaine idée que le sujet se fait des relations des hommes entre eux. Tous nos choix valent donc pour tous et pas seulement pour nous.

PANORAMA HISTORIQUE DES DOCTRINES

PHILOSOPHIQUES ET CONTEXTE CULTUREL

Avant le VI^o siècle

- Depuis le III^o millénaire, les pharaons en Egypte.
- Depuis le II^o millénaire, l'empire babylonien.
- XIII^o s. av. JC, guerre de Troie.
- VIII^o s. av. JC Fondation de Rome.
- Homère (VIII^o s.) L'Iliade ; L'Odyssée.

VI^o-V^o s. av. JC

1^o Sur le plan de la pensée :

- En Orient : Zoroastre (VII^o s. en Perse)
- Confucius en Chine (VI^o)
- LaoTseu et le taoïsme
- Bouddha en Inde (VI^o-V^o s.)
- En Grèce : Les présocratiques (Pythagore, Héraclite, Parménide, Anaxagore)

2^o Quelques repères culturels

- Hippocrate (médecine)
- Thalès (mathématiques)
- Eschyle (la tragédie) et Pindare (la poésie)

3^o Quelques faits marquants

- Lois de Solon à Athènes
- Fondation de Rome (vers 500)
- Israël : retour d'exil et reconstruction du Temple.

V^o s. -IV^o s. av. JC

1^o Sur le plan philosophique :

- Les présocratiques : Zénon d'Elée (490-430) et Démocrite (460-371)
- Socrate (470-399)
- Les sophistes : Gorgias, Protagoras.
- Platon (427-347) : *le Gorgias ; le Banquet ; le Phédon ; la République ; les Lois.*
- Diogène le cynique (413-323)

2° Quelques repères culturels

- Sophocle (la tragédie, *Œdipe roi*, *Antigone*) ; Euripide.
- Aristophane (la comédie, *Les Nuées*)
- Hérodote (l'histoire)
- Démosthène (l'éloquence)

3° Quelques faits marquants

- Les guerres Médiques (Marathon, Salamine)
- Périclès (vers 500-449)
- Guerres du Péloponnèse.
- Darius (Perse) : guerres contre les Grecs

IV°- III°s. av. JC

1° Sur le plan philosophique

- Aristote (383-322) : *La Métaphysique* ; *L'Ethique à Nicomaque* ; *Le Politique*.
- Le Stoïcisme : Zénon de Citium (331-232)
- Epicure : (341-270) *Lettre à Ménécée*
- Le Scepticisme : Pyrrhon (365-275)

2° Quelques repères culturels

- Euclide (la géométrie)
- Archimède
- Praxitèle (l'architecture)

3° Quelques faits marquants

- Conquêtes d'Alexandre en Asie
- Conquêtes romaines
- Unification de l'Empire en Chine et construction de la grande muraille (vers 220)

Du II°s. av. JC au II° s. ap. JC

1° Sur le plan philosophique

- Lucrèce (96-53av. JC)
- Sénèque (4av.JC-65 ap. JC)
- Epictète (50-125) : *Manuel*
- Marc-Aurèle (121-180) : *Pensées*

2° Quelques repères culturels

- Ptolémée (le géocentrisme) (85-160)
- Plutarque (l'histoire)

- Horace et Virgile (la poésie)

3° Quelques faits marquants

- Conquête de la Gaule
- Meurtre de César (44av. JC)
- Jésus-Christ
- Seconde destruction du Temple (70 ap. JC)

II°s. au X° s.

1° Sur le plan philosophique

- Plotin (205-270)
- Saint Augustin (354-430) : *Les Confessions* ; *La cité de Dieu*.

2° Quelque(s) repère(s) culturel(s)

- Traduction de la Bible en latin (St Jérôme)

3° Quelques faits marquants

- Persécution des chrétiens jusqu'en 311
- Le christianisme religion d'Etat (380)
- Invasions germaniques de l'Empire romain
- L'Islam : mort de Mahomet (632) et expansion jusqu'en Espagne.

XI°s. au XV° s.

1° Sur le plan philosophique

- St Anselme (1033-1109)
- Albert le Grand (1193-1280) maître de St Thomas
- St Thomas d'Aquin (1224-1274) *Somme Théologique*
- Avicenne : synthèse Islam et Aristote (980-1037)
- Averroès (1126-1198) : commentateur arabe d'Aristote
- Maïmonide : synthèse judaïsme et Averroès

2° Quelques repères culturels

- Art roman (IX° au XII°)
- Art Gothique (XII° au XVI°)
- Gutenberg et l'imprimerie (vers 1440)
- Chanson de Roland ; Roman de Renard.
- Les troubadours.

3° Quelques faits marquants

- Rupture entre l'Eglise de Rome et de Constantinople (1054)
- Les croisades (XI° au XIII° s.)
- Débuts de l'Inquisition (XIII° jusqu'au XVIII°)
- Supplice de Jeanne d'Arc (1431)
- Prise de Constantinople par les Turcs (1453)
- Tamerlan, conquérant mongol de l'Inde

XV° -XVI°s.

1° Sur le plan philosophique

- Giordano Bruno (1548-1600) théoricien de l'infinité des mondes.
- Thomas More *L'Utopie* (1518)
- Machiavel (1469-1527) *Le Prince* (1513)
- Montaigne (1553-1592) *Les Essais* (1588)

2° Quelques repères culturels

- La peinture : Léonard de Vinci ; Michel-Ange ; Titien ; Dürer.
- La littérature : Rabelais ; Erasme ; Ronsard ; Cervantès (*Don Quichotte*) Shakespeare.

3° Quelques faits marquants

- Christophe Colomb (découverte Amérique 1492 ?)
- Magellan : premier tour du monde (1519-1522)
- Copernic : système héliocentrique (condamné en 1616)
- La Réforme : Luther ; Calvin.
- Concile de Trente : la contre-réforme.
- Guerres de religion (1562-1598, Edit de Nantes)
- Fondation de la compagnie de Jésus (1531, Ignace de Loyola)

XVII°s.

1° Sur le plan philosophique

- Bacon (1562-1626) : les principes de la méthode inductive et expérimentale.
- Hobbes (1588-1679) *Le Léviathan*
- Descartes (1596-1650) : *Discours de la Méthode* (1637) ; *Méditations Métaphysiques* (1641) ; *Traité des Passions* (1649)
- Pascal (1623-1662) *Les Pensées*
- Spinoza (1632-1677) : *l'Ethique* ; *Traité théologico-politique* (1670)
- Locke (1632-1704) : *Essai sur l'entendement humain* (1690)
- Malebranche (1638-1715) *La Recherche de la Vérité*
- Leibniz (1646-1716) *Monadologie* (1714)
- Logique de Port- Royal (1662)

2° Quelques repères culturels

- Le développement des sciences : Kepler ; Huygens ; Galilée qui confirme Copernic ; Torricelli ; Pascal (pression atmosphérique ; calcul des probabilités) ; Descartes (géométrie analytique) ; Leibniz (calcul infinitésimal)
- La peinture : Poussin ; Philippe de Champaigne ; Vélasquez ; Murillo ; Rembrandt.
- La littérature : Corneille ; Molière ; Racine ; Bossuet ; Fénelon.
- La musique : Lulli ; Charpentier.
- L'architecture : Mansart (construction de Versailles à partir de 1661)

3° Quelques faits marquants

- Révocation de l'Edit de Nantes (1585)
- Condamnation de Galilée (1631)
- Révolution anglaise et Cromwell.
- Déclaration des Droits (1689) et monarchie constitutionnelle en Angleterre (1689)

XVIII°s.

1° Sur le plan philosophique

- Berkeley (1685-1753)
- Montesquieu (1689-1755) L'Esprit des lois
- Hume (1711-1776) Traité de la nature humaine
- JJ Rousseau (1712-1778) Discours sur l'inégalité (1755) Emile ; Du Contrat social (1762)
- Diderot (1713-1784) L'Encyclopédie (1751)
- Kant (1724-1804) Critique de la raison pure (1781) Critique de la raison pratique (1788) Critique du Jugement (1790)
- Condorcet
- Le matérialisme mécaniste : Helvétius ; d'Holbach ; La Mettrie
- Condillac (1715-1780) ou le sensualisme

2° Quelques repères culturels

- Sur le plan scientifique : Lavoisier ; Linné (classification des végétaux) ; Buffon ; Papin (première machine à vapeur)
- Littérature : Saint-Simon ; Marivaux ; Beaumarchais ; JJ Rousseau (La Nouvelle Héloïse) Voltaire.
- Peinture : Watteau ; Chardin ; Fragonard ;
- Musique : Haendel ; Bach ; Rameau ; Haydn ; Mozart.

3° Quelques faits marquants

- Traité de Paris : perte du Canada (1762)
- Indépendance des Etats-Unis (1776)
- Déclaration des Droits de l'Homme (1789)
- République française (1792) et exécution de Louis XVI (1793)
- Bonaparte, premier consul (1799) puis empereur (1804)

XIX^os.

1° Sur le plan philosophique

- Hegel (1770-1831) Phénoménologie de l'Esprit ; Esthétique ; La Raison dans l'histoire.
- Schopenhauer (1788-1860) Le monde comme volonté et représentation.
- Auguste Comte et le positivisme (1798-1857)
- John Stuart Mill et l'utilitarisme (1806-1873)
- Tocqueville (1805-1859) De la Démocratie en Amérique
- Feuerbach (1804-1872)
- Kierkegaard (1813-1855)
- Marx (1818-1883) L'idéologie allemande (1846) ; Manifeste du parti communiste (1848) le Capital (1867)
- Engels
- Proudhon
- Bakounine, (1814-1876) théoricien de l'anarchisme
- Nietzsche (1844-1900) Le Gai savoir ; Ainsi parlait Zarathoustra ; La Généalogie de la morale.

2° Quelques repères culturels

- Sur le plan scientifique : Lamarck ; Cuvier ; Darwin L'origine des espèces ; Les chemins de fer et la photographie à partir de 1830 ; Le Verrier (prévision de Neptune) ; Claude Bernard La médecine expérimentale Pasteur (vaccin contre la rage) Bell (téléphone) Frères Lumière (premier film 1895).
- Littérature : Chateaubriand ; Goethe ; Schiller ; Poe ; Pouchkine ; Stendhal ; Balzac ; Flaubert ; Hugo ; Baudelaire ; Zola.
- Peinture : Delacroix, Courbet ; Manet ; Monet ; Cézanne.
- Musique : Beethoven ; Chopin ; Schubert ; Schumann ; Berlioz ; Liszt ; Wagner ; Verdi ; Moussorgski.

3° Quelques faits marquants

- Le code civil (1804)
- Chute de l'Empire (1815)
- Révolution de 1830.
- Révolution de juillet et suffrage universel (1848)
- Le second Empire (1852-1870)
- Concile Vatican I
- Modernisation du Japon (1867)
- La première Internationale (1864)
- Guerre de Sécession aux Etats-Unis (1861)
- Guerre franco-allemande (1870)
- Lois scolaires en France (1882, Jules Ferry)
- Expansion coloniale (1897-1906)
- Encyclique « Rerum Novarum » de Léon XIII ou le catholicisme social
- L'affaire Dreyfus (1894-1899)

XX°s.

1° Sur le plan philosophique

- Bergson (1859-1941) *L'Evolution créatrice ; les deux sources de la morale et de la religion.*
- Husserl, père de la phénoménologie.
- La logique contemporaine : Frege ; Russell ; Whitehead ; Wittgenstein.
- Heidegger (1889-1976) *L'Etre et le Temps (1927)*
- L'épistémologie : Henri Poincaré *La science et l'hypothèse* ; Bachelard *La formation de l'esprit scientifique* ; Carnap ; Popper *Logique de la découverte scientifique.*
- H. Arendt (1906-1975) *Les origines du totalitarisme (1951)*
- Foucault (1926-1984) *Les mots et les choses (196-)*
- J Rawls : *Théorie de la justice*
- Merleau-Ponty : (1908-1961) *Phénoménologie de la perception (1945)*
- JP Sartre (1905-1980) *L'Etre et le néant (1943) L'existentialisme est un humanisme (1946)*

2° Quelques repères culturels

- Les sciences humaines : Saussure *Cours de linguistique générale* ; Durkheim *Les règles de la méthode en sociologie* ; Freud *L'interprétation des rêves ; Trois essais sur la théorie de la sexualité ; Malaise dans la civilisation* Piaget et la psychologie de l'enfant ; Lévi-Strauss et le structuralisme *Tristes Tropiques ; Les Structures élémentaires de la parenté* ; Lorenz et l'éthologie ; Bourdieu *La distinction* ; Chomsky, Benveniste, Jakobson (Linguistique)
- Les sciences de la nature : Lois de l'hérédité (Mendel) ; La relativité (Einstein) ; La théorie des quanta (Heisenberg) ; L'univers en expansion (Abbé Lemaître et Gamow, 1930) Pierre et Marie Curie (la radioactivité) ; découverte de l'ADN (code génétique 1953)
- Les techniques : le nylon (1935) ; la pénicilline (1941) ; l'ordinateur (1942) ; l'avion à réaction (1941) ; l'arme atomique (1945) ; premier satellite artificiel (1957) ; L'homme sur la Lune (1969) Les greffes d'organes ; Le clonage.
- Littérature : Claudel ; Valéry ; Proust ; Gide ; Céline ; Breton ; Eluard ; Aragon ; Ionesco ; Joyce ; Kafka ; Faulkner ; Brecht ; Beckett ; Camus *Le mythe de Sisyphe*
- Peinture : Picasso ; Kandinsky ; Dali.
- Musique : Schoenberg ; Stravinski ; Messiaen ; Stockhausen.
- Architecture : Le Corbusier ; Gaudi.
- Cinéma : Méliès ; Eisenstein ; Renoir ; Chaplin ; Bresson ; Kubrick.

3° Quelques faits marquants

- Séparation de l'Eglise et de l'Etat (1905)
- Première guerre mondiale (1914-1918)
- Révolution russe (1917)
- Société des nations (1919)
- Mort de Lénine (1924) et prise de pouvoir par Staline
- Fascisme en Italie et Hitler au pouvoir en Allemagne (1933)
- Guerre civile espagnole (1936)
- Front populaire en France (1936)

- Deuxième guerre mondiale (1939-1945)
- Hiroshima et Nagasaki (1945)
- Indépendance de l'Empire des Indes (1947) et assassinat de Gandhi (1947)
- Déclaration universelle des Droits de l'Homme (1948)
- Création de l'Etat d'Israël (1948)
- Traité de Rome (1957) sur le Marché Commun
- V° république (1958)
- Décolonisation à partir de 1960.
- Concile Vatican II (1962)
- Les évènements de 1968
- Démission du général de Gaulle (1969)
- Election de Jean-Paul II (1978)
- Chute du mur de Berlin (1989) et réunification allemande (1990)
- Fin de l'Union Soviétique (1991)
- Attentat aérien du 11 septembre 2001 contre le World Trade Center à Manhattan
- Création de l'Euro (1999) et mise en circulation (2002)
- Election du premier président noir des Etats- Unis (B. Obama 2008)

METHODOLOGIE DES EPREUVES D'EXAMEN

I Méthodologie de la dissertation

1° Choix du sujet :

Excepté si un sujet vous apparaît aller de soi, testez rapidement les trois sujets (15' environ).

Conduisez une analyse rapide des termes des sujets généraux ou du terme clef du thème du texte.

Réfléchissez rapidement sur les connaissances à votre disposition pour chacun des sujets

2° Analyse plus approfondie des termes du sujet choisi (15' environ)

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

La plupart des sujets généraux possèdent un terme ou une expression indiquant le thème de ce sujet et un terme ou une expression indiquant le fil directeur de ce dernier.

Le thème correspond à la question : de quoi cela parle-t-il ? De l'art ? De la science ? De la liberté ? Du pouvoir politique ? etc. Concernant notre exemple, il s'agit bien entendu de l'art. Mais il est souhaitable de préciser ce thème. Car les sujets sur l'art sont nombreux et fort variés. Le sujet que nous proposons évoque plus précisément les rapports de l'art et de la réalité.

Quel est son fil directeur ? Ce dernier renvoie à l'expression autour de laquelle devront être ordonnées l'ensemble de nos analyses sur l'art. Pour notre exemple, il s'agit de « détourner ».

Autrement dit, tous les mots ou expressions d'un sujet comptent. Il n'y a pas de mots inutiles ou bien des formes purement stylistiques, sans intérêt sur le plan du contenu ou qui n'ont pas d'incidence sur le sens du sujet.

Le candidat sérieux, ayant des connaissances, peut parfois avoir la tentation de réciter un cours sur l'art. Cela le conduirait vers une note très médiocre car le contenu proposé et son ordre d'exposition ne correspondraient au sujet qu'ici ou là et ce, par hasard.

Or, la première tâche impérative consiste à répondre très précisément à la question posée. Dès lors, il convient d'utiliser ses connaissances en les adaptant et en les transposant en fonction du thème précis et par rapport à son fil directeur. Si, tout au long de votre devoir, vous prenez la précaution de prévenir votre lecteur à propos de la question que vous allez aborder, en justifiant l'utilité de cette question par rapport à un aspect des rapports art/réalité et ce, dans le but de savoir si dans ce cas « on se détourne ou non de la réalité », alors votre correcteur ne pourra pas vous accuser de vous écarter du sujet. De ce point de vue et dans une très large mesure, vous devenez maîtres du hors sujet. Même si les questions abordées peuvent être jugées quelque peu originales, voire artificielles par rapport à un traitement

classique du sujet, si vous prenez la précaution d'en justifier l'examen, vous échappez à cette accusation de hors sujet.

Cette analyse des termes du sujet est capitale, car ces termes peuvent avoir plusieurs sens. Si c'est le cas, il va de soi qu'il serait maladroit d'exposer d'emblée et globalement cette pluralité de sens, transformant le début de votre devoir en un mini dictionnaire. Ce serait fastidieux, scolaire et pour tout dire sans intérêt.

En revanche, cette pluralité de sens pourra servir afin de prévoir les étapes d'une argumentation progressive. Vous commencerez par un sens (Si...) et vous en déduirez des conséquences par rapport à la question posée (Alors...). En somme cette pluralité de sens peut servir pour la première ébauche d'un plan.

Qu'en est-il concernant notre exemple ?

L'art peut être considéré comme l'activité humaine exprimant par la médiation d'une œuvre sensible une manière de percevoir, de ressentir, d'interpréter le monde et la condition humaine.

La réalité est un terme plus complexe et plus piégeant : s'agit-il de la réalité telle qu'on la perçoit, de la réalité sensible ? Ou bien d'une réalité plus abstraite, celle qui se dévoile à notre pensée, à nos connaissances ? Ou bien encore, de la réalité telle qu'elle est, au-delà de nos capacités à la percevoir ou à la penser ?

L'art nous « détourne-t-il » de ces différentes formes de réalité ? Autrement dit, l'art nous amène-t-il à oublier ces réalités, à ne pas nous en préoccuper ou bien à les déformer ou au contraire l'art nous dévoile-t-il des aspects de la réalité qui nous échappent au premier abord ? Ne peut-il conduire par ses engagements à nous sensibiliser à des problèmes qui n'avaient pas encore attiré notre attention ? L'œuvre d'art peut-elle exprimer des aspects singuliers de notre personne, ce que le langage ordinaire semble inapte à faire ?

3° Amasser des éléments d'information (15')

A partir de là, il conviendra d'amasser des matériaux alimentant ces grands axes de réflexion qui se dégagent de l'analyse des termes du sujet.

En effet, si un correcteur ne peut exiger des références culturelles obligées, il reste que le candidat a une obligation de s'appuyer sur des références culturelles précises. La philosophie n'est pas un bavardage autour d'opinions du sens commun voire de clichés qui courent les rues. Elle est au contraire une réflexion critique qui, pour devenir consistante, doit s'appuyer sur des données précises.

Sur un plan pratique, si le sujet ne va pas de soi pour nous, si nous devons faire un effort d'imagination par rapport à notre cours, nous pouvons procéder ainsi :

- sur le brouillon, on trace deux colonnes, une correspondant au thème général (l'art), l'autre au fil directeur (nous détourne de la réalité).

- On inscrit schématiquement dans la première colonne tout ce que l'on sait sur le thème.

- Pour chacune des données, on réfléchit pour savoir si elles sont susceptibles d'illustrer le fil directeur et on inscrit, schématiquement, dans la deuxième colonne le résultat de nos conclusions éventuelles.

Enfin, si vous bloquez sur un sujet, si vous avez des trous de mémoire, si vous paniquez et ne savez que dire ou par quoi commencer, nous vous conseillons de ne pas réfléchir à vide, laissant filer le temps sans que votre travail n'avance, accroissant ainsi votre angoisse et conduisant in fine, lorsque le temps presse, à improviser et à écrire au fil de la plume. Ce travail d'écriture libre, il faut la réaliser aussitôt sur votre brouillon. Écriture libre, spontanée, mais qui aura souvent le mérite de libérer la mémoire, d'engendrer des idées, d'ouvrir des perspectives qu'il vous appartiendra ensuite de mettre en ordre.

4° Elaboration d'un plan (30' environ)

Nombre de candidats répugnent à s'atteler à cette tâche, pourtant indispensable en vue de la réussite du travail entrepris. Ou bien, nombre de ceux qui y consentent font un plan tellement schématique et général qu'il n'a effectivement guère d'utilité. Or, il est indispensable de penser aux grandes lignes de votre argumentation, puisque la qualité première de ce type de travail consiste à être réfléchi, cohérent, proposant une grande unité dans le déroulement de la réflexion.

Cependant, l'objectif du plan doit être précisé : un plan n'est qu'un moyen et non une fin en soi. Cela signifie qu'il ne faut surtout pas, a priori, décider par exemple, que le plan devra comporter trois parties, quel que soit le sujet proposé et les informations dont vous disposez en vue de le traiter.

En second lieu, ce plan devra être indicatif et non impératif, tout au moins dans son détail, le respect des grandes « masses » étant conservé. En effet, suivre un plan à la lettre peut conduire à un discours haché, artificiel, manquant de liant. Il ne faut jamais oublier que, à l'image de la création d'une œuvre d'art, les idées viennent au fur et à mesure que l'on fait, et qu'en conséquence la dynamique de votre rédaction pourra imposer des modifications voire des ajouts.

Quelles sont les principales exigences qui vont commander la confection d'un plan ? Nous savons que la réflexion philosophique doit être d'abord une réflexion critique. Si une question nous est posée, c'est qu'il y a plusieurs manières d'y répondre. Les réponses diverses s'inscrivent au sein de conceptions du monde différentes et ces dernières ont pour point de départ des présupposés divergents. Ce constat exclut que nous puissions développer une pensée unilatérale, à savoir une seule manière d'envisager la réponse à apporter à la question du sujet. Il conviendra donc d'envisager au moins deux réponses différentes qui feront l'objet des deux premières parties.

Si nous choisissons cette perspective, par quel point de vue commencer ? Existe-t-il des critères logiques permettant de les ordonner ? Pour notre part, nous déconseillerons de commencer par un point de vue qui en critique un autre alors même que ce dernier n'a pas encore été exposé ; ou bien par un point de vue qui exige pour une bonne compréhension qu'un autre point de vue ait fait l'objet d'un examen préalable. Cela répond à une exigence intellectuelle simple : ne jamais critiquer avant d'avoir compris ; mais également à une exigence pédagogique, à savoir faciliter la compréhension du lecteur.

Souvent, les lycéens se contentent de ces deux parties, estimant qu'ils ont rempli la mission consistant à ne pas en rester à une pensée unilatérale. Pourtant, cela ne suffit pas. Exposer deux réponses différentes ne clôt pas le débat. Parfois, ce dernier n'est d'ailleurs même pas véritablement entamé. C'est le cas lorsque le rédacteur a exposé ces deux points de vue de manière assez neutre, quasiment énumérative, sans attirer l'attention du lecteur sur l'importance des enjeux. Il est alors nécessaire de se poser, de prendre du recul, de confronter ces deux points de vue, c'est-à-dire de rappeler les raisons qui ont amené à des conclusions différentes voire opposées. C'est l'occasion de prendre parti, si cela n'a pas encore été fait, et de donner la ou les raisons qui nous amènent à trancher. Tels sont les deux objectifs d'une indispensable troisième partie, dans le cadre d'un devoir comportant l'exposé de deux points de vue différents.

En effet, il ne faut pas donner l'impression au lecteur que votre analyse se réduit à un catalogue stérile de points de vue différents ou à un exposé purement de nature historique ou bien encore à un point de vue relativiste implicite, où tout le monde a raison et tort à la fois, sans se demander pourquoi. Votre devoir serait alors semblable à un roman policier où il n'y aurait pas de dénouement. Vous seriez alors infidèle à l'esprit philosophique.

Certes, certains sujets se prêtent à l'exposé, lors de la troisième partie, d'un point de vue qui dépasse les précédents, qui en fait la synthèse. Nombre de documents méthodologiques destinés aux lycéens, fidèles en cela à une philosophie hegelienne implicite, conseillent le fameux plan en trois parties, thèse/antithèse/ synthèse. Ce plan peut convenir pour certains sujets. En faire une règle générale est une absurdité et ce pour deux raisons : la première est que le nécessaire examen d'au moins deux points de vue ne signifie pas que ces derniers soient forcément antithétiques ; rechercher systématiquement une synthèse entre ces deux points de vue différents nous apparaît artificiel, voire arbitraire. A moins que l'on considère que cette synthèse consiste à considérer que la réalité est trop complexe pour se laisser enfermer dans un seul schéma d'interprétation et que chacun de ces points de vue examinés est susceptible d'éclairer de manière utile un aspect de cette réalité.

Par exemple, s'il s'agit de se demander en quoi les lois peuvent être considérées comme injustes par nature, peut être qu'en-dehors d'une critique de cette hypothèse à l'aide d'une analyse du fonctionnement et des objectifs d'une démocratie idéale, est-il envisageable de reprendre les analyses de Marx concernant les lois comme instruments au service de la classe dominante afin d'éclairer à l'aide d'exemples bien choisis cet aspect possible de la vie sociale ou bien, a contrario, en s'appuyant sur d'autres exemples, le point de vue soutenu par Calliclès dans le « Gorgias », en montrant que la loi est un obstacle pour l'épanouissement des possibilités des meilleurs. Dans ce cas, si le candidat prend la précaution de montrer soit la complémentarité de ces analyses pour rendre compte de la réalité sociale, soit leur relativité respectives et les moyens de surmonter les défauts ou les limites de la vie sociale que ces points de vue opposés mettent en évidence, alors cette tâche de confrontation qui est la raison d'être d'une troisième partie sera remplie.

Quoi qu'il en soit, la troisième partie doit être l'occasion de faire le point sur les présupposés philosophiques des deux points de vue précédemment examinés. Il faut à ce propos que les candidats surmontent deux craintes : la première est la crainte de se répéter. Or, ce n'est pas la même chose que d'exposer séparément deux points de vue et ensuite les comparer en mettant bien en exergue les présupposés philosophiques en cause, éventuellement leurs points forts ou leurs points faibles respectifs. De plus, afin d'éviter cela, le candidat le plus habile réservera un argument non évoqué lors des parties précédentes afin

de relancer le débat et éventuellement de faire pencher la balance pour un des deux points de vue en question.

La seconde crainte est liée à l'engagement du candidat selon ce préjugé vieux comme l'exercice lui-même selon lequel ce dernier est noté en fonction non de la qualité de son argumentation mais en fonction des engagements propres au correcteur. Cette accusation qui est en même temps une idée reçue témoigne de l'ignorance assez communément partagée concernant les objectifs et la nature mêmes de l'exercice philosophique. Il ne s'agit pas d'exposer des « opinions » mais de faire la preuve que ces « opinions » sont bien pensées, que l'on en connaît les justifications ou les fondements, tout en ayant une connaissance objective de points de vue différents. Bref, pour reprendre le langage de Platon, ces « opinions » précisément n'en sont plus mais deviennent un véritable savoir, si on entend par là une pensée élaborée, construite, critique, consciente des objections éventuelles que l'on peut lui adresser. Dès lors, s'engager, non seulement n'est pas un risque mais c'est faire preuve de personnalité et mettre en évidence des qualités de réflexion qui peuvent propulser l'analyse proposée vers le niveau le plus élevé de la notation.

Rappelons à ce propos que la remarque selon laquelle il nous est impossible de trancher parce que nous n'avons aucune conviction en la matière n'est pas une raison pour faire l'économie de l'exercice intellectuel précédent. Car ne pas avoir de point de vue est un point de vue. Il faut alors indiquer les raisons de nos hésitations ou incertitudes. Une telle analyse peut être d'ailleurs très riche et s'avérer tout à fait à l'honneur du candidat.

Remarquons à ce égard qu'il n'est pas opportun de parler à la première personne et dire « Je » lorsque vous exprimez votre point de vue. Cela n'est pas dans la tradition universitaire française. L'usage du « Je » apparaît naïf ou prétentieux. Paradoxalement le « Nous » dit de majesté a une tonalité plus modeste. Ou bien utilisez des formules impersonnelles. Certes, il ne s'agit pas de s'interdire sous aucun prétexte l'usage du « Je », mais il convient autant que possible d'en éviter l'emploi.

Toujours est-il que si on s'en tient à l'hypothèse d'un plan en trois parties, tout en insistant sur le fait que ce n'est nullement une nécessité et que ce dernier n'a de sens que si on se restreint à l'exposé de deux points de vue différents à propos du problème évoqué, il est possible d'opérer une distinction entre deux logiques différentes guidant la construction de ce plan. En premier lieu, on peut opérer de manière dite « dialectique », autrement dit consacrer les deux premières parties à l'examen de deux points de vue différents voire radicalement opposés avant de les confronter et de trancher.

Il est envisageable également de procéder à des analyses soulignant que les conclusions sont différentes en fonction du sens accordé au mot clef du sujet. Par exemple si on vous demande si la notion de nature peut s'appliquer à l'homme, vous pouvez montrer que tout dépend du sens que l'on accorde au mot nature : s'agit-il de la nature dans son sens purement biologique ? S'agit-il de la nature prise dans l'acception normative du terme, laissant entendre qu'il existe une manière spécifique à l'homme de se comporter afin de pouvoir mériter ce qualificatif d'« humain » ? Bref, un tel plan sera dit « progressif ». Il ne s'agit évidemment pas d'un simple exercice de vocabulaire. Car derrière les sens différents accordés à ces mots se cachent des conceptions du monde différentes, des problèmes philosophiques qu'il convient de mettre en lumière voire en perspective. Un tel plan appellera alors, au même titre que le précédent, une confrontation.

Quel que soit le plan choisi, il est souhaitable que ce dernier soit détaillé et donc réfléchi. Dans l'idéal, il faudrait que le triolet affirmation/ justification/ illustration vous guide en permanence dans son élaboration. Quelle est l'idée que je veux avancer ou soutenir ? Quel est l'argument majeur, la justification, le fondement de celle-ci ? Quel est l'exemple significatif permettant de mieux comprendre cet argument et cette idée ? Et ainsi de suite.

Lorsque ce travail est réalisé, il faut vous dire que l'essentiel du travail proprement philosophique se voit quasiment achevé. Car, hormis les modifications de détail auxquelles nous avons fait allusion et liées à la dynamique de la rédaction effective, les objectifs de l'exercice sont atteints : mise en évidence du sens du sujet à partir de l'analyse de ses termes ; réflexion sur les réponses qu'on peut lui apporter et sur les présupposés philosophiques que ces réponses impliquent ; confrontation de ces réponses afin d'en dégager les lignes de force et de faiblesse et nous permettre de faire connaître notre engagement propre. Dès lors, l'essentiel du travail restant à accomplir relève du français, puisqu'il s'agit d'un travail de rédaction où le soin apporté à la correction syntaxique, à l'orthographe, au style, en évitant les répétitions, les expressions familières, les barbarismes (mots inexistantes ou déformés) devra occuper le plus clair de nos préoccupations, à l'occasion notamment de nos relectures partielles. Nous y reviendrons.

Toujours est-il que l'élaboration minutieuse d'un plan exclut que vous rédigiez entièrement au brouillon votre devoir. Sinon vous manquerez de temps et le véritable brouillon, sur le plan de l'écriture, sera le devoir que vous remettrez.

5° L'introduction

Cet exercice est rarement réussi. Cela est dû en grande partie au fait que l'esprit de l'introduction pour une dissertation philosophique s'avère différent de celui préconisé dans les exercices de rédaction ou de composition françaises. Pendant des années, que ce soit au collège ou au lycée vous étiez invités à amener progressivement le sujet qui vous était proposé. Or, ce n'est pas cela que l'on vous demande en philosophie. L'objectif essentiel consiste ici à exposer une problématique.

Ce terme de problématique est d'ailleurs souvent mal compris. A la lettre, il s'agit d'un ensemble de problèmes qui forment, en quelque sorte, une unité puisqu'ils ont tous en commun de découler de la question posée. En somme, si nous comparions les épreuves mathématiques et la philosophie, nous pourrions dire qu'en mathématiques il vous est posé un problème que vous devez résoudre alors qu'en philosophie on soumet à votre réflexion une question à partir de laquelle vous devez dans un premier temps rédigier le texte du problème avant d'être invité, dans un second temps, à résoudre ce dernier.

Comment procéder afin de parvenir à ce premier objectif consistant à dégager la problématique découlant du sujet ? Il convient tout d'abord d'avoir en tête quelques finalités essentielles de l'exercice philosophique. Il va de soi que si une question vous est posée, c'est tout d'abord que la réponse ne va pas de soi ou si l'on préfère qu'il existe une pluralité de réponses possibles. Cette diversité ne doit rien au hasard ou à des questions de goût, de traditions culturelles ou d'intérêts différents, de croyances ou de préférences héritées de nos familles. En somme cette diversité d'opinions ne doit pas être conçue sur le modèle des articles en vente dans un catalogue quelconque et parmi lesquels nous aurions à faire un choix au gré de notre lecture.

Car la diversité de ces réponses tient à des présupposés différents c'est-à-dire à des hypothèses de départ divergentes, à des définitions des termes du sujet qui ne concordent pas. Il ne s'agit évidemment pas d'une simple question de vocabulaire, d'un exercice consistant à examiner la palette des sens possibles d'un terme donné, car derrière chacun des sens en question se cache une conception du monde différente. Par exemple le mot liberté recouvre des sens très différents : s'agit-il de faire ce que l'on désire ? Ou de faire son bien ? D'effectuer des choix volontaires ? Ou bien d'accomplir des actes déterminés par des causes précises mais qui s'avèrent coïncider avec notre bien ? D'assumer d'une certaine manière des caractéristiques de notre existence et de notre être que nous n'avons pas choisies ? D'être libre de nos mouvements ou simplement d'être lucide concernant notre sort ? etc.

Chacun comprendra que ces sens différents du terme liberté renvoient à des conceptions de l'homme elle-même différentes. Ce dernier dispose-t-il d'une volonté, d'un libre-arbitre ou non ? Dans ce cas, la conscience introduit-elle des propriétés nouvelles qui font de l'homme une exception dans la nature ou non ? Sans compter qu'en fonction de notre conception de la liberté, nous pouvons considérer que liberté et bonheur sont deux faces du même problème ou au contraire que ces deux objectifs sont tout à fait distincts. Bref, cette pluralité de sens témoigne de problèmes philosophiques précis.

Or le but de l'introduction consiste précisément à faire apparaître ces problèmes philosophiques en question. L'examineur veut savoir si le candidat les connaît ou en connaît quelques uns d'essentiels et si, à partir d'une question ouverte, celle du sujet, c'est-à-dire d'une question appelant plusieurs réponses possibles, il est capable de les repérer et de les formuler avec clarté et précision.

Cette dernière observation revêt une grande importance. La plupart des candidats proposent des questions très générales, très vagues, très lointaines comme s'ils ne voulaient surtout pas déflorer les réponses qu'ils comptent apporter. Pourtant, une introduction philosophique ou de manière plus générale une dissertation philosophique est semblable aux séries policières du type « Colombo », autrement dit des séries où nous connaissons l'assassin dès le début de l'épisode, le restant de la séquence consistant à découvrir les procédures par lesquelles le criminel se verra démasqué. De même, d'emblée, vous devez exposer les problèmes précis qui découlent du sujet, l'argumentation qui suit ayant pour finalité de développer les cheminements qui légitiment la formulation des problèmes en question.

En conséquence, les problèmes soulevés en introduction non seulement seront extrêmement précis dans leur formulation mais seront explicitement ou implicitement de la forme « Si...alors ». Par exemple, à la question suivante : « La liberté consiste-t-elle à faire ce qui nous plaît ? », nous serons amenés à soulever quelques uns des problèmes suivants : Si la liberté consiste à faire notre bien, alors nous ne pouvons pas nous contenter de faire ce qui nous plaît, à savoir nos caprices ou nos souhaits aveugles ; si la liberté consiste à assumer d'une certaine manière des caractéristiques de notre existence que nous n'avons pas choisies, alors il convient de ne pas confondre liberté et réalisation de nos souhaits ou même de notre bien.

Cela étant posé comment amener les problèmes précis que nous voulons soulever ? Souvenons-nous que l'exercice philosophique consiste d'abord à développer une argumentation critique. Aussi proposons-nous un procédé simple- mais non nécessaire ou obligatoire - afin d'amorcer le devoir : il suffit de proposer d'emblée une opinion dominante, spontanée, non critique en la matière. Cette première affirmation présente un double

avantage : elle permet d'évoquer les termes du sujet et d'émettre une opinion qui appelle des objections critiques.

Par exemple, à la question suivante « L'art nous détourne-t-il de la réalité ? », nous pouvons rédiger une introduction très simple de ce style (étant entendu qu'en fonction des données d'information dont on dispose, il est possible d'en proposer de beaucoup plus élaborées) : L'art, dans toutes ses formes d'expression, semble avoir pour source de création et pour domaine de prédilection, l'imaginaire. Or, l'imagination, dans sa liberté débridée, fait peu de cas du réel et de ses exigences. L'art nous détournerait de la réalité. Pourtant, l'œuvre d'art, chargée d'un sens le plus souvent immédiatement accessible à la sensibilité, ne nous amène-t-elle pas à réfléchir sur la condition humaine, sur le monde, sur le sens de l'existence, bref sur la réalité dans laquelle nous sommes insérés ?

Si nous pratiquons de cette manière, une question souvent soulevée par les lycéens devient sans objet, à savoir la question portant sur l'opportunité de présenter dans l'introduction le plan du devoir. En effet, il est quelque peu scolaire voire lourd d'indiquer formellement que dans une première partie nous aborderons telle question (souvent de surcroît très générale) puis que dans une seconde partie nous aborderons telle autre question, ponctuée parfois par la formule passe-partout « et dans une troisième partie, nous donnerons notre opinion ».

Car, à vrai dire, la formulation précise de deux ou trois problèmes indique déjà le plan de l'argumentation, les thèmes successifs abordés ainsi que l'hypothèse que nous allons vraisemblablement privilégier. Dans ce cadre, l'introduction est à la fois concise mais précise. L'important est qu'il y ait par la suite cohérence entre la problématique formulée, le « programme » en quelque sorte affiché et le contenu effectif de l'argumentation proposée. Si nous n'avons pas les idées claires en la matière, mieux vaut rédiger notre développement et au terme de celui-ci construire une introduction qui soit en accord avec ce que nous avons effectivement rédigé.

6° La structure du développement

Nombre de lycéens prenant connaissance des remarques du correcteur ont souvent l'occasion de lire « qu'ils ne développent pas assez leur pensée ». Il faut bien reconnaître que ce terme de « développement » est souvent mal compris. Certains ont tendance à penser que développer consiste à multiplier les mots, bref à être verbeux et ils y rechignent ou bien avouent ne pas savoir pratiquer cet usage de la langue écrite. En somme ils croient volontiers que c'est une affaire de style, de pure mise en forme alors qu'il s'agit tout au contraire d'une affaire de fond.

Pour bien comprendre quels sont les objectifs à atteindre, il faut d'abord avoir conscience qu'il est demandé aux candidats de faire preuve de pédagogie. Il faut impérativement supposer que l'on s'adresse à des lecteurs non informés des questions évoquées, du vocabulaire parfois utilisé lorsque ce dernier ne correspond plus à son usage habituel. C'est là un premier obstacle psychologique à surmonter puisque le lycéen va être lu par son professeur et qu'il peut lui apparaître artificiel d'informer son informateur.

Mais il y a un autre obstacle psychologique à surmonter. Nous savons que lors des premières années de notre enfance nous avons été égocentriques. En d'autres termes, nous étions convaincus que ce que nous pensions, les adultes ou les autres enfants, le pensaient également sans autre forme de procès. Cela nous a passé avec le temps de la maturité. En

revanche, à l'écrit, il est difficile de surmonter une forme persistante d'égocentrisme. Nous avons des idées qui traversent notre esprit, nous savons parfaitement ce que nous voulons dire et nous avons l'impression que les mots assez pauvres voire obscurs couchés sur le papier seront suffisants pour que le lecteur retrouve le parfois riche contenu de notre pensée.

Il faut ajouter que cette difficulté tient également à la nature même de l'expression par écrit où tous les para langages propres à la communication orale (postures, ton, silences, connaissance du contexte, gestuelles etc.) ont disparu, les mots utilisés ne constituant qu'une composante de notre communication et parfois cette composante n'étant pas et de loin la plus importante. Or, la communication écrite n'a recours qu'à des mots d'où la difficulté de tenir compte de cette lourde et inhabituelle contrainte.

Comment alors s'y prendre pour développer et tenir compte de ces contraintes spécifiques à l'écrit ? La première règle d'or à observer est de toujours se demander quelle est la fonction de la phrase que l'on s'apprête à écrire dans le cadre de l'argumentation que l'on veut mener et donc de la conclusion à laquelle on veut aboutir. A cet égard, il est toujours utile de commencer par prévenir le lecteur quant à l'objectif précis que l'on se fixe et à justifier cet objectif au regard de la question posée par le sujet. Cette précaution présente un double intérêt : en premier lieu le lecteur sait de quoi on s'apprête à parler et si ce lecteur est votre correcteur, ce dernier ne pourra pas vous accuser de ne pas tenir compte du sujet puisque vous précisez l'intérêt, à vos yeux, du thème abordé au regard de ce dernier. Autrement dit, cette justification se fera autour du « fil directeur » du sujet en question.

Après avoir annoncé notre projet, il convient d'exposer l'idée ou l'hypothèse de travail que nous voulons soutenir. Bien entendu, nous faisons appel pour ce faire à nos connaissances culturelles en la matière. Nous faisons référence, la plupart du temps, à des schémas de raisonnement de tel ou tel auteur. Mais il doit bien être entendu que ce ne sont pas ces auteurs et leurs doctrines qui sont la finalité de l'exercice. Une dissertation philosophique n'est pas un exposé d'histoire de la pensée philosophique. A ce titre il sera préférable d'éviter de commencer systématiquement une partie, un paragraphe par le nom d'un auteur et il vaudra mieux donner la vedette à une de ses idées reprises provisoirement à notre compte, précisant au cœur du propos la nature de notre référence.

Comment amener le lecteur à bien saisir le point de vue que l'on désire exposer ? Il y a une règle, nous semble-t-il à observer, c'est celle consistant à faire preuve d'empathie vis-à-vis du lecteur, c'est-à-dire commencer par se mettre à sa place, autrement dit par énoncer l'opinion communément partagée concernant le sujet qui nous occupe, éventuellement en souligner les aspects légitimes, s'il y en a selon nous, avant d'engager le cheminement des questions critiques. Il est maladroit d'exposer tout de go une analyse qui va à contre-courant de la pensée commune, car cela peut braquer le lecteur qui se sentira brutalement embarqué dans un monde étranger au sien sans savoir exactement quelles en sont les raisons.

Après avoir averti le lecteur sur ses intentions, après avoir pris les précautions que nous venons d'évoquer, nous pouvons exposer l'analyse critique de tel ou tel auteur en mettant en avant ses idées et non en commençant à s'abriter derrière son nom. Seulement, il ne faut pas oublier qu'aussi prestigieux soit l'auteur utilisé, ce qui importe ce ne sont pas tant ses conclusions que les raisons ou les fondements de ces dernières, ce qu'on appelle communément ses présupposés. Car si on s'en tient à rappeler ses conclusions, nous restons au niveau de la simple opinion, au niveau de l'exposé purement historique des points de vue de tel ou tel penseur célèbre. Or, à certains égards, leurs opinions ne valent pas davantage que

les nôtres, car ce ne sont précisément que des opinions. Ce qui importe, philosophiquement parlant, ce sont les raisons ou les fondements de ces opinions.

Par exemple, si nous rappelons qu'il est possible de contester l'existence du libre-arbitre comme le fait Spinoza, le désir étant le seul moteur concevable de l'action humaine, il convient d'énoncer son argument majeur, à savoir que l'homme n'est pas une exception dans la nature, qu'à l'instar des phénomènes naturels, les phénomènes intérieurs ou psychiques s'expliquent par des causes antérieures et que la conscience n'a pas ce pouvoir exceptionnel de trancher de manière souveraine comme la théorie du libre-arbitre nous invite à le penser. Bref, il faut rattacher ce point de vue de l'auteur utilisé à ses présupposés sur la nature de l'homme et le statut qu'il accorde à la conscience.

Cette affirmation, cette idée selon laquelle le libre-arbitre est une illusion ainsi que sa justification ou fondement, se doivent d'être illustrées. Il y a deux raisons à cela : la première est relative aux exigences du développement de la pensée ; la seconde est relative à des impératifs pédagogiques. Nous faisons tous l'expérience qu'un exemple permet de comprendre ce qu'un simple exposé abstrait est parfois inapte à faire. L'exemple doit être si possible significatif c'est-à-dire pas trop anecdotique ou insignifiant. Ne vous contentez pas d'exposer un exemple. Il faut expliquer en quoi il illustre l'idée ou l'argument. C'est là une autre occasion de développement.

C'est ainsi que concernant la remise en cause du libre-arbitre, vous pouvez choisir un exemple fondé sur les théories de l'inconscient psychique de Freud. Car ce dernier illustre à sa manière les convictions philosophiques de Spinoza. Vous faites ainsi coup double, puisqu'en-dehors du fait que vous remplissez une exigence de développement, vous enrichissez culturellement votre propos. Par exemple vous pourrez vous appuyer sur la description d'actes manqués pour montrer que même des actes apparemment dépourvus de significations trahissent des motivations inconscientes alors que nous avons l'impression que concernant les petits faits de la vie quotidienne nous aurions pu faire autre chose que ce que nous avons apparemment choisi de faire.

Parfois l'exposé d'un schéma de raisonnement emprunté à un auteur mobilise un vocabulaire technique- comme « sujet transcendantal »- ou bien ayant un sens plus précis que dans la langue ordinaire – comme le terme d' « instinct »- ou bien étant déterminant pour la bonne compréhension de l'argumentation – comme le « ressentiment » ou la « mauvaise foi ». Dans tous ces cas, il s'avère nécessaire de préciser clairement le sens des termes concernés. Remarquons que dans tous ces cas, il est préférable d'expliquer le terme avant de l'employer. Il vaut mieux éviter de faire écran à la compréhension du lecteur par un usage prématuré d'un vocabulaire dont le contenu précis doit être maîtrisé afin de parvenir à une claire compréhension de ce que l'on veut transmettre.

Enfin, rappelons qu'une partie consacrée au développement d'un point de vue doit être découpée en paragraphes distincts. Il ne s'agit pas d'une convention sans intérêt. Si, chaque fois que vous introduisez un élément nouveau au sein d'une même argumentation, vous revenez à la ligne, vous mettez en évidence matériellement parlant la structure même de cette argumentation. Cela amène à introduire ces paragraphes successifs par des mots de liaison logique voire des phrases de transition qui là encore conduisent à étoffer un peu plus votre développement.

Enfin, à l'issue du développement d'un point de vue occupant toute une partie de votre devoir, il est bon de proposer une conclusion de cette partie et de même que nous avons justifié l'étude de ce point de vue eu égard au sujet, est-il opportun de mettre en évidence le lien entre cette conclusion et le fil directeur du sujet. Cela nous conduit à aborder la question des nécessaires transitions entre vos différentes parties.

Qu'est-ce qu'une transition ? Il s'agit d'une introduction partielle insérée au cœur même de votre argumentation. Car l'objectif consiste à éviter de passer du coq à l'âne. Il est nécessaire d'amener progressivement le changement de perspective, le passage d'un point de vue à un autre. Une transition doit donc rappeler le point de vue qui précède et indiquer une question critique amenant à changer d'hypothèse de travail. Cela vous conduira à rappeler une des questions majeures annoncées en introduction du devoir. Certes, c'est une répétition. Mais cela s'avère une répétition utile et indispensable.

Comment procéder ? Vous pouvez rappeler le point de vue précédent en conclusion d'une partie et annoncer les raisons d'un changement de perspective et la nouvelle hypothèse en introduisant la partie suivante. Vous pouvez également y consacrer un paragraphe distinct, nettement séparé de ce qui précède et de ce qui suit et qui remplit clairement les deux objectifs assignés à une transition. Par exemple, si nous nous en tenons à un sujet où il serait question de la nature de la liberté humaine, et si nous avons mis en cause la possibilité du libre-arbitre dans une première partie, il conviendrait de rappeler cette conclusion ainsi que l'argument qui l'accompagne et on annoncera la raison du changement de perspective : si on accorde à la conscience ce pouvoir de décision qui semble répondre à une expérience intérieure évidente, alors, même si la liberté authentique suppose un choix en toute connaissance de cause, il n'en reste pas moins vrai que ce dernier présuppose une capacité de choix qu'on appelle libre-arbitre.

Les transitions, que ce soit les petites transitions entre paragraphes ou les transitions plus étoffées entre parties garantissent donc l'unité du propos et assurent sa structuration logique. Si vous faites cela, on ne pourra pas vous reprocher de pécher dans la construction de la pensée. A ce propos, si vous désirez véritablement garantir cette unité et cette cohérence du propos, nous vous conseillons de relire votre devoir en cours de rédaction. A la limite, effectuez cette opération de relecture après la rédaction de chaque paragraphe. En effet, de même que lorsque nous commençons une phrase, certaines suites logiques s'imposent et en excluent d'autres, de même la relecture partielle de votre propos conduira aux mêmes exigences : certaines suites s'imposeront naturellement ; d'autres, pourtant prévues dans le plan initial, se verront logiquement écartées. Si vous faites cela, 4h ne vous paraîtront pas correspondre à l'éternité. Au contraire, cela vous paraîtra fort court.

7° La conclusion

La conclusion est souvent négligée par nombre de candidats. Elle se compose de quelques lignes ou bien de propos sans guère de rapport avec ce qui précède ou de généralités insipides sans compter ceux qui s'évertuent à trouver, comme on leur conseille en composition française, une question d'ouverture qui souvent souligne surtout une question qui aurait dû être traitée dans le développement et qui ne l'a pas été. Beaucoup de candidats croient enfin que la conclusion est le lieu où brutalement on fait part de son point de vue. Telles sont les erreurs communes en la matière.

La conclusion, comme dirait monsieur de La Palice, c'est ce que votre lecteur prend connaissance en dernier et c'est donc l'origine de son ultime impression sur votre prestation. En ce sens, d'un point de vue strictement utilitaire, la conclusion mérite donc qu'on s'y attarde et qu'on la soigne. Quelle est sa fonction ? La conclusion doit être un bilan de l'ensemble de l'argumentation. Il s'agit donc d'un acte intellectuel de synthèse, de rappel de l'essentiel, d'une capacité à faire le départ avec l'accessoire, qui, en tant que tel mérite attention et qui entre dans l'appréciation de votre devoir.

En conséquence, la première exigence consiste à ne pas introduire d'informations nouvelles dans la conclusion. Il s'agit simplement de rafraîchir la mémoire de votre lecteur en attirant son attention une dernière fois sur les axes principaux de votre analyse. Nous conseillons pour notre part de commencer par rappeler votre point de vue, votre conclusion personnelle à la question posée par le sujet. Cela suppose d'une part que l'on retrouve dans la conclusion les termes du sujet et que ce point de vue ait été précédemment argumenté soit tout au long du devoir soit lors d'une troisième partie comme nous l'avons déjà indiqué. Il ne s'agit donc pas d'une confession rapide, sans développement justifié comme on le trouve trop souvent. Partant de ce point de vue personnel et de son fondement, vous comparez alors avec le ou les points de vue que vous avez écartés. La conclusion est alors une synthèse intéressante de votre devoir. Une question d'ouverture est totalement inutile, voire artificielle, puisque vous étiez chargé de répondre à une question précise, qui s'inscrivait néanmoins dans le cadre de problèmes philosophiques suffisamment vastes pour ne pas appeler d'autres élargissements.

II Méthodologie de l'étude de texte

1° Les objectifs de ce sujet

L'épreuve d'examen comporte trois sujets au choix, deux sujets de dissertation et un sujet texte. A vrai dire, les exigences philosophiques requises pour le traitement de ces deux types de sujets sont les mêmes. Le sujet texte ne fait que développer en 10 ou 15 lignes une thèse philosophique qu'il convient de discuter. Chaque sujet texte pourrait se traduire ou se transposer au niveau d'un sujet de dissertation générale. Il s'agit donc, là encore, pour le candidat, de repérer les problèmes philosophiques soulevés par le texte, de dégager la thèse soutenue par l'extrait proposé et les présupposés vraisemblables qui la sous-tendent et faire connaître les objections que l'on peut adresser à cette thèse en la confrontant à d'autres thèses pour enfin faire le point en donnant notre point de vue justifié et argumenté sur la question concernée.

Interprété de cette manière le sujet texte peut apparaître au premier abord plus simple que l'épreuve de dissertation puisque le texte propose déjà un contenu et semble indiquer un canevas d'étude. Mais il s'agit là d'apparences trompeuses. Car, outre les tentations de bavarder autour du texte, autrement dit de le paraphraser, et de le commenter avec des lieux communs, le danger premier du texte est de prêter à des erreurs de lecture, à des incompréhensions qui, malheureusement pour le candidat apparaîtront nettement au travers de ses propos. Au cours d'une dissertation générale, avec un minimum d'habileté, le candidat n'évoque que les contenus culturels ou les problèmes philosophiques qu'il connaît à peu près alors qu'au cours d'une étude de texte le candidat ne choisit pas ses thèmes de débat. Bref, des trois sujets, le sujet texte est généralement et de loin le plus difficile à traiter.

Toujours est-il qu'il s'agit d'un exercice faisant appel à la réflexion critique du candidat au même titre que les sujets de dissertation générale et non une épreuve d'histoire de la philosophie où il faudrait rapporter la pensée de l'auteur, la commenter, la situer historiquement, la comparer à d'autres penseurs etc. Il est clair que le candidat n'est pas tenu de connaître l'œuvre ni le nom, ni l'époque de son auteur. Le nom de ce dernier est indiqué uniquement par courtoisie en quelque sorte ou tout simplement pour éviter le désagrément d'avoir à commenter un texte anonyme. En conséquence, toutes les considérations sur l'auteur, son œuvre, son éventuelle importance dans l'histoire des idées sont totalement hors propos et ne correspondent pas aux finalités de l'exercice.

L'étude de texte se présente de deux manières différentes selon qu'elle s'adresse à des sections générales ou technologiques. Concernant les sections générales, la consigne est lapidaire et s'énonce comme suit : « Expliquez le texte suivant ». Le texte est suivi des remarques suivantes qui confirment ou qui rappellent les objectifs à atteindre : « La connaissance de la doctrine de l'auteur n'est pas requise. Il faut et il suffit que l'explication menée rende compte, par la compréhension précise du texte, du problème dont il est question ».

Concernant les sections technologiques, le texte est suivi de quelques questions, trois ou quatre au maximum, dont l'architecture générale est la suivante : la première invite la plupart du temps le candidat à « dégager les articulations du texte ainsi que son idée centrale » ; la seconde porte sur l'explication de mots ou expressions (deux ou trois) particulièrement importantes pour la compréhension du texte ; la troisième élargit le propos et sollicite le candidat afin qu'il traite du problème philosophique soulevé par le texte en proposant d'autres thèses que celle de l'auteur.

Cependant et d'une certaine manière assez curieusement, le candidat n'a pas pour tâche de répondre successivement à ces questions mais simplement d'attirer l'attention du candidat sur quelques objectifs à atteindre au cours de l'explication suivie du texte. C'est ainsi que le texte est précédé de la consigne suivante : « Pour expliquer ce texte, vous répondrez aux questions suivantes, qui sont destinées principalement à guider votre rédaction. Elles ne sont pas indépendantes les unes des autres et demandent que le texte soit d'abord étudié dans son ensemble ».

2° Comment faciliter la compréhension du texte ?

Pour mieux saisir notre démarche, prenons appui sur un texte sujet réel. Voici le texte en question :

« Les hommes doivent nécessairement établir des lois et vivre selon des lois, sous peine de ne différer en aucun point des bêtes les plus sauvages. La raison en est qu'aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois savoir ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le sachant, pouvoir toujours et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur. La première vérité difficile à connaître est, en effet, que l'art politique véritable ne doit pas se soucier du bien particulier, mais du bien général, car le bien commun assemble, le bien particulier déchire les cités, et que bien commun et bien particulier gagnent tous les deux à ce que le premier, plutôt que le second, soit solidement assuré » Platon

Les sections générales ont donc pour consigne d'expliquer ce texte et les sections technologiques voient ce texte suivi de questions du type suivant :

- 1 Dégagez les articulations de ce texte ainsi que son idée centrale.
- 2 Expliquez : « Les hommes doivent nécessairement établir des lois et vivre selon des lois »
« L'art politique véritable ne doit pas se soucier du bien particulier, mais du bien général »
- 3 Les lois ont-elles pour finalité de servir l'intérêt général ?

Ce texte correspond à des parties du programme qui ont été traitées en cours. Afin d'en saisir le sens et la portée, je dois procéder à une lecture active, c'est-à-dire non à me contenter de le lire passivement en espérant que le texte dévoilera par lui-même toutes les ressources qu'il enferme mais en cherchant, comme s'il s'agissait d'une enquête policière, des indices, des correspondances entre telle et telle expression ou affirmation et ce que je sais par ailleurs du thème traité par le texte. En somme, une première lecture doit me permettre de dévoiler le vaste sujet évoqué par le texte (parle-t-il de morale, de politique, d'art, de la liberté, du langage etc. ?) et dès cette première lecture et au fur et à mesure de cette dernière, j'encadre les mots de liaison logique qui m'aideront à en dévoiler la structure et je souligne mots et expressions qui me paraissent importants pour mettre en évidence le raisonnement de l'auteur. Bref je ne laisse surtout pas ce texte vierge.

De plus, il convient d'avoir présent à l'esprit que les textes d'examen sont découpés de telle sorte que, dans la majeure partie des cas, la première phrase indique le thème général du texte voire parfois la thèse de l'auteur. Il convient donc d'accorder à cette première phrase une particulière attention.

En second lieu, sur le brouillon, je procède à une schématisation de ce texte, opération consistant à éliminer toutes les formes de rhétorique indispensables pour que le texte soit correctement rédigé mais non nécessaires afin de dégager les idées clefs. Par exemple, concernant le texte proposé, voici comment il est possible de le schématiser :

Les hommes doivent instituer des lois

Car aucun ne connaît son bien

Et lorsqu'il le sait :

ne peut pas

ou le meilleur

ne veut pas

Car difficulté = C'est le bien général et non le bien particulier qui doit être visé

Art politique ne vise pas bien particulier
mais le bien général

Lorsque cette schématisation est réalisée, les articulations du texte ainsi que les idées clefs successives apparaissent nettement.

En troisième lieu, je note sur ma préparation et ce, brièvement, tous les éléments de connaissance extérieurs au texte et portant sur la politique ou sur les chapitres relatifs à l'anthropologie (c'est-à-dire évoquant les caractéristiques de l'homme) susceptibles de pouvoir éclairer, compléter, contester la pensée de l'auteur. Lorsque ce travail préparatoire est terminé (au moins 30'), on peut dégager la problématique du texte, objet de l'introduction.

3° L'introduction

Comme pour les sujets de dissertation, l'introduction a pour fonction de dégager la problématique du sujet. Cependant, elle prendra une forme particulière afin de parvenir à ce but dans la mesure où nous devons tenir compte du texte. A ce titre, l'introduction d'une étude de texte comportera trois éléments : l'énoncé du thème du texte ; la thèse de l'auteur à propos du thème abordé ; l'énoncé des enjeux philosophiques soulevés par cette thèse.

Le thème du texte renvoie au sujet abordé par ce dernier. Il est nécessaire de ne pas s'en tenir à une formulation trop large. Par exemple concernant le texte type, nous ne nous contenterons pas de proposer comme thème « la politique » ou même « les lois ». Car il y aurait des quantités de textes qui pourraient se voir attribuer un thème semblable. Nous précisons qu'il s'agit « de la fonction des lois », de leur finalité idéale.

La thèse de l'auteur par rapport à ce thème précis doit ensuite être énoncée. La schématisation du texte nous aide à en trouver la teneur qui parfois exige du candidat une formule de synthèse. Cependant, assez souvent, nous pouvons extraire du texte une citation reflétant fidèlement cette thèse. Ici, nous pouvons énoncer cette thèse de la manière suivante : Les hommes ont besoin des lois pour vivre en société et ces dernières doivent être au service de l'intérêt général. Il s'agit donc d'une formulation synthétique, c'est-à-dire tenant compte de l'ensemble du texte et non d'un seul de ses aspects, fut-il important.

La thèse de l'auteur défend un point de vue. La démarche philosophique exige toujours qu'il y ait un débat. Il convient donc de proposer au moins un autre point de vue, c'est-à-dire une question critique par rapport à cette thèse ou bien des compléments à cette dernière. Par exemple, on pourrait, à titre de critique se demander si les lois n'ont pas, par nécessité, pour fonction de servir les intérêts de la classe dominante comme le soutient Marx ; comme compléments à la thèse de l'auteur il est possible de réfléchir sur les moyens de parvenir à servir l'intérêt général, en s'appuyant sur les thèses de Rousseau évoquant les conditions pour qu'une loi soit raisonnable ou bien sur les théories de Montesquieu lorsque ce dernier analyse la nécessité de créer des institutions vertueuses afin de surmonter les faiblesses des hommes face à l'usage qu'ils font du pouvoir. L'ensemble de ces considérations constitue les enjeux du texte.

Ainsi l'introduction du texte proposé pourrait se présenter de cette façon : « Platon, dans cet extrait, se prononce sur la fonction des lois. Il estime que les hommes ont besoin de lois pour vivre en société, ces dernières se devant d'être au service de l'intérêt général. Pourtant, nous avons toutes les raisons de penser qu'il n'en va pas toujours ainsi. A cet égard, il est légitime de s'interroger sur la pertinence du point de vue de Marx selon lequel les lois sont par essence au service de la classe dominante. Mais même si on admet les analyses de l'auteur, ce dernier n'indique pas les voies par lesquelles on peut parvenir à servir l'intérêt général. Il nous faudra donc examiner comment un pouvoir aux mains d'hommes imparfaits peut parvenir à ce but ».

4° Quel plan choisir pour une étude de texte ?

Schématiquement, deux plans sont possibles. Soit un plan en deux parties, la première partie étant consacrée à une explication du texte, la deuxième à un commentaire, autrement dit à des solutions critiques par rapport à ce que propose le texte. Soit un plan qui épouse le plan

du texte, ou tout au moins qui le suit pas à pas et qui l'explique tout en le comparant à d'autres points de vue possibles.

Souvent, les candidats ont l'impression que le premier plan est le plus simple. C'est une erreur d'appréciation. Ce type de plan conduit fréquemment à deux errements. L'explication est souvent proche d'une pure et simple paraphrase, c'est-à-dire d'un propos qui reprend les termes du texte avec des mots différents mais bien peu éclairants et une seconde partie où le candidat développe un ou deux points de vue sur la question concernée comme si l'exercice était une dissertation générale, en oubliant le texte. Certes, ces deux errements ne sont pas des fatalités. Il est possible de mener une explication qui soit réelle et un commentaire où le candidat compare en permanence les points de vue critiques et celui développé par le texte.

Mais à vrai dire, le second plan correspond mieux à l'esprit de l'épreuve. Il ne s'agit pas de diviser le texte en parties ou en nombre de lignes à peu près égales. Un texte d'examen contient à peu près 10 à 15 lignes. Par la force des choses, il ne propose que de deux ou trois moments au maximum. Il s'agit d'une argumentation courte, parfois volontairement un peu générale, et parler de parties est excessif. Mais l'argumentation proposée comporte plusieurs éléments qu'il s'agit d'analyser successivement. Car un texte philosophique présente l'avantage suivant : son ordre chronologique coïncide presque toujours avec son ordre logique.

Dès lors, ce qui importe c'est la densité nécessaire d'informations ou de commentaires qu'appelle tel ou tel passage, qu'il ne comporte que quelques mots, une ou deux lignes, ou qu'il soit un peu plus long. L'avantage de cette démarche consiste à amener le candidat à expliquer le texte en le commentant simultanément, c'est-à-dire en le comparant à d'autres types d'analyse. Outre qu'une telle démarche permet d'éviter le piège de la paraphrase – nous reviendrons sur ce point-, elle conduit à ne pas enfermer le texte sur lui-même et à centrer l'analyse sur les enjeux du texte, autrement dit sur les problèmes philosophiques qu'il soulève.

Pour déterminer le nombre de parties du devoir, il convient de s'appuyer sur deux éléments : en premier lieu, la schématisation du texte qui en dévoile les articulations et donc la structure logique ; en second lieu, sur le volume d'information que ces différentes articulations suggèrent. En fonction de cela, nous opèrerons éventuellement les regroupements nécessaires afin d'équilibrer nos différentes parties, en prenant soin de trouver pour chacune d'elles un fil directeur qui assurera l'unité du propos.

Quel que soit le plan retenu, il s'avère souhaitable de donner son sentiment sur le débat en cours. Certes, l'idéal consisterait à le faire connaître en cours d'explication, au fur et à mesure qu'on éclaire les enjeux du texte. Cependant, si le candidat reste assez neutre dans son exposé, il peut et il doit réserver une petite partie où, comme dans le cas d'une dissertation générale, il fasse le point et tranche en donnant ses raisons.

5° Comment expliquer le texte ?

La paraphrase consiste à redire – au mieux assez fidèlement- le texte avec d'autres mots que ceux de ce dernier mais sans en éclairer le sens ou en montrer l'intérêt. Bref, le candidat qui tombe dans ce piège habituel raconte le texte, il ne l'explique pas et ne le commente pas non plus. Souvent, les candidats ne comprennent pas comment il est possible de sortir de ce défaut. Car il leur est demandé de parler du texte, de dégager la structure du raisonnement et

en conséquence ce reproche leur semble infondé au regard de la consigne qui leur est donnée ou bien la tâche qui leur incombe leur semble incompréhensible.

Avant d'analyser comment il est possible d'éviter cet écueil, remarquons que plus rarement, certains candidats choisissent l'étude de texte et paradoxalement ne parlent pas de celui-ci ou plus précisément entament une dissertation générale à propos du thème du texte. A certains égards, ce défaut est encore plus grave que le précédent et se trouve la plupart du temps assez lourdement sanctionné.

Car il est indispensable que le texte soit suivi pas à pas et que le candidat commence tout naturellement son développement par évoquer le texte ou tout au moins son premier moment, qu'il en signale l'objectif et qu'il l'accompagne cette affirmation d'une indispensable citation qui s'avère en quelque sorte la preuve « expérimentale » de ce qui est avancé. En effet, une des premières exigences de l'étude de texte, c'est que le lecteur devrait pouvoir, en rassemblant les citations, reconstituer le texte dans ses grandes lignes. Cette remarque souligne que citer le texte ne constitue pas un acte de paraphrase.

En effet, qu'attend-on d'une explication de texte ? L'examineur veut contrôler que le candidat a repéré en quoi les quelques lignes proposées soulèvent un problème philosophique, en quoi l'argumentation développée appelle un questionnement critique et éventuellement, si le candidat fait preuve de personnalité, en indiquant quelles sont, pour sa part, ses propres conclusions et pourquoi. Nous retrouvons donc les mêmes exigences que lors du traitement d'un sujet général, à ceci près qu'on est tenu de tenir compte des propos de l'auteur, autrement dit que l'un des éléments du débat n'est pas choisi par nous mais imposé par le contenu du texte.

Comment alors procéder ? En tout premier lieu, il convient toujours de débuter son propos en évoquant le texte et non par des considérations générales sur son thème. Il s'agit d'indiquer, en fonction du découpage retenu, quelle est la première idée défendue par le texte. Cet énoncé est suivi d'une citation attestant la fiabilité de notre affirmation. Remarquons à cet égard que les citations doivent être intégrées dans des phrases naturelles et non ajoutées au propos de manière artificielle, avec le discours haché que cela entraîne, les discordances de temps qui s'ensuivent souvent. S'il convient de modifier mode et temps de la citation afin de respecter l'unité et l'harmonie du propos d'ensemble, on prend la précaution de l'indiquer au lecteur en mettant entre crochets les éléments modifiés. Il est possible également de couper une citation et là encore cela est précisé par des points de suspension. Ajoutons enfin que toute citation ou même tous les mots et expressions utilisés dans le texte doivent être mis entre guillemets.

Si nous avons la possibilité ou l'occasion de citer un auteur extérieur au texte et de préciser l'œuvre d'où cette citation se voit extraite, inutile de souligner le nom de l'œuvre. Cette démarche, quoique bien intentionnée, reste quelque peu scolaire et à ce titre ne s'impose pas. N'oublions pas que l'année de terminale aboutit au baccalauréat qui est le premier diplôme universitaire.

Toujours est-il que l'idée qui est ainsi exposée exprime peut-être le point de vue soutenu dans le texte ou bien au contraire un point de vue différent de ce dernier. Il convient de bien lire le texte pour ne pas commettre de confusion à cet égard, confusion pourvoyeuse de contresens, et il faut donc le préciser. Remarquons que de manière peut-être trop puriste, il vaut mieux évoquer le point de vue soutenu dans le texte plutôt que celui de l'auteur. Car,

excepté si nous connaissons l'auteur, si le propos correspond à ce que nous avons vu en cours, chacun comprendra qu'un extrait de 15 lignes ne permet pas de prendre connaissance de la pensée d'un auteur. Si on ne le connaît pas ou peu, autant éviter ce genre de maladresses en lui attribuant une pensée qui lui serait étrangère.

L'idée du texte ainsi exposée et étayée par une citation devra donc être expliquée. C'est à cette occasion que nous pouvons l'éclairer en la comparant voire en l'opposant à une ou des conceptions différentes. Par exemple, si nous rappelons que Platon affirme que les lois ont pour vocation de servir l'intérêt général, nous pouvons ajouter que cette position prend le contre-pied de celle de Calliclès puisque ce dernier soutient que les lois ont pour seule fonction de limiter artificiellement les capacités des meilleurs ou de Marx qui prétend que les lois sont toujours au service de la classe sociale dominante. Comme nous le voyons, nous sommes bien loin de la paraphrase. En revanche il faut savoir doser ces commentaires extérieurs au texte et ne pas se lancer dans des développements trop importants qui vaudraient pour eux-mêmes, nous faisant perdre le fil avec le texte et qu'on a coutume de désigner par le terme de digression. Il faut donc avoir le sens de l'équilibre en se contentant du strict nécessaire pour la mise en évidence de l'intérêt philosophique du passage concerné.

Mais cela ne suffit pas. Les affirmations de Platon, celles en contrepoint de Calliclès ou de Marx, ne sont jamais que des opinions dès lors qu'elles ne sont pas accompagnées de leurs justifications ou de leurs fondements. Or, ces opinions, fussent-elles celles de penseurs prestigieux restent des opinions qui ne valent pas davantage que les nôtres si par ailleurs nous en avons sur le sujet débattu. Elles ont seulement un intérêt historique et ne prennent une consistance véritablement philosophique qu'à partir du moment où nous en dégageons les présupposés c'est-à-dire les raisons qui justifient ou fondent ces opinions. Car, comme le dirait Platon, seuls ces fondements font passer ces affirmations du statut de simples opinions à celle de savoir philosophique.

Par exemple, il conviendra de rappeler que cette fonction dévolue aux lois de servir l'intérêt général vient de la conviction que l'homme, par nature, est un être qui possède la raison et que cette dernière a vocation à « tenir le gouvernail », à fixer le bien de l'homme et que ce bien est inséparable de celui de la Cité puisque l'homme n'est homme qu'au contact des hommes, au sein d'une société. Si Calliclès conteste cette thèse c'est dans la mesure où il se fait une autre conception de l'homme, où il considère à vrai dire qu'il n'y a pas une essence d'homme en général mais seulement des individus et que ceux-ci ne se définissent pas par la raison mais par des compétences diverses, ces dernières devant pouvoir s'épanouir aussi loin qu'elles en sont capables sans s'embarasser d'exigences morales ; ou bien, comme Marx, que les lois ne font que légitimer par la force des choses la loi d'airain d'un système économique mauvais, dominé par la concurrence.

A l'occasion de l'exposé des idées du texte, de leurs présupposés ou fondements, il nous faudra éclairer le sens des termes utilisés dès lors que ces derniers sont le pivot de l'argumentation et ne sont pas nécessairement dépourvus d'ambiguïtés aux yeux du lecteur. C'est ainsi que dans le cas de figure qui nous occupe il faudra rappeler ce qu'est une loi, à savoir l'expression d'exigences collectives, de finalités de la société en tant que société, ces lois étant créées par ce qu'on appelle un Etat, à savoir un ensemble d'institutions spécialisées ayant cette fonction. De même faudra-t-il préciser le contenu de l'idée d'intérêt général.

Appeler l'attention du lecteur sur la teneur du premier moment du texte, ce n'est pas de la paraphrase puisque l'auteur ne nous dit pas « voici quelle est ma première idée », ajoutant à

son texte des indications sur sa structuration. Rappeler les fondements ou les présupposés vraisemblables des affirmations de l'auteur au sein de ce texte n'est évidemment pas non plus de la paraphrase et encore moins l'analyse des mots-clés. A tout cela on peut y adjoindre une illustration. Car nous savons combien un exemple permet d'éclairer une idée abstraite ou trop théorique. Or, n'oublions pas que nous avons pour mission d'aider le lecteur à comprendre le sens et la portée du texte.

C'est ainsi que nous pourrions donner un exemple d'intérêt général. Si possible, nous choisirions un exemple significatif, c'est-à-dire pas trop anecdotique ou insignifiant. Le rôle que peut jouer l'impôt, si spontanément impopulaire, alors que s'il est juste, permet de servir équitablement les intérêts de tous les citoyens en facilitant l'accès à des droits fondamentaux comme l'éducation ou la santé, est un exemple de ce type. A cette occasion, nous ne nous contenterons pas d'énoncer l'exemple en question, mais nous expliquerons succinctement en quoi il illustre effectivement l'idée concernée.

Lorsque le premier moment ou la première idée du texte se verra ainsi expliquée, il nous faudra examiner le second moment. Ce passage d'une première à une seconde idée est délicat et demande que soit respecté un certain nombre de précautions. En premier lieu c'est l'occasion pour nous de mettre en évidence l'articulation logique et donc par là même l'unité du texte. Pour cela, il nous faudra composer une transition en bonne et due forme et ne pas se contenter d'un mot de liaison sec et purement énumératif du type « et, et puis, ensuite etc. ». Cette transition respectera les règles indiquées concernant la dissertation générale et se composera soit d'un paragraphe autonome rappelant ce qui précède et annonçant logiquement ce qui suit ou bien on se contentera de conclure les analyses du premier moment du texte et d'introduire le second moment, étant entendu qu'il faudra rester vigilant quant à la rectitude logique des mots de liaison choisis.

Nous poursuivrons ainsi l'explication du texte en examinant les moments successifs de l'argumentation étant entendu que ces derniers, dans le cadre d'un texte d'une dizaine de lignes ne peuvent pas être trop nombreux, se réduisant la plupart du temps à deux ou trois moments. Face à ce texte, il nous est loisible de faire connaître notre sentiment par rapport à la position du texte ou de l'auteur sur le problème philosophique concerné. Ce point de vue argumenté, c'est-à-dire ne se réduisant pas à une courte confession mais accompagné de nos raisons, autrement dit des fondements de notre position, peut tout naturellement s'effectuer lors de l'explication, à l'occasion de la confrontation que nous menons entre les thèses du texte et celles que nous lui avons opposées. Il est possible également, si nous ressentons la nécessité de mener en la matière une argumentation plus étoffée, d'y consacrer une dernière partie, à condition de ne pas oublier le texte, d'y revenir toujours et par des citations bien choisies de mettre en évidence les relations de conformité ou d'opposition avec la thèse du texte.

Il nous restera alors à conclure. La conclusion d'une étude de texte obéit aux mêmes exigences que pour la dissertation générale à ceci près que notre positionnement personnel, point de départ de cette conclusion sera comparé essentiellement à la thèse du texte, les analyses proposées en contrepoint de cette dernière étant rappelées soit au service de notre critique personnelle, soit comme arguments à écarter, et pourquoi, si nous approuvons les analyses du texte.

III L'épreuve d'oral de rattrapage

Dans le cadre de l'organisation actuelle du baccalauréat, vous savez sans doute que si vous n'avez pas obtenu le nombre de points nécessaire à l'issue des épreuves écrites et des épreuves orales obligatoires, et si vous obtenez une moyenne générale se situant entre 08 et 10, vous êtes admis à un second groupe d'épreuves. Vous devez alors choisir deux disciplines parmi celles qui sont obligatoires, hormis les épreuves anticipées de première d'une part et l'éducation physique d'autre part, objet d'un contrôle continu en cours d'année, ainsi que les disciplines qui ont fait l'objet d'un oral obligatoire.

A l'issue de la passation orale de ces deux épreuves, la note d'oral se substitue à la note de votre écrit si la seconde est meilleure que la première. Si vous aviez 06 à l'écrit de philosophie et si vous choisissiez notamment cette discipline à l'oral et que vous obtenez 12 à l'oral, vous rattrapez 6 points multipliés par le coefficient affecté à cette discipline dans votre section, soit par exemple 6x 7, soit 42 points en terminale littéraire.

Chacun comprendra aisément que le choix de vos disciplines d'oral est important stratégiquement parlant en vue de rattraper vos points de retard. Il est préférable en principe de choisir les disciplines où vous avez obtenu le moins de points, à condition que vous ayez un minimum de compétences concernant ces dernières. En principe, vos professeurs seront là pour vous conseiller au moment des résultats du premier groupe d'épreuves.

Concernant la philosophie, il est indéniable que l'épreuve orale s'avère nettement plus abordable que l'épreuve écrite et ce pour trois raisons majeures : en premier lieu, il n'y a plus l'obstacle de l'écrit pour ceux qui ont des difficultés à s'exprimer par écrit ou à organiser leur pensée ; en second lieu, le programme d'oral est très restreint puisqu'il porte uniquement sur une œuvre ou l'extrait d'une œuvre dans les sections ES et S, sur deux œuvres ou deux extraits significatifs en section L, sur une œuvre dans les sections technologiques ou bien sur 5 à 8 petits textes portant sur le programme général ; ce n'est que si vous manifestez une incompétence patente par rapport au texte proposé ou bien si votre liste de textes n'est pas conforme au programme, que votre examinateur peut élargir l'interrogation à l'ensemble du programme d'écrit ou bien vous proposer un passage sur une œuvre non étudiée pendant l'année ; en troisième lieu, si votre exposé dérive vers un hors sujet, l'examinateur a la possibilité, par ses questions, de vous remettre dans le droit chemin.

Lors de votre épreuve orale, l'examinateur choisira un passage dans une des œuvres étudiées de 15 à 20 lignes ou bien un des passages sélectionnés par votre professeur si ce dernier en a explicitement déterminé les contours. Votre préparation durera 20 et le temps de passation également.

Lors de votre préparation, un certain nombre de précautions doivent être prises afin que votre prestation orale soit de qualité au moins sur le plan de la forme. En premier lieu, il ne faut surtout pas rédiger entièrement le contenu de votre intervention, ce qui vous amènerait à lire votre propos, sans véritablement vous adresser avec naturel à votre examinateur. En second lieu, il convient d'aérer au maximum le schéma de cette intervention dont nous allons préciser le contenu, afin que des questions de votre examinateur ne vous perturbent pas, le caractère trop dense de l'exposé, l'émotion liée à l'enjeu, ne vous permettant plus de retrouver au sein de votre préparation trop touffue la réponse à la question posée alors même que vous savez l'avoir inscrite. Il faut faire en sorte de pouvoir retrouver d'un seul coup d'œil les informations réclamées ou bien de contrôler le bon déroulement du plan prévu.

Comment organiser le plan de son intervention ? Tout d'abord, excepté si l'examineur vous y invite d'entrée, proposez à ce dernier la lecture du passage concerné, si tout au moins vous oralisez bien un texte, si, par votre lecture, vous vous sentez capable de bien mettre en évidence les passages importants, la structure logique de ce texte, montrant ainsi que vous avez saisi le sens voire l'intérêt du texte en question.

Pour notre part, nous vous recommandons de suivre le plan d'exposé suivant : de manière succincte mais précise vous rappelez le thème général de l'œuvre puis de la partie de cette œuvre d'où le texte se voit extrait en situant au sein de cette œuvre le passage qui vous a été demandé d'expliquer ; ensuite vous indiquez le thème et la thèse, c'est-à-dire l'idée clef du passage à expliquer en vous appuyant sur une ou plusieurs citations que vous aurez pris la précaution de souligner lors de votre préparation ; en troisième lieu, vous indiquez la structure du raisonnement poursuivi par l'auteur lors de ce passage en procédant, si vous le pouvez comme à l'écrit, c'est-à-dire en comparant avec d'autres thèses et en explicitant les présupposés vraisemblables de l'auteur tout en accompagnant votre propos des citations qui valident ce dernier ; enfin, vous concluez en annonçant le rôle que joue ce passage dans l'économie générale de l'œuvre, autrement dit et ce, de manière succincte, les développements ultérieurs que ce passage annonce.

QUELQUES REPERES CONCERNANT LA NOTATION

Les suspensions et les préjugés à propos de la notation en philosophie sont légion et ont la vie dure. La notation y serait arbitraire, la réussite une affaire de chance, notamment l'accord entre les « opinions » affichées par le candidat et celles présumées de l'examineur, et ce, parce qu'il n'y aurait aucun critère objectif, laissant la voie libre à la subjectivité la plus débridée.

Nous allons tenter, à nouveau, de réfuter ces idées reçues tout en étant persuadé que nos arguments ne recevront au mieux qu'un accueil poli, accordant à son auteur le bénéfice de l'honnêteté intellectuelle, au pire de la naïveté, sous-entendant qu'hélas ces considérations ne concernent qu'une minorité insignifiante de correcteurs et que l'arbitraire sévit dans la majorité des cas.

Remarquons tout d'abord que le procès fait à la philosophie en matière de notation pourrait s'appliquer tout aussi bien aux mathématiques réputées pourtant dans l'opinion publique comme échappant à toute critique de ce genre puisque selon la formule bien connue « quand c'est juste, c'est juste », cela ne prête à aucune contestation possible. Or, là encore, il s'agit d'un préjugé tenace et erroné. Trois éléments d'appréciation entrent en ligne de compte en mathématiques : le résultat ; la démarche y parvenant ; la rectitude du langage mathématique. En fonction de l'importance respective accordée à ces trois critères, les écarts de notation s'avèrent sensibles. Mais les préjugés ont la tenace et l'opinion publique s'obstine à l'ignorer et continue à juger sur des convictions assises seulement sur l'apparent bon sens et non sur les faits.

Car les faits, en philosophie, démentent dans l'immense majorité des cas les préjugés qui l'accablent. L'auteur de ces lignes a assisté par obligation professionnelle et ce pendant plusieurs décennies à des réunions dites d'entente – afin de déterminer les interprétations recevables ou irrecevables des sujets proposés au baccalauréat - et à des réunions dites d'harmonisation – ayant pour objectif de comparer les moyennes et le mode d'appréciation des différents correcteurs. Il est vrai qu'il ressort de ces échanges qu'il y a effectivement des écarts parfois sensibles de notation. Mais pas pour les raisons que l'on croit. Car, la plupart du temps, la hiérarchie des copies ne prête guère à discussion entre les professionnels de la philosophie. En revanche, l'échelle de notation utilisée est très variable. Certains se contentent d'utiliser une échelle assez restreinte, entre 6-7 et 14, conformément à une tradition universitaire tenace dans les matières littéraires. D'autres, de plus en plus nombreux, et conformément d'ailleurs aux instructions officielles, utilisent toute l'échelle de notation, à savoir de 0 ou 1 à 20. Chacun comprendra que les écarts de notation sont déjà inscrits dans ces pratiques différentes et les raisons avancées par l'opinion publique n'y ont pas leur place.

Certes, il y a des cas de figure, très marginiaux, qui suscitent des jugements tranchés et très opposés. Ce sont d'ailleurs ces cas que parfois les médias se plaisent à mettre en exergue lorsqu'ils en ont vent. Mais il s'agit là de copies très originales qui peuvent entraîner soit le coup de cœur, un hommage en quelque sorte à des chemins non balisés, ou bien un rejet sans concession, fondé sur le refus de tout ce qui s'éloigne de la rigueur universitaire. J'ai coutume

de dire qu'il est possible de jouer au loto et de gagner le gros lot. Mais les chances sont infimes. Les cas que nous évoquons sont du même type. Doit-on s'y attarder ?

Mais quelles sont les instructions de l'inspection de philosophie en la matière ? Nous voudrions ici rappeler quelques extraits de ces instructions quant aux modalités de notation ou de hiérarchisation des copies : « *Pour opérer ce classement et faciliter la future répartition des notes sur une échelle ouverte, on peut suggérer aux correcteurs de procéder à un classement à l'intérieur de quatre groupes : les prestations tout à fait médiocres, les copies insuffisantes, celles qui sont satisfaisantes et les bonnes ou très bonnes réalisations, en définissant pour chaque classe une échelle de notation : par exemple 0-4 pour la première, 6-9 pour la deuxième, 11-14 pour la troisième et 16-20 pour la quatrième. On remarquera l'absence de 5, 10, 15 : ces « trous » doivent permettre d'une part de faire bouger les copies sans avoir l'impression de se déjuger (les copies « supérieures » viendront prendre une place inoccupée, les autres augmentant d'un point à l'intérieur d'une même catégorie), d'autre part, cela élimine les notes « refuges », celles où l'on ne tranche pas (exemple : 10 qui simplement « annule » la discipline pour le candidat) ; or, noter c'est juger et décider résolument.*

L'intérêt possible de procéder d'abord à un classement en quelques lots, c'est de faire que la note particulière de la copie n'est pas l'objet premier du jugement : elle est comme un effet « mécanique » du classement. Si telle copie est inférieure à celle-ci, c'est un point de moins ; si telle autre lui est supérieure, c'est un point de plus, etc. Cela doit supprimer tout tabou de notation et toute réserve sur les valeurs symboliques de telle ou telle note. Il faut que nous corrigions la philosophie comme nos collègues de mathématiques corrigent leur discipline : un élève bon doit avoir une bonne note, un élève excellent une excellente note, un élève médiocre une note médiocre. C'est cette répartition relative qui permettra de résoudre le faux problème de la moyenne, insoluble quand il est posé seul et pour lui-même. »

Ce mode de notation a donc l'avantage de conduire à l'utilisation de toute l'échelle des notes. Un inspecteur disait plaisamment, mais avec raison, que pour certains collègues la note 20 était réservée à Dieu ; 19 à Platon ; 18 à la meilleure prestation du professeur concerné ; 17 à la meilleure note du meilleur élève que ce professeur a pu connaître dans sa carrière. Tous les ans au baccalauréat, l'épreuve de philosophie peut s'enorgueillir de quelques notes 20. Une telle appréciation en scandalise plus d'un, qui considère que la perfection n'existe pas et que cette note est totalement indue. Ceux qui s'esclaffent ainsi oublient que les lycéens ne sont que des candidats au baccalauréat et non à l'agrégation de philosophie et qu'à ce titre certains d'entre eux remplissent toutes les exigences que l'on peut attendre raisonnablement de candidats ayant reçu une initiation à la philosophie depuis seulement un an. Si le sujet est compris, si la démarche philosophique se voit respectée, si la culture philosophique s'avère consistante, riche, adaptée, si l'expression française tant sur le plan syntaxique qu'orthographique voire stylistique est irréprochable, que réclamer de plus ?

Mais il nous faut maintenant préciser quelque peu les critères qui conduisent à ce classement proposé. Les remarques ci-dessus consignées en délimitent les grands axes. C'est le cas notamment à propos de la démarche philosophique : la copie comporte-t-elle ou non les éléments d'un débat ? Autrement dit, le candidat a-t-il pris la précaution d'exposer de manière objective au moins deux manières de répondre à la question posée ? A-t-il dégagé les présupposés des points de vue exposés ? A-t-il prolongé cet exposé d'une confrontation afin de bien mettre en évidence les enjeux ? A-t-il fait preuve de personnalité en s'engageant et en indiquant ses raisons ? Son propos est-il clair et accompagné des nécessaires illustrations ? Tous les termes clés ont-ils fait l'objet d'une analyse ? L'unité du discours et-elle préservée

grâce à des transitions précises ? Les connaissances culturelles sont-elles maîtrisées, riches, adaptées et donc mises en relation avec le sujet proposé ? L'introduction pose-t-elle bien les enjeux du sujet ? La conclusion rappelle-t-elle l'essentiel tout en restant concise ? L'expression écrite est-elle soignée ?

A partir de ces considérations, nous proposons pour notre part une grille d'évaluation qui tient compte des différents critères dont nous avons fait état tout en reconnaissant que son application stricte en terminale est sans doute trop rigoureuse et convient davantage à des classes où les exigences sont plus élevées, à savoir les classes préparatoires aux grandes écoles.

Cette grille comporte quatre rubriques (construction de la pensée ; qualités du développement ; connaissances culturelles ; qualité de l'expression écrite), chacune évaluée sur 5 points, le tout étant affecté d'un coefficient en fonction de la compréhension du sujet (très bonne ; assez bonne ; insuffisante ou très inégale ; hors sujet).

L'évaluation de la construction de la pensée porte sur l'introduction (comporte-t-elle le rappel des termes du sujet ou si c'est un texte de son thème et de la thèse défendue ? Présente-t-elle les enjeux du sujet ?) ; le développement comporte-t-il un débat et une confrontation ? Un engagement ? Le candidat a-t-il le souci de rapporter son propos à un fil directeur, manifestant ainsi son souci de traiter du sujet tel qu'il l'a compris et assurant l'unité du propos ? A-t-il ménagé des transitions entre parties ? Chaque partie comporte-t-elle des paragraphes distincts reliés logiquement entre eux ? La conclusion s'efforce-t-elle de faire le point avec un esprit de synthèse ?

Les critères des qualités du développement ou d'explicitation de la pensée sont les suivants : les termes clés de l'argumentation sont-ils analysés avec précision ; les présupposés des points de vue exposés sont-ils dégagés ? Le propos est-il illustré et ce de manière significative et non purement anecdotique ?

En troisième lieu les connaissances culturelles sont-elles étendues, bien maîtrisées, en cohérence avec le fil directeur présenté par le candidat ?

En quatrième lieu, l'expression française est-elle de qualité sur le plan syntaxique, sur le plan de la ponctuation, sur le plan orthographique, sur le plan de la clarté du propos, de la richesse et du caractère adapté du vocabulaire utilisé ?

Le total des points ainsi obtenus sur 20 se voit multiplié par un coefficient 1 pour une très bonne compréhension du sujet ; par 4/5 pour une assez bonne compréhension ; par 3/5 pour une compréhension insuffisante ; par 2/5 pour un hors sujet. On aboutit alors à une note qui prend en compte des critères précis et à vrai dire exigeants, et où la subjectivité n'a guère de place.

EXEMPLES DE SUJETS THEME PAR THEME

Les sujets proposés ne sont que des exemples permettant d'illustrer les thèmes abordés. Nous ne prétendons pas dans ce cadre constituer des annales ou remplir leur fonction. Concernant les textes, certains d'entre eux seront suivis de questions lorsque nous estimerons qu'ils sont adaptés au programme des sections technologiques. De plus, la plupart des sujets font appel à des connaissances abordées dans plusieurs chapitres. Dans ce cas, nous préciserons les chapitres ou les thèmes mobilisés.

Qu'est-ce que la philosophie ?

Le doute philosophique peut-il mettre en cause la valeur de la raison elle-même ?

(Philosophie ; l'homme face à son destin)

Peut-on penser sans préjugés ? (Philosophie ; appel aux conceptions communes dans pratiquement tous les chapitres)

A quoi sert la philosophie ? (idem)

La philosophie nous détache-t-elle du monde ?

La philosophie recherche-t-elle la vérité ou le sens ? (Philosophie ; l'homme face à son destin)

Il paraît particulièrement nécessaire de faire de nouveau de la philosophie une affaire sérieuse. Pour toutes les sciences, les arts, les talents, les techniques, prévaut la conviction qu'on ne les possède pas sans se donner la peine et sans faire l'effort de les apprendre et de les pratiquer. Si quiconque ayant des yeux et des doigts, à qui on fournit du cuir et un instrument, n'est pas pour cela en mesure de faire des souliers, de nos jours domine le préjugé selon lequel chacun sait simultanément philosopher et apprécier la philosophie puisqu'il possède l'unité de mesure nécessaire dans sa raison naturelle – comme si chacun ne possédait pas aussi dans son pied la mesure d'un soulier (...)

Puisque le sens commun fait appel au sentiment, son oracle intérieur, il rompt tout contact avec ce qui n'est pas de son avis, (...), il foule aux pieds la racine de l'humanité, car la nature de l'humanité c'est de tendre à l'accord mutuel, son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences. Ce qui est antihumain, ce qui est seulement animal, c'est de s'enfermer dans le sentiment et de ne pouvoir se communiquer que par le sentiment.

Hegel

(Philosophie ; nature/culture ; l'homme face à son destin)

Le philosophe ignore les lois qui régissent la cité ; il ignore la manière dont il faut parler aux autres dans les affaires privées et publiques ; il ne sait rien des plaisirs ni des passions, et, pour tout dire d'un mot, sa connaissance de l'homme est nulle. Aussi, quand il se trouve mêlé à quelque affaire publique ou privée, il fait rire de lui...

Mais le mieux, suivant moi, est de n'être étranger ni aux uns ni aux autres. La philosophie est bonne à connaître dans la mesure où elle sert à l'éducation, et il n'y a pas de honte, quand on est jeune, à philosopher. Mais l'homme mûr qui continue à philosopher fait une chose ridicule, Socrate¹, et pour ma part j'éprouve à l'égard de ce genre là le même sentiment qu'à l'égard d'un homme fait qui bégaie et qui joue comme un enfant. Quand je vois un enfant qui bégaie et qui joue, c'est de son âge, j'en suis ravi, je trouve cela charmant, tout à fait convenable à l'enfance d'un homme libre ; tandis que si j'entends un bambin s'exprimer avec netteté, cela me chagrine, cela blesse mon oreille et me paraît avoir quelque chose de servile. Un homme fait qui bégaie et qui joue est ridicule ; ce n'est pas un homme, on a envie de le fouetter. C'est précisément ce que j'éprouve à l'égard des philosophes.

Platon

1 Il s'agit ici d'un propos de Calliclès qui s'adresse à Socrate, porte-parole de Platon.

J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares... Et outre cela que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre ; mais ce dernier est encore meilleur que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire. Or c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ; et le plaisir de voir toutes choses que notre vie découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie ; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les bêtes brutes, qui n'ont que leur corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir ; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture ; et je m'assure aussi qu'il y en a plusieurs qui n'y manqueraient pas, s'ils avaient espérance d'y réussir, et qu'ils sussent combien ils en sont capables.

Descartes

La valeur de la philosophie doit en réalité surtout résider dans son caractère incertain même. Celui qui n'a aucune teinture de philosophie traverse l'existence, prisonnier de préjugés du sens commun, des croyances habituelles à son temps ou à son pays et de convictions qui ont grandi en lui sans la coopération ni le consentement de la raison.

Pour un tel individu, le monde tend à devenir défini, fini, évident ; les objets ordinaires ne font pas naître de questions et les possibilités peu familières sont rejetées avec mépris. Dès que nous commençons à penser conformément à la philosophie, au contraire, nous voyons ... que même les choses les plus ordinaires de la vie quotidienne posent des problèmes auxquels on ne trouve que des réponses incomplètes. La philosophie, bien qu'elle ne soit pas en mesure de nous donner avec certitude la réponse aux doutes qui nous assiègent, peut tout de même suggérer des possibilités qui élargissent le champ de notre pensée et délivre celle-ci de la tyrannie de l'habitude. Tout en ébranlant notre certitude concernant la nature de ce qui nous entoure, elle accroît énormément notre connaissance d'une réalité possible et différente ; elle fait disparaître le dogmatisme quelque peu arrogant de ceux qui n'ont jamais parcouru la région du doute libérateur, et elle garde intact notre sentiment d'émerveillement en nous faisant voir les choses familières sous un aspect nouveau.

B. Russell

Qu'est-ce que l'homme ?

La conscience est-elle source d'illusion ? (L'inconscient ; la liberté ; l'aliénation ; le désir et l'idée du « moi » ; l'expérience spirituelle)

Peut-on considérer le corps comme le malheur de la conscience ? (La conscience et le corps chez Nietzsche ; l'inconscient ; le langage, le corps et la pensée ; la connaissance sensible, limites et illusions ; la création artistique ...)

Pourquoi refuse-t-on la conscience à l'animal ? (La conscience et la pensée ; nature et culture ; le langage ; le travail et la technique ; le questionnement métaphysique)

Faut-il se demander si l'homme est bon ou méchant par nature ? (nature et culture et le problème de la nature humaine ; la philosophie politique ; le travail aliéné ; ...)

Pourquoi faut-il se méfier de la notion de nature en général et de nature humaine en particulier ? (nature et culture ; le langage ; la question morale ; la liberté)

La pluralité des cultures est-elle un obstacle à l'unité du genre humain ? (nature et culture ; le langage ; la question morale ; les droits de l'homme ; la raison et la connaissance ; la contemplation esthétique)

Notre nature nous indique-t-elle ce que nous devons faire ? (nature et culture ; la question morale ; le désir et le bonheur ; la liberté ; ...)

Peut-on dire d'une civilisation qu'elle est supérieure à une autre ? (nature et culture ; le langage ; les droits naturels ; la technique ; les œuvres d'art ; la connaissance de la vérité objective)

Tout ce qui est naturel est-il normal ? (nature et culture ; le désir ; la question morale ; l'intérêt général ; le travail et la technique...)

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

Y a-t-il un sens à parler, chez l'homme, de comportement inhumain ?

Cette conscience de lui-même, l'homme l'acquiert de deux manières : théoriquement, en prenant conscience de ce qu'il est intérieurement, de tous les mouvements de son âme, de toutes les nuances de ses sentiments, en cherchant à se représenter à lui-même, tel qu'il se découvre par la pensée, et à se reconnaître dans cette représentation qu'il offre à ses propres yeux. Mais l'homme est également engagé dans des rapports pratiques avec le monde extérieur, et de ces rapports naît également le besoin de transformer le monde, comme lui-même, dans la mesure où il en fait partie, en lui imprimant son cachet personnel. Et il le fait pour encore se reconnaître lui-même dans la forme des choses, pour jouir de lui-même comme d'une réalité extérieure. On saisit déjà cette tendance dans les premières impulsions de l'enfant : il veut voir des choses dont il soit lui-même l'auteur, et s'il lance des pierres dans l'eau, c'est pour voir ces cercles qui se forment et qui sont son œuvre dans laquelle il retrouve comme un reflet de lui-même. Ceci s'observe dans de multiples occasions et sous les formes les plus diverses, jusqu'à cette sorte de reproduction de soi-même qu'est une œuvre d'art.

Hegel

(La conscience ; l'inconscient ; le travail et la technique ; les relations avec autrui ; la création artistique)

L'âme c'est ce qui refuse le corps. Par exemple ce qui refuse de fuir quand le corps tremble, ce qui refuse de frapper quand le corps s'irrite, ce qui refuse de boire quand le corps a soif, ce qui refuse de prendre quand le corps désire, ce qui refuse d'abandonner quand le corps a horreur. Ces refus sont des faits de l'homme. Le refus total est la sainteté, l'examen avant de suivre est la sagesse, et cette force de refus c'est l'âme. Le fou n'a aucune force de refus ; il n'a plus d'âme. On dit aussi qu'il n'a plus conscience et c'est vrai. Qui cède absolument à son corps soit pour frapper soit pour fuir, soit seulement pour parler, ne sait plus ce qu'il fait ni ce qu'il dit. On ne prend conscience que par opposition de soi à soi.

Alain

(La conscience ; l'inconscient ; le désir ; la liberté ; le devoir)

Dans le sommeil, je suis tout ; mais je n'en sais rien. La conscience suppose réflexion et division. La conscience n'est pas immédiate. Je pense, et puis je pense que je pense, par quoi je distingue Sujet et Objet., Moi et le monde. Moi et ma sensation. Moi et mon sentiment. Moi et mon idée. C'est bien le pouvoir de douter qui est le vie du Moi. Par ce mouvement, tous les instants tombent au passé. Si l'on se retrouvait tout entier, c'est alors qu'on ne se reconnaîtrait pas. Le passé est insuffisant, dépassé. Je ne suis plus cet enfant, cet ignorant, ce naïf. A ce moment-là même j'étais autre chose, en espérance, en avenir. La conscience de soi est la conscience d'un devenir et d'une formation de soi irréversible, irréparable. Ce que je voulais, je le suis devenu. Voilà le lien entre le passé et le présent, pour le mal comme pour le bien.

Ainsi le moi est un refus d'être moi, qui en même temps conserve les moments dépassés. Se souvenir, c'est sauver ses souvenirs, c'est se témoigner qu'on les a dépassés. C'est les juger. Le passé, ce sont des expériences que je ne ferai plus. Un artiste reconnaît dans ses œuvres qu'il ne s'était pas encore trouvé lui-même, qu'il ne s'était pas encore délivré ; mais il y retrouve aussi un pressentiment de ce qui a suivi. C'est cet élan qui ordonne les souvenirs selon le temps.

Alain

(La conscience et la pensée ; l'inconscient ; l'art ; le temps)

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et en donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

Rousseau

Questions (pour les sections technologiques)

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale
- 2 Expliquez : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement remarquable ».
« il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature »
- 3 Que l'homme soit un être culturel exclut-il qu'il ait une nature ?

(nature et culture)

Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour que d'appeler table une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain, sont en réalité des institutions.

Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique, et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque, qui pourraient servir à définir l'homme.

Merleau-Ponty

(nature/culture ; le langage)

On décrit souvent l'état de nature comme un état parfait de l'homme, en ce qui concerne tant le bonheur que la bonté morale. Il faut d'abord noter que l'innocence est dépourvue, comme telle, de toute valeur morale, dans la mesure où elle est ignorance du mal et tient à l'absence des besoins d'où put naître la méchanceté. D'autre part, cet état est bien plutôt celui où règnent la violence et l'injustice, précisément parce que les hommes ne s'y considèrent que du seul point de vue de la nature. Or, de ce point de vue-là, ils sont inégaux tout à la fois quant aux forces du corps et quant aux dispositions de l'esprit, et c'est par la violence et la ruse qu'ils font valoir l'un contre l'autre leur différence. Sans doute la raison appartient aussi à l'état de nature, mais c'est l'élément naturel qui a en lui prééminence. Il est donc indispensable que les hommes échappent à cet état pour accéder à un autre état, où prédomine le vouloir raisonnable.

Hegel

(nature et culture)

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « L'innocence est dépourvue, comme telle, de toute valeur morale »
« du seul point de vue de la nature...ils sont inégaux... quant aux forces du corps et quant aux dispositions de l'esprit »
- 3 La raison définit-elle la nature de l'homme ?

Tout le monde reconnaît qu'il y a beaucoup d'uniformité dans les actions humaines, dans toutes les nations et à toutes les époques, et que la nature humaine reste toujours la même dans ses principes et ses opérations. Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions ; les mêmes événements suivent les mêmes causes. L'ambition, l'avarice, l'amour de soi, la vanité, l'amitié, la générosité, l'esprit public : ces passions, qui se mêlent à divers

degrés et se répandent dans la société, ont été, depuis le commencement du monde, et sont encore la source de toutes les actions et entreprises qu'on a toujours observées parmi les hommes. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et le genre de vie des Grecs et des Romains. Etudiez bien le caractère et les actions des Français et des Anglais ; vous ne pouvez vous tromper beaucoup si vous transférez aux premiers *la plupart* des observations que vous avez faites sur les seconds. Les hommes sont si bien les mêmes, à toutes les époques et en tous les lieux, que l'histoire ne nous indique rien de nouveau ni d'étrange sur ce point.

Son principal usage est seulement de nous découvrir les principes constants et universels de la nature humaine en montrant les hommes dans toutes les diverses circonstances et situations, et en nous fournissant des matériaux d'où nous pouvons former nos informations et nous familiariser avec les ressorts réguliers de l'action et de la conduite humaine.

David Hume

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « il y a beaucoup d'uniformité dans les actions humaines »
- 3 Si « l'homme invente l'homme », peut-on parler d'une nature humaine ?

N'est-ce pas indignement traiter la raison de l'homme que de la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal ? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver, et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie, mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement.

Pascal

Questions

- 1 Dégagez les différentes oppositions que fait Pascal entre la raison de l'homme et l'instinct des animaux.
- 2 Expliquez : « n'est-ce pas indignement traiter la raison de l'homme que de la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux »
« L'homme qui n'est produit que pour l'infinité »
- 3 Une réflexion sur l'animalité peut-elle nous éclairer sur l'homme ?

S'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de condition. Ce n'est pas par hasard que les penseurs d'aujourd'hui parlent plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des limites a priori

qui esquissent sa situation fondamentale 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'être mortel... Et bien que les projets puissent être divers, au moins aucun ne me reste-t-il tout à fait étranger parce qu'ils se présentent tous comme un essai pour franchir ces limites ou pour les reculer ou pour les nier ou pour s'en accommoder.

Sartre

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : «S'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe une universalité humaine de condition »
- 3 Devons-nous renoncer à l'idée que nous avons une nature ?

(Nature/culture ; la liberté)

La question morale

La moralité consiste-t-elle à être animée de bons sentiments ?

L'intérêt peut-il être une valeur morale ?

Peut-on être sûr de bien agir ?

La morale est-elle une convention sociale ? (Morale ; nature/culture)

Une conduite désintéressée est-elle possible ?

Autrui peut-il être pour moi autre chose qu'un obstacle ou un moyen ? (Morale ; autrui)

Respecter autrui, est-ce s'interdire de le juger ?

Suffit-il de faire son devoir ?

Les valeurs morales sont-elles relatives ? (Morale ; nature/culture)

Peut-on dire d'un acte qu'il est inhumain ? (Morale ; nature/culture)

La conscience morale est-elle naturelle à l'homme ? (Morale ; nature/culture)

J'accorde volontiers qu'aucun homme ne peut avoir conscience en toute certitude d'avoir accompli son devoir de façon tout à fait désintéressée, car cela relève de l'expérience interne, et pour avoir ainsi conscience de l'état de son âme il faudrait avoir une représentation parfaitement claire de toutes les représentations accessoires et de toutes les considérations que l'imagination, l'habitude et l'inclination associent au concept du devoir, or une telle représentation ne peut être exigée en aucun cas ; de plus l'inexistence de quelque chose (par conséquent aussi d'un avantage qu'on a secrètement conçu) ne peut être de façon générale

l'objet de l'expérience. Mais que l'homme doive accomplir son devoir de façon tout à fait désintéressée et qu'il lui faille séparer complètement du concept de devoir son désir de bonheur pour l'avoir tout à fait pur, c'est ce dont il est très clairement conscient ; ou alors s'il ne croit pas l'être, on peut exiger de lui qu'il le soit autant qu'il est en son pouvoir de l'être : car c'est précisément dans cette pureté qu'est à trouver la véritable valeur de moralité, et il faut donc également qu'il le puisse.

Kant

(Morale ; liberté ; bonheur ; inconscient)

Etre bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, et de plus il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que même sans un autre motif de vanité ou d'intérêt elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent jouir du contentement d'autrui en tant qu'il est leur œuvre. Mais je prétends que dans ce cas une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit n'a cependant de valeur morale véritable, qu'elle va de pair avec d'autres inclinations, avec l'ambition par exemple qui, lorsqu'elle tombe heureusement sur ce qui est réellement en accord avec l'intérêt public et le devoir, sur ce qui par conséquent est honorable, mérite louange et encouragements, mais non respect ; car il manque à la maxime la valeur morale, c'est-à-dire que ces actions soient faites, non par inclination, mais par devoir. Supposez donc que l'âme de ce philanthrope soit assombrie par un de ces chagrins personnels qui étouffent toute sympathie pour le sort d'autrui, qu'il ait toujours encore le pouvoir de faire du bien à d'autres malheureux, mais qu'il ne soit pas touché de l'infortune des autres, étant trop absorbé par la sienne propre, et que, dans ces conditions, tandis qu'aucune inclination ne l'y pousse, il s'arrache néanmoins à cette insensibilité mortelle et qu'il agisse, sans que ce soit sous l'influence d'une inclination, uniquement par devoir, alors seulement son action a une véritable valeur morale.

Kant

Tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables et réciproquement il est obligé au respect envers chacun d'entre eux.

L'humanité elle-même est une dignité ; en effet l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme moyen par aucun homme (ni par un autre, ni même par lui-même), mais toujours en même temps aussi comme une fin, et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité (la personnalité) grâce à laquelle il s'élève au-dessus des autres êtres du monde, qui ne sont point des hommes et peuvent lui servir d'instruments, c'est-à-dire au-dessus de toutes les choses. Tout de même qu'il ne peut s'aliéner lui-même pour aucun prix (ce qui contredirait le devoir de l'estime de soi), de même il ne peut agir contrairement à la nécessaire estime de soi que d'autres se portent à eux-mêmes en tant qu'hommes, c'est-à-dire qu'il est obligé de reconnaître pratiquement la dignité de l'humanité en tout autre homme ; et par conséquent sur lui repose un devoir qui se rapporte au respect qui doit être témoigné à tout autre homme.

Kant

Il est absurde de supposer que l'homme qui commet des actes d'injustice ou d'intempérance ne souhaite pas être injuste ou intempérant ; et si, sans avoir l'ignorance pour excuse, on accomplit des actions qui auront pour conséquence de nous rendre injuste, c'est volontairement qu'on sera injuste. Il ne s'ensuit pas cependant qu'un simple souhait suffira pour cesser d'être injuste et pour être juste, pas plus que ce n'est ainsi que le malade peut recouvrer la santé, quoiqu'il puisse arriver qu'il soit malade volontairement en menant une vie intempérante et en désobéissant à ses médecins : c'est au début qu'il lui était alors possible de ne pas être malade, mais une fois qu'il s'est laissé aller, cela ne lui est plus possible, de même que si vous avez lâché une pierre vous n'êtes plus capable de la rattraper, mais pourtant il

dépendait de vous de la jeter et de la lancer, car le principe de votre acte était en vous. Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être.

Aristote

(Morale ; liberté ; nature/culture)

La doctrine qui donne comme fondement à la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur, affirme que les actions sont bonnes ou sont mauvaises dans la mesure où elles tendent à accroître le bonheur, ou à produire le contraire du bonheur. Par « bonheur » on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par « malheur », la douleur et la privation de plaisir. Pour donner une vue claire de la règle morale posée par la doctrine, de plus amples développements sont nécessaires ; il s'agit de savoir, en particulier, quel est, pour l'utilitarisme, le contenu des idées de douleur et de plaisir, et dans quelle mesure le débat sur cette question reste ouvert. Mais ces explications supplémentaires n'affectent en aucune façon la conception de la vie sur laquelle est fondée cette théorie de la moralité, à savoir que le plaisir et l'absence de douleur sont les seules choses désirables comme fins, et que toutes les choses désirables (qui sont aussi nombreuses dans le système utilitariste que dans tout autre) sont désirables, soit pour le plaisir qu'elles donnent elles-mêmes, soit comme des moyens de procurer le plaisir et d'éviter la douleur.

Stuart Mill

(Morale ; désir/bonheur)

Nous ne pouvons (...) accomplir un acte qui ne nous dit rien et uniquement parce qu'il est commandé. Poursuivre une fin qui nous laisse froids, qui ne nous semble pas bonne, qui ne touche pas notre sensibilité, est chose psychologiquement impossible. Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire, la fin morale soit désirée et désirable ; cette désirabilité est un second caractère de tout acte moral. (...)

Le devoir (...) n'est qu'un aspect abstrait de la réalité morale ; en fait, la réalité morale présente toujours et simultanément ces deux aspects que l'on ne peut isoler. Il n'y a jamais eu un acte qui fût purement accompli par devoir ; il a fallu qu'il apparût comme bon en quelque manière. Inversement il n'en est pas vraisemblablement qui soit purement désirables ; car ils réclament toujours un effort.

De même que la notion d'obligation, première caractéristique de la vie morale, permettait de critiquer l'utilitarisme, la notion de bien, seconde caractéristique, permet de faire sentir l'insuffisance de l'explication que Kant a donné de l'obligation morale... Les fins morales sont, par un de leurs aspects, objets de désirs. Si la sensibilité a, dans une certaine mesure, la même fin que la raison, elle ne s'humilie pas en se soumettant à cette dernière.

Durkheim

Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité. Nous nous en apercevons si ce souvenir n'était recouvert par d'autres, auxquels nous préférons nous reporter. Que n'eût pas été notre enfance si l'on nous avait laissé faire ! Nous aurions volé de plaisirs en plaisirs. Mais voici qu'un obstacle surgissait, ni visible, ni tangible : une interdiction. Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous avions pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. Toutefois nous sentions bien que c'était parce qu'ils étaient nos parents, parce qu'ils étaient nos maîtres. Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient une certaine place : c'est de là que partait, avec

une force de pénétration qu'il n'aurait pas eue s'il avait été lancé d'ailleurs, le commandement. En d'autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation. Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société.

Bergson

Nous repoussons toute prétention de nous imposer un système quelconque de morale dogmatique comme la morale éternelle, définitive, désormais immuable, sous prétexte que le monde moral a lui aussi ses principes permanents, supérieurs à l'histoire et aux diversités ethniques. Nous affirmons, au contraire, que toute théorie morale a été jusqu'ici le produit, en dernière analyse, de l'état économique de la société. Et comme la société de son temps a toujours évolué jusqu'ici dans des antagonismes de classe, la morale a toujours été une morale de classe : ou bien elle a justifié la domination et les intérêts de la classe dominante, ou bien elle a représenté, dès que la classe opprimée devenait assez puissante, la révolte contre cette domination et les intérêts d'avenir des opprimés. Qu'ainsi, dans l'ensemble, il se soit réalisé un progrès pour la morale comme pour toutes les autres branches de la connaissance humaine, il n'y a pas lieu d'en douter. Mais nous n'avons pas encore dépassé la morale de classe. Une morale réellement humaine, supérieure aux antagonismes de classe et à leurs survivances, ne sera possible que dans une société qui aura, non seulement dépassé, mais encore oublié dans la pratique de la vie l'opposition des classes.

Engels

(Morale ; le travail ; nature/culture)

Nous avons besoin d'une critique des valeurs morales et la valeur de ces valeurs doit tout d'abord être mise en question - et, pour cela, il est de toute nécessité de connaître les conditions et les circonstances de leur naissance, ce dans quoi elles se sont développées et déformées (la morale en tant que conséquence, symptôme, masque, tartuferie, maladie ou malentendu ; mais aussi la morale en tant que cause, remède, stimulant, entrave ou poison), connaissance telle qu'il n'y a pas encore eu de pareille jusqu'à présent, telle qu'on ne la recherchait même pas. On tenait la valeur de ces « valeurs » pour donnée, réelle, au-delà de toute mise en question ; et c'est sans le moindre doute et la moindre hésitation que l'on a, jusqu'à présent, attribué au « bon » une valeur supérieure à celle du « méchant », supérieure au sens du progrès, de l'utilité, de la prospérité pour ce qui regarde le développement de l'homme en général (sans oublier l'avenir de l'homme). Comment ? Que serait-ce si le contraire était vrai ? Si, dans l'homme « bon », il y avait un symptôme de régression, quelque chose comme un danger, une séduction, un poison, un narcotique qui ferait peut-être vivre le présent aux dépens de l'avenir, d'une façon plus agréable, plus inoffensive, peut-être, mais aussi dans un style plus mesquin, plus bas ? En sorte que, si le plus haut degré de puissance et de splendeur du type d'homme, possible en lui-même, n'a jamais été atteint, la faute en serait précisément à la morale ! En sorte que, entre tous les dangers, la morale serait le danger par excellence.

Nietzsche

(Morale ; nature/culture)

Conscience de soi et connaissance de soi

La conscience est-elle source d'illusion ? (La conscience, l'inconscient ; la liberté ; la connaissance sensible)

Suis-je ce que j'ai conscience d'être ?

Etre conscient de soi est-ce être maître de soi ? (La conscience ; l'inconscient ; la liberté)

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

Peut-on refuser l'idée d'un inconscient psychique ?

Cette conscience de lui-même, l'homme l'acquiert de deux manières : théoriquement, en prenant conscience de ce qu'il est intérieurement, de tous les mouvements de son âme, de toutes les nuances de ses sentiments, en cherchant à se représenter à lui-même, tel qu'il se découvre par la pensée, et à se reconnaître dans cette représentation qu'il offre à ses propres yeux. Mais l'homme est également engagé dans des rapports pratiques avec le monde extérieur, et de ces rapports naît également le besoin de transformer ce monde, comme lui-même, dans la mesure où il en fait partie, en lui imprimant son cachet personnel. Et il le fait pour encore se reconnaître lui-même dans la forme des choses, pour jouir de lui-même comme d'une réalité extérieure. On saisit déjà cette tendance dans les premières impulsions de l'enfant : il veut voir des choses dont il soit lui-même l'auteur, et s'il lance des pierres dans l'eau, c'est pour voir ces cercles qui se forment et qui sont son œuvre dans laquelle il retrouve comme un reflet de lui-même. Ceci s'observe dans de multiples occasions et sous les formes les plus diverses, jusqu'à cette sorte de reproduction de soi-même qu'est une œuvre d'art.

Hegel

(La conscience ; l'inconscient ; le travail et la technique ; l'art)

Je me trouve en droit de supposer que la conscience ne s'est développée que sous la pression du besoin de communiquer... La conscience n'est qu'un réseau de communication entre hommes... : l'homme qui vivait solitaire, en bête de proie, aurait pu s'en passer. Si nos actions, pensées, sentiments et mouvements parviennent – du moins en partie – à la surface de notre conscience, c'est le résultat d'une terrible nécessité qui a longtemps dominé l'homme, le plus menacé des animaux : il avait besoin de secours et de protection, il avait besoin de son semblable, il était obligé de savoir dire ce besoin, de savoir se rendre intelligible ; et pour tout cela, ...il fallait qu'il eût une « conscience », qu'il sût lui-même ce qui lui manquait, qu'il sût ce qu'il sentait, qu'il sût ce qu'il pensait. Car comme toute créature vivante, l'homme...pense constamment, mais il l'ignore ; la pensée qui devient consciente ne représente que la partie la plus infime, disons la plus superficielle, la plus mauvaise, de tout ce qu'il pense : car il n'y a que cette pensée qui s'exprime en paroles, c'est-à-dire en signes d'échanges...Bref le développement du langage et le développement de la conscience ... vont de pair.

Je pense, comme on le voit, que la conscience n'appartient pas essentiellement à l'existence individuelle de l'homme, mais au contraire à la partie de sa nature qui est commune à tout le troupeau ; qu'elle n'est en conséquence, subtilement développée que dans la mesure de son utilité pour la communauté, le troupeau ; et qu'en dépit de la meilleure

volonté qu'il peut apporter à « se connaître », percevoir ce qu'il a de plus individuel, nul de nous ne pourra jamais prendre conscience que de son côté non individuel et « moyen ».

Nietzsche

On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience... Notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée. Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons¹ les actes inconscients inférés²... L'on doit donc se ranger à l'avis que ce c'est qu'au prix d'une prétention intenable que l'on peut exiger que tout ce qui se produit dans le domaine psychique doive aussi être connu de la conscience.

Freud

1 Interpoler = introduire dans un texte des passages qui n'en font pas partie et qui en changent le sens.

2 Inférer = tirer comme conséquence d'un fait.

(L'inconscient ; les sciences d'interprétation ; la vérification ou la réfutation)

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 point se dire qu'en rêvant on se met à penser. Il faut savoir que la pensée est volontaire ; tel est le principe du 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 'est point pensée est corps, c'est-à-dire chose soumise à ma volonté ; chose dont je répons. Tel est le principe du scrupule. (...)

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 qu me connaît et que je connais mal.

Alain

L'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie. D'après ceci, nous pouvons comprendre pourquoi notre théorie fait horreur à un certain nombre de gens. Car souvent ils n'ont qu'une seule manière de supporter leur misère, c'est de penser : « Les

circonstances ont été contre moi, je valais beaucoup mieux que ce que j'ai été ; bien sûr, je n'ai pas eu de grand amour, ou de grande amitié, mais c'est parce que je n'ai pas rencontré un homme ou une femme qui en fussent dignes, je n'ai pas écrit de très bon livres, c'est parce que je n'ai pas eu de loisirs pour le faire ; je n'ai pas eu d'enfants à qui me dévouer, c'est parce que je n'ai pas trouvé l'homme avec lequel j'aurais pu faire ma vie. Sont restées donc, chez moi, inemployées et entièrement viables, une foule de dispositions, d'inclinations, de possibilités qui me donnent une valeur que la simple série de mes actes ne permet pas d'inférer ».

Or, en réalité,... il n'y a pas d'amour autre que celui qui se construit, il n'y a pas de possibilité d'amour autre que celle qui se manifeste dans un amour ; il n'y a pas de génie autre que celui qui s'exprime dans des œuvres d'art : le génie de Proust c'est la totalité des œuvres de Proust ; le génie de Racine c'est la série de ses tragédies, en dehors de cela il n'y a rien ; pourquoi attribuer à Racine la possibilité d'écrire une nouvelle tragédie, puisque précisément il ne l'a pas écrite ? Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n'y a rien.

Evidemment, cette pensée peut paraître dure à quelqu'un qui n'a pas réussi sa vie. Mais d'autre part, elle dispose les gens à comprendre que seule compte la réalité, que les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inutiles.

Sartre

L'homme est un être de désir

Doit-on satisfaire tous ses désirs ? (Le désir ; la morale ; la liberté)

Etre raisonnable, est-ce renoncer à ses désirs ? (idem)

Les hommes ne désirent-ils rien d'autre que ce dont ils ont besoin ? (Le désir ; nature/culture)

Le bonheur n'est-il qu'illusion ?

Est-il vrai de dire que l'homme a des désirs quand l'animal n'a que des besoins ?
(Le désir ; nature/culture)

Le désir est-il la marque de la misère de l'homme ? (Désir ; morale ; liberté)

La recherche du bonheur est-elle une affaire privée ?

La recherche du bonheur est-elle un idéal égoïste ? (Désir ; morale)

Le désir peut-il être désintéressé ? (idem)

La raison peut-elle vouloir la violence ? (désir ; nature/culture ; morale ; autrui)

Peut-on considérer la non-violence comme une autre violence ? (désir ; morale ; autrui)

Les rapports avec autrui visent-ils à supprimer tout secret ? (désir ; autrui ; langage)

Peut-on parler d'autrui comme de mon semblable ? (désir ; autrui ; morale)

Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère, et l'on est heureux qu'avant d'être heureux. En effet, l'homme avide et borné, fait pour tout vouloir et peu obtenir, a reçu du ciel une force consolante qui rapproche de lui tout ce qu'il désire, qui le soumet à son imagination, qui le lui rend présent et sensible, qui le lui livre en quelque sorte, et pour lui rendre cette imaginaire propriété plus douce, le modifie au gré de sa passion. Mais tout ce prestige disparaît devant l'objet même ; rien n'embellit plus cet objet aux yeux du possesseur ; on ne se figure point ce qu'on voit ; l'imagination ne pare plus rien de ce qu'on possède, l'illusion cesse où commence la jouissance. Le pays des chimères est ce monde le seul digne d'être habité, et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien que ce qui n'est pas.

Rousseau

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Malheur à qui na plus rien à désirer ! »
« L'illusion cesse où commence la jouissance »
- 3 Le bonheur consiste-t-il dans la satisfaction de nos désirs ?

Pour bien vivre, il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer, et qu'à ces passions, quelque fortes qu'elles soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage et son intelligence, en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent.

Mais cela, sans doute, n'est pas à la portée du vulgaire : de là vient que la foule blâme ceux qu'elle rougit de ne pouvoir imiter, dans l'espoir de cacher par là sa propre faiblesse ; elle déclare que l'intempérance est honteuse s'appliquant... à asservir les hommes mieux doués par la nature, et, faute de pouvoir elle-même procurer à ses passions une satisfaction complète, elle vante la tempérance et la justice à cause de sa propre lâcheté.

La vérité, Socrate, que tu prétends chercher, la voici : la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur les conventions humaines contraires à la nature, n'est que sottise et néant.

Platon¹

- 1 C'est Calliclès qui s'exprime dans ce texte en s'opposant à Socrate, porte-parole de Platon.

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « la foule blâme ceux qu'elle rougit de ne pouvoir imiter »
« La vie facile, l'intempérance, la licence.. ; font le bonheur »
- 3 Doit-on satisfaire tous ses désirs ?

Nous sentons la douleur, mais non l'absence de douleur, le souci mais non l'absence de souci, la crainte mais non la sécurité... Aussi n'apprécions-nous pas les trois plus grands biens de la vie, la santé, la jeunesse et la liberté, tant que nous les possédons ; pour en

comprendre la valeur, il faut que nous les ayons perdus, car ils sont aussi négatifs. Que notre vie était heureuse, c'est ce dont nous ne nous apercevons qu'au moment où ces jours heureux ont fait place à des jours malheureux. Autant les jouissances augmentent, autant diminue l'aptitude à les goûter : le plaisir devenu habitude n'est plus éprouvé comme tel. Mais par là même grandit la faculté de ressentir la souffrance ; car la disparition d'un plaisir habituel cause une impression douloureuse. Ainsi la possession accroît la mesure de nos besoins, et du même coup la capacité de ressentir la douleur.

Le cours des heures est d'autant plus rapide qu'elles sont plus agréables, d'autant plus lent qu'elles sont plus pénibles : car le chagrin, et non le plaisir est l'élément positif, dont la présence se fait remarquer. De même nous avons conscience du temps dans les moments d'ennui, non dans les instants agréables. Ces deux faits prouvent que la partie la plus heureuse de notre existence est celle où nous la sentons le moins ; d'où il suit qu'il vaudrait mieux pour nous ne la pas posséder.

Schopenhauer

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « la partie la plus heureuse de notre existence est celle où nous la sentons le moins »
- 3 Le désir n'est-il que souffrance ?

Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas ; donc il est souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait. Or, nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau... déjà, en considérant la nature brute, nous avons reconnu pour son essence intime l'effort, un effort continu, sans but, sans repos ; mais chez la bête et chez l'homme, la même vérité éclate bien plus évidemment. Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être ; c'est comme une soif inextinguible. Or tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur ; c'est par nature, nécessairement, qu'ils doivent devenir la proie de la douleur. Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui ; leur nature, leur existence, leur pèse d'un poids intolérable. La vie oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui.

Schopenhauer

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « La vie oscille comme un pendule... de la souffrance à l'ennui »
- 3 L'idée de bonheur n'est-elle qu'une illusion ?

Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher ; pareillement, toute douleur est un mal, et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée. En tout cas, chaque plaisir et chaque douleur doivent être appréciés par une comparaison des avantages et des inconvénients à attendre... C'est un grand bien à notre avis que de se suffire à soi-même, non qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que si l'abondance nous manque, nous sachions nous contenter de peu que nous aurons, bien persuadés que ceux-là jouissent le plus vivement de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle... En effet, des mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux si toute la douleur causée par le besoin est supprimée... L'habitude d'une nourriture simple et non celle d'une nourriture luxueuse, convient donc pour donner la pleine santé, pour laisser à l'homme toute liberté de se consacrer aux devoirs nécessaires de la vie, pour nous disposer à mieux goûter les repas luxueux, lorsque nous les faisons après des intervalles de vie frugale,

enfin pour nous mettre en état de ne pas craindre la mauvaise fortune. Quand nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs de l'homme déréglé, ni de ceux qui consistent dans les jouissances matérielles... Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme, à être sans trouble.

Epicure

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale ;
- 2 Expliquez : « Quand nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs de l'homme déréglé »
- 3 Est-il vrai que « la raison doit tenir le gouvernail » afin d'atteindre notre bien ?

Le bonheur humain est inséparable de la conscience explicite du bonheur...il n'y a pas de bonheur animal, parce qu'il n'y a pas de bonheur sans réflexion sur le bonheur...De la même façon, il faut briser la tradition et refuser de parler du bonheur des enfants... Le « bonheur » de l'enfant est fait, en vérité, de naïveté, d'inconscience, d'irréflexion, de complète hétéronomie¹, de sécurité extérieure : tout vient des autres, rien n'y vient de soi. Ce prétendu bonheur est condamné, de l'intérieur, par le désir de devenir grand, de devenir autre, de devenir adulte, par le refus du maintien dans l'état présent, aussi fort chez l'enfant que sa capacité d'adaptation et d'abandon à l'actuel... Le bien-être de l'enfant qu'on ne niera pas, n'a rien à voir avec le bonheur, qui est un concept et une valeur d'adulte... Le bonheur ne vient pas avant le bien et le mal ; il n'est jamais innocent.

R. Polin

1 hétéronomie = dépendance.

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Le bonheur humain est inséparable de la conscience explicite du bonheur »
« Le bonheur ne vient pas avant le bien et le mal ; il n'est jamais innocent »
- 3 Le bonheur dépend-il de nous ou des circonstances de la vie ?

Comment ne pas sentir (...) que cette intimité qui me protège et me définit est un obstacle définitif à toute communication ? Tout à l'heure, perdu au milieu des autres, j'existais à peine. J'ai maintenant découvert la joie de me sentir vivre, mais je suis seul à la goûter. Mon âme est bien à moi, mais j'y suis enfermé (...). Les autres ne peuvent violer ma conscience, mais je ne puis leur en ouvrir l'accès, même lorsque je le souhaite le plus vivement. (...)

Je découvre en même temps que l'univers des autres m'est aussi exactement interdit que le mien leur est fermé. Plus encore que ma souffrance propre, c'est la souffrance d'autrui qui me révèle douloureusement notre irréductible séparation. Quand mon ami souffre, je puis sans doute l'aider par des gestes efficaces, je peux le reconforter par mes paroles, essayer de compenser par la douceur de ma tendresse la douleur qui le déchire. Celle-ci me demeure toujours extérieure. Son épreuve lui reste strictement personnelle. Je souffre autant que lui, plus peut-être, mais toujours autrement que lui ; je ne suis jamais tout à fait « avec » lui. (...)

On meurt comme on est né, tout seul, les autres n'y peuvent rien. Enfermé dans la souffrance, isolé dans le plaisir, solitaire dans la mort, réduit à chercher des indices ou des comportements dont l'exactitude n'est jamais vérifiable, l'homme est condamné, par sa condition même, à ne jamais satisfaire un désir de communication, auquel il ne saurait renoncer.

Gaston Berger

(Désir ; autrui ; langage)

La violence est cette impatience dans le rapport avec autrui, qui désespère d'avoir raison par raison et choisit le moyen court pour forcer l'adhésion... Individuelle ou collective, cette violence n'est d'ailleurs que le camouflage d'une faiblesse ressentie, d'un effroi de soi à soi, que l'on essaie, par tous les moyens de dissimuler. L'agressivité est d'ordinaire un signe de peur... Celui qui, ayant la force brutale de son côté, se sent mis dans son tort, et comme humilié, par un plus faible, réagit par des cris et des coups. Ainsi du loup devant l'agneau, de l'homme souvent en face de la femme, de l'adulte en face de l'enfant, ou de l'enfant plus âgé devant un plus jeune (...)

Le monde de la violence est celui de la contradiction ; il trahit un nihilisme foncier. Ce qui est obtenu par violence demeure en effet sans valeur : ce n'est pas en violant une femme que l'on obtient son amour, et la persécution ne saurait gagner cette libre approbation des consciences – que pourtant l'on désire secrètement conquérir. Celui qui subit la violence, s'il finit par y céder, devient en quelque sorte le complice de cette violence, et se trouve dégradé par le fait même qu'il y a consenti.

G. Gusdorf

(Désir ; autrui/violence ; morale)

La liberté du sujet a-t-elle pour fondement la volonté ou le désir ?

Nous est-il si facile de distinguer entre se croire libre et être effectivement libre ?

Peut-on prouver la liberté ?

Etre libre, est-ce pouvoir dire « non » ?

Agir spontanément, est-ce agir librement ?

Est-il vrai qu'être libre, c'est pouvoir choisir ?

Etre libre, est-ce faire ce qui nous plaît ?

La liberté est-elle une donnée ou une conquête ?

Est-on d'autant plus libre qu'on est plus conscient ?

L'homme est libre ; sans quoi conseils, exhortations, préceptes, interdictions, récompenses et châtiments seraient vains. Pour mettre en évidence cette liberté, il faut remarquer que certains êtres agissent sans jugement, comme par exemple la pierre qui tombe ; il en est ainsi de tous les êtres privés du pouvoir de connaître. D'autres agissent d'après une appréciation, mais qui n'est pas libre : par exemple les animaux ; en voyant le loup, la brebis saisit par un discernement naturel, mais non libre, qu'il faut fuir ; en effet ce discernement est l'expression d'un instinct naturel et non d'une opération synthétique. Il en est de même pour tout

discernement chez les animaux. Mais l'homme agit par jugement, car c'est par le pouvoir de connaître qu'il estime devoir fuir ou poursuivre une chose. Et puisqu'un tel jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel, mais un acte de synthèse qui procède de la raison, l'homme agit par un jugement libre qui le rend capable de diversifier son action.

Saint Thomas

(Liberté ; nature/culture)

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « D'autres agissent d'après une appréciation, mais qui n'est pas libre : par exemple les animaux ».
- 3 Se sentir libres est-il une preuve que nous sommes effectivement libres ?

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits, ou de grain, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'en essayer. C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort ; parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la nature se tait.

Rousseau

(Liberté ; nature/culture)

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes ».
- 3 Suffit-il d'être conscient pour être libre ?

L'erreur consiste dans une privation de connaissance ; mais, pour l'expliquer plus amplement, je donnerai un exemple : les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés ; ce qui constitue donc leur idée de la liberté, c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions. Pour ce qu'ils disent en effet : que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots auxquels ne correspond aucune idée. Car tous ignorent ce que peut être la volonté et comment elle peut mouvoir le corps (...). De même, quand nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous d'environ deux cents pieds, et l'erreur ici ne consiste pas dans l'action d'imaginer cela, prise en elle-même, mais en ce que, tandis que nous l'imaginons, nous ignorons la vraie distance du soleil et la cause de cette imagination que nous avons.

Spinoza.

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés ».
- 3 Le libre-arbitre est-il une illusion ?

Il ne nous reste aujourd'hui plus aucune espèce de compassion avec l'idée du « libre-arbitre » : nous savons trop bien ce que c'est – le tour de force théologique le plus mal famé qu'il y ait, pour rendre l'humanité « responsable » à la façon des théologiens, ce qui veut dire : pour rendre l'humanité dépendante des théologiens... Je ne fais que donner ici la psychologie de cette tendance à vouloir rendre responsable. – Partout où l'on cherche des responsabilités, c'est généralement l'instinct de punir et de juger qui est à l'œuvre. On a dégagé le devenir de son innocence lorsque l'on ramène un état de fait quelconque à la volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité : la doctrine de la volonté a été principalement inventée à fin de punir, c'est-à-dire avec l'intention de trouver un coupable. Toute l'ancienne psychologie, la psychologie de la volonté n'existe que par le fait que ses inventeurs, les prêtres, chefs de communautés anciennes, voulurent se créer le droit d'infliger une peine – ou plutôt qu'ils voulurent créer ce droit pour Dieu... Les hommes ont été considérés comme « libres », pour pouvoir être jugés et punis, - pour pouvoir être coupables ; par conséquent toute action devait être regardée comme voulue, l'origine de toute action comme se trouvant dans la conscience.

Nietzsche

(Liberté ; morale ; religion)

Quand je dis que nous avons le sentiment intérieur de notre liberté, je ne prétends pas soutenir que nous avons le sentiment intérieur d'un pouvoir de nous déterminer à vouloir quelque chose sans aucun motif physique² ; pouvoir que quelques gens appellent indifférence pure. Un tel pouvoir me paraît renfermer une contradiction manifeste (...) ; car il est clair qu'il faut un motif, qu'il faut pour ainsi dire sentir, avant que de consentir. Il est vrai que souvent nous ne pensons pas au motif qui nous a fait agir ; mais c'est que nous n'y faisons pas réflexion, surtout dans les choses qui ne sont pas de conséquence. Certainement il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions ; et c'est même ce qui porte quelques personnes à soupçonner et quelquefois à soutenir qu'ils¹ ne sont pas libres ; parce qu'en s'examinant avec soin, ils découvrent les motifs cachés et confus qui les font vouloir. Il est vrai qu'ils ont été agis pour ainsi dire, qu'ils ont été mus ; mais ils ont aussi agi par l'acte de leur consentement, acte qu'ils avaient le pouvoir de ne pas donner dans le moment qu'ils l'ont donné ; pouvoir, dis-je, dont ils avaient le sentiment intérieur dans le moment qu'ils en ont usé, et qu'ils n'auraient osé nier si dans ce moment on les en eût interrogés.

Malebranche

1 Ils : ces personnes

2 Motif physique : motif qui agit sur la volonté

On dit volontiers : ma volonté a été déterminée par ces mobiles, circonstances, excitations et impulsions. La formule implique d'emblée que je me sois ici comporté de façon passive. Mais, en vérité, mon comportement n'a pas été seulement passif ; il a été actif aussi, et de façon essentielle, car c'est ma volonté qui a assumé telles circonstances à titre de mobiles, qui les fait valoir comme mobiles. Il n'est ici aucune place pour la relation de causalité. Les circonstances ne jouent point le rôle de causes et ma volonté n'est pas l'effet de ces circonstances. La relation causale implique que ce qui est contenu dans la cause s'ensuive

nécessairement. Mais en tant que réflexion, je puis dépasser toute détermination posée par les circonstances. Dans la mesure où l'homme allègue qu'il a été entraîné par des circonstances, des excitations, etc., il entend par là rejeter, pour ainsi dire, hors de lui-même sa propre conduite, mais ainsi il se réduit tout simplement à l'état d'être non libre ou naturel, alors que sa conduite, en vérité, est toujours sienne, non celle d'un autre ni l'effet de quelque chose qui existe hors de lui. Les circonstances ou mobiles n'ont jamais sur l'homme que le pouvoir qu'il leur accorde lui-même.

Hegel

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 présentent 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 reconnaît ainsi en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue.

Kant

(Liberté ; morale)

Il faut (...) préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même ». Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté. La discussion qui oppose le sens commun aux philosophes vient ici d'un malentendu : le concept empirique et populaire de « liberté » produit de circonstances historiques, politiques et morales équivaut à « faculté d'obtenir les fins choisies ». Le concept technique et philosophique de liberté, le seul que nous considérons ici, signifie seulement : autonomie du choix. Il faut cependant noter que le choix étant identique au faire suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation. Ainsi ne dirons-nous pas qu'un captif est toujours libre de sortir de prison, ce qui serait absurde, ni non plus qu'il est toujours libre de souhaiter l'élargissement ce qui serait une lapalissade¹ sans portée, mais qu'il est toujours libre de chercher à s'évader (ou à se faire libérer) – c'est-à-dire que quelle que soit sa condition, il peut pro-jeter son évasion et s'apprendre à lui-même la valeur de son projet par un début d'action. Notre description de la liberté, ne distinguant pas entre le choisir et le faire, nous oblige à renoncer du coup à la distinction entre l'intention et l'acte.

Sartre

1 lapalissade : évidence.

Et comme il faut assumer nécessairement pour changer, le refus romantique de la maladie est totalement inefficace. Ainsi y a-t-il du vrai dans la morale qui met la grandeur de l'homme dans l'acceptation de l'inévitable et du destin. Mais elle est incomplète car il ne faut l'assumer que pour la changer. Il ne s'agit pas d'adopter sa maladie, de s'y installer mais de la vivre selon les normes pour demeurer homme. Ainsi ma liberté est condamnation parce que je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient du dehors ; elle n'est pas de moi, elle ne me concerne pas, elle n'est pas ma faute. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté de la faire mienne, de la faire mon horizon, ma perspective, ma

moralité, etc. Je suis perpétuellement condamné à vouloir ce que je n'ai pas voulu, à ne plus vouloir ce que j'ai voulu, à me reconstruire dans l'unité d'une vie en présence des destructions que m'inflige l'extérieur (...) Ainsi suis-je sans repos : toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte, de prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable. Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus.

Sartre

L'argument décisif utilisé par le bon sens contre la liberté consiste à nous rappeler notre impuissance. Loin que nous puissions modifier notre situation à notre gré, il semble que nous ne puissions pas nous changer nous-mêmes. Je ne suis « libre » ni d'échapper au sort de ma classe, de ma nation, de ma famille, ni même d'édifier ma puissance ou ma fortune, ni de vaincre mes appétits les plus insignifiants ou mes habitudes (...) Cet argument n'a jamais profondément troublé les partisans de la liberté humaine (...) Ce qui est obstacle pour moi, en effet, ne le sera pas pour un autre. Il n'y a pas d'obstacle absolu, mais l'obstacle révèle son coefficient d'adversité à travers les techniques librement inventées, librement acquises ; il le révèle aussi en fonction de la valeur de la fin posée par la liberté. Ce rocher ne sera un obstacle si je veux, coûte que coûte parvenir au haut de la montagne ; il me découragera, au contraire, si j'ai librement fixé des limites à mon désir de faire l'ascension projetée. Ainsi le monde, par des coefficients d'adversité, me révèle la façon dont je tiens aux fins que je m'assigne.

Sartre

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « le monde, par des coefficients d'adversité, me révèle la façon dont je tiens aux fins que je m'assigne »
- 3 Etre libre consiste-t-il à réaliser mes désirs ?

La signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent. Cela ne signifie nullement que je puis faire varier au gré de mes caprices le sens de mes actes antérieurs ; mais, bien au contraire, que le projet fondamental que je suis décidé absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour les autres le passé que j'ai à être. Moi seul en effet peut décider à chaque moment de la portée du passé : non pas en discutant, en délibérant et en appréciant en chaque cas l'importance de tel ou tel événement antérieur, mais en me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification. Cette crise mystique de ma quizième année, qui décidera si elle « a été » pur accident de puberté ou au contraire un premier signe d'une conversion future ? Moi, selon que je déciderai – à vingt ans, à trente ans – de me convertir. Le projet de conversion confère d'un seul coup à une crise d'adolescence la valeur d'une prémonition que je n'avais pas prise au sérieux. Qui décidera si le séjour en prison que j'ai fait, après un vol, a été fructueux ou déplorable ? Moi, selon que je renonce à voler ou que je m'endurcis. Qui peut décider de la valeur d'enseignement d'un voyage, de la sincérité d'un serment d'amour, de la pureté d'une intention passée, etc. ? C'est moi, toujours moi, selon les fins par lesquelles je les éclaire.

Sartre

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.

2 Expliquez : « La signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent ».

3 La croyance en la liberté est-elle fondée sur l'ignorance des causes qui agissent sur moi ?

La libération de l'homme face à son environnement : la pensée symbolique et la technique

Faut-il faire confiance au langage ? (Langage ; art ; savoir objectif ; la vérité)

En quoi le langage est-il spécifiquement humain ? (Langage ; nature/culture)

Recourir au langage, est-ce renoncer à la violence ? (Langage ; politique ; violence)

Peut-on légitimement instituer une langue universelle ? (Langage ; art ; savoir objectif ; culture)

Le langage n'est-il que transmission d'informations ? (Langage ; art ; savoir objectif)

Notre pensée est-elle prisonnière de la langue que nous parlons ? (Langage ; culture ; savoir objectif)

Les hommes doivent-ils travailler pour être humains ? (Travail ; nature/culture ; morale)

Le travail est-il un droit ou une fatalité ?

Le don peut-il être gratuit ou n'est-il qu'une forme de l'échange ? (Echanges ; morale)

L'homme se reconnaît-il mieux dans le travail ou le loisir ?

Faut-il redouter les machines ? (Travail ; technique ; politique ; morale)

La notion d'échange n'a-t-elle de sens qu'économique ? (Echange ; morale ; travail ; politique)

Le progrès technique est-il la condition du bonheur ? (travail ; technique ; bonheur ; morale ; politique)

Tout peut-il s'acheter ? (Echange ; travail ; morale ; politique)

Tout ce qui est possible techniquement est-il, pour autant, légitime ? (Technique ; morale ; politique ; bonheur)

La technique nous éloigne-t-elle de la nature ? (Technique ; travail ; morale ; nature/culture)

De tous les arguments qui nous persuadent que les bêtes sont dénuées de pensée, le principal, à mon avis, est que bien que les unes soient plus parfaites que les autres dans une même espèce, tout de même que chez les hommes, comme on peut voir chez les chevaux et chez les chiens, dont les uns apprennent beaucoup plus aisément que d'autres ce qu'on leur enseigne ; et que bien que toutes nous signifient très facilement leurs impulsions naturelles, telles que la colère, la crainte, la faim, ou autres états semblables, par la voix ou par d'autres mouvements du corps, jamais cependant jusqu'à ce jour on n'a pu observer qu'aucun animal en soit venu à ce point de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire d'exprimer soit par la voix, soit par les gestes quelque chose qui puisse se rapporter à la seule pensée et non à l'impulsion naturelle. Ce langage est en effet le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps ; tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user ; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes.

Descartes

L'invention de l'art de communiquer nos idées dépend moins des organes qui nous servent à cette communication, que d'une faculté propre à l'homme, qui lui fait employer ses organes à cet usage, et qui, si ceux-là lui manquaient, lui en ferait employer d'autres à la même fin. Donnez à l'homme une organisation tout aussi grossière qu'il vous plaira : sans doute il acquerra moins d'idées ; mais pourvu seulement qu'il y ait entre lui et ses semblables quelque moyen de communication par lequel l'un puisse agir et l'autre sentir, ils parviendront à se communiquer enfin autant d'idées qu'ils en auront.

Les animaux ont pour cette communication une organisation plus que suffisante, et jamais aucun d'eux n'en fait cet usage. Voilà, ce me semble, une différence bien caractéristique. Ceux d'entre eux qui travaillent et vivent en commun, les castors, les fourmis, les abeilles, ont quelque langue naturelle pour s'entrecommuniquer, je n'en fais aucun doute. Il y a même lieu de croire que la langue des castors et celle des fourmis sont dans le geste et parlent seulement aux yeux. Quoi qu'il en soit, par cela même que les unes et les autres de ces langues sont naturelles, elles ne sont pas acquises ; les animaux qui les parlent les ont en naissant : il les ont tous, et partout la même ; ils n'en changent point, ils n'y font pas le moindre progrès. La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès, soit en bien, soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point.

Rousseau

(Langage ; nature/culture)

(Les logiciens) exagèrent surtout les imperfections des langues individuelles, telles que l'usage les a façonnées, en leur opposant sans cesse ce type idéal qu'ils appellent une langue bien faite. Or, c'est au contraire le langage, dans sa nature abstraite ou dans sa forme générale, que l'on doit considérer comme essentiellement défectueux, tandis que les langues parlées, formées lentement sous l'influence durable de besoins infiniment variés, ont, chacune à sa manière et d'après son degré de souplesse, paré à cet inconvénient radical. Selon le génie et les destinées des races, sous l'influence si diverse des zones et des climats, elles se sont appropriées plus spécialement à l'expression de tel ordre d'images, de passions et d'idées. De là les difficultés et souvent l'impossibilité des traductions, aussi bien pour des passages de métaphysique que pour des morceaux de poésie. Ce qui agrandirait et perfectionnerait nos facultés intellectuelles, en multipliant et en variant les moyens d'expression et de transmission de la pensée, ce serait, s'il était possible, de disposer à notre gré, et selon les besoins du

moment, de toutes les langues parlées, et non de trouver construite cette langue systématique qui, dans la plupart des cas, serait le plus imparfait des instruments.

Cournot

(Langage ; nature/culture ; le savoir objectif)

Il m'est arrivé maintes fois d'accompagner mon frère ou d'autres médecins chez quelque malade qui refusait une drogue ou ne voulait pas se laisser opérer par le fer et le feu, et là où les exhortations du médecin restaient vaines, moi je persuadais le malade, par le seul art de la rhétorique. Qu'un orateur et un médecin aillent ensemble dans la ville que tu voudras : si une discussion doit s'engager à l'assemblée du peuple ou dans une réunion quelconque pour décider lequel des deux sera élu comme médecin, j'affirme que le médecin n'existera pas et que l'orateur sera préféré si cela lui plaît.

Il en serait de même en face de tout autre artisan : c'est l'orateur qui se ferait choisir plutôt que n'importe quel compétiteur ; car il n'est point de sujet sur lequel un homme qui sait la rhétorique ne puisse parler devant la foule d'une manière plus persuasive que l'homme de métier, quel qu'il soit. Voilà ce qu'est la rhétorique et ce qu'elle peut.

Platon

(Langage ; politique ; savoir objectif)

C'est dans les mots que nous pensons. Nous n'avons conscience de nos pensées, nous n'avons de pensées déterminées et réelles que lorsque nous leur donnons la forme objective, que nous les différencions de notre intériorité (...). C'est le son articulé, le mot, qui seul nous offre une existence où l'externe et l'interne sont intimement unis. Par conséquent, vouloir penser sans les mots est une tentative insensée. On croit ordinairement, il est vrai, que ce qu'il y a de plus haut, c'est l'ineffable. Mais c'est là une opinion superficielle et sans fondement ; car en réalité, l'ineffable, c'est la pensée obscure, la pensée à l'état de fermentation, et qui ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot. Ainsi le mot donne à la pensée son existence la plus haute et plus vraie.

Hegel

Nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons le plus souvent à lire les 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 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'originellement 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 poètes, tous romanciers, tous musiciens.

Bergson

(Langage ; art)

L'effet naturel du commerce est de porter la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre à intérêt à vendre ; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels.

Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent.

L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres.

Montesquieu

(Echanges ; morale ; politique)

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers ».
- 3 Peut-on concevoir des échanges gratuits ?

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté.

Marx

(Travail ; nature/culture ; la conscience ; la technique)

En quoi consiste la dépossession du travail ? D'abord, dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son être ; que, dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie ; qu'il ne s'y sent pas satisfait, mais malheureux ; qu'il n'y déploie pas une libre énergie physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. C'est pourquoi l'ouvrier n'a le sentiment d'être à soi qu'en dehors du travail ; dans le travail, il se sent extérieur à soi-même. Il est lui quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il n'est pas lui. Son travail n'est pas volontaire, mais contraint. Travail forcé, il n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail. La nature aliénée du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, on fuit le travail comme la peste. Le travail aliéné, le travail dans lequel l'homme se dépossède, est sacrifice de soi, mortification. Enfin, l'ouvrier ressent la nature extérieure du travail par le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui

d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas à lui-même, mais à un autre (...)

On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) n'a de spontanéité que dans ses fonctions animales : le manger, le boire et la procréation, peut-être encore dans l'habitat, la parure, etc. ; et que, dans ses fonctions humaines, il ne se sent plus qu'animalité : ce qui est animal devient humain, et ce qui est humain devient animal.

Marx

(Travail ; morale ; politique ; nature/culture)

Chercher un travail pour le gain, c'est maintenant un souci commun à presque tous les habitants des pays de civilisation ; le travail leur est un moyen, il a cessé d'être un but en lui-même ; aussi sont-ils peu difficiles dans leur choix pourvu qu'ils aient gros bénéfice. Mais il est des natures plus rares qui aiment mieux périr que travailler sans joie ; des difficiles, des gens qui ne se contentent pas de peu et qu'un gain abondant ne satisfera pas s'ils ne voient pas le gain des gains dans le travail même. Les artistes et les contemplatifs de toute espèce font partie de cette rare catégorie humaine, mais aussi ces oisifs qui passent leur existence à chasser ou à voyager, à s'occuper de galants commerces ou à courir les aventures. Ils cherchent tous le travail et la peine dans la mesure où travail et peine peuvent être liés au plaisir, et, s'il le faut, le plus dur travail, la pire peine. Mais sortis de là, ils sont d'une paresse décidée, même si cette paresse doit entraîner la ruine, le déshonneur, les dangers de mort ou de maladie. Ils craignent moins l'ennui qu'un travail sans plaisir...

Nietzsche

Si, en effet, travail et loisir sont l'un et l'autre indispensables, le loisir est cependant préférable à la vie active et plus réellement une fin, de sorte que nous avons à rechercher à quel genre d'occupation nous devons nous livrer pendant nos loisirs. Ce n'est sûrement pas au jeu, car alors le jeu serait nécessairement pour nous la fin de la vie. Or si cela est inadmissible, et si les amusements doivent plutôt être pratiqués au sein des occupations sérieuses (car l'homme qui travaille a besoin de délassement, et le jeu est en vue du délassement, alors que la vie active s'accompagne toujours de fatigue et de tension), pour cette raison nous ne laisserons les amusements s'introduire qu'en saisissant le moment opportun d'en faire usage, dans l'idée de les appliquer à titre de remède, car l'agitation que le jeu produit dans l'âme est une détente et, en raison du plaisir qui l'accompagne, un délassement. Le loisir, en revanche, semble contenir en lui-même le plaisir, le bonheur et la félicité de vivre.

Aristote

(Travail ; bonheur)

Dans la glorification du « travail », dans les infatigables discours sur la « bénédiction du travail », je vois la même arrière-pensée que dans les louanges adressées aux actes impersonnels et utiles à tous : à savoir la peur de tout ce qui est individuel. Au fond, on sent aujourd'hui, à la vue du travail, - on vise toujours sous ce nom le dur labeur du matin au soir, - qu'un tel travail constitue la meilleure des polices, qu'il tient chacun en bride et s'entend à entraver puissamment le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car il consume une extraordinaire quantité de force nerveuse et la soustrait à la réflexion, à la méditation, à la rêverie, aux soucis, à l'amour et à la haine, il présente constamment à la vue un but mesquin, et assure des satisfactions faciles et régulières. Ainsi une société où l'on travaille dur en permanence aura davantage de sécurité : et l'on adore aujourd'hui la sécurité comme la divinité suprême...

Nietzsche

Dans la machine l'homme supprime même cette activité...qui est sienne et fait complètement travailler cette machine pour lui. Mais cette tricherie, dont l'homme use face à la nature...se venge contre lui. Ce que l'homme gagne sur la nature en la soumettant toujours davantage contribue à le rendre d'autant plus faible. En faisant exploiter la nature par toutes sortes de machines, l'homme ne supprime pas la nécessité de son travail, mais il le repousse seulement et l'éloigne de la nature, et ainsi l'homme ne se tourne pas d'une manière vivante vers la nature en tant qu'elle est une nature vivante. Au contraire, le travail perd cette vitalité...et le travail qui reste encore à l'homme devient lui-même plus mécanique. L'homme ne diminue le travail que pour le tout, mais non pas pour l'ouvrier singulier pour lequel, au contraire, il l'accroît plutôt, car plus le travail devient mécanique, moins il a de valeur et plus l'homme doit travailler de cette façon.

Hegel

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « l'homme ne supprime pas la nécessité de son travail, mais...il l'éloigne de la nature ».
- 3 La mécanisation du travail est-elle une aliénation ?

J'appelle technique ce genre de pensée qui s'exerce sur l'action même, et s'instruit par de continuels essais et tâtonnements. Comme on voit qu'un homme même ignorant à force d'user d'un mécanisme, de le toucher et pratiquer de toutes les manières et dans toutes les conditions, finit par le connaître d'une certaine manière, et tout à fait autrement que celui qui s'est d'abord instruit par la science ; et la grande différence entre ces deux hommes, c'est que le technicien ne distingue point l'essentiel de l'accidentel ; tout est égal pour lui, et il n'y a que le succès qui compte. Ainsi un paysan peut se moquer d'un agronome¹ ; non que le paysan sache ou seulement soupçonne pourquoi l'engrais chimique, ou le nouvel assolement², ou un labourage plus profond n'ont point donné ce qu'on attendait ; seulement, par une longue pratique, il a réglé toutes les actions de culture sur de petites différences qu'il ne connaît point, mais dont pourtant il tient compte, et que l'agronome ne peut pas même soupçonner. Quel est donc le propre de cette pensée technicienne ? C'est qu'elle essaie avec les mains au lieu de chercher par la réflexion.

Alain

- 1-Agronome : spécialiste des techniques agricoles d'un point de vue scientifique.
- 2-Assolement : répartition des cultures entre les parcelles d'une terre cultivée.

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « elle essaie avec les mains au lieu de chercher par la réflexion »
- 3 La technique n'est-elle nécessairement qu'un savoir-faire ?

Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine »...On voit sans peine que l'atteinte portée à ce type d'impératif n'inclut aucune contradiction d'ordre rationnel. Je peux vouloir le bien actuel en sacrifiant le bien futur. De même que je peux vouloir ma propre disparition, je peux aussi vouloir la disparition de l'humanité. Sans me contredire moi-même, je peux, dans mon cas personnel comme dans celui de l'humanité,

préférer un bref feu d'artifice d'extrême accomplissement de soi-même à l'ennui d'une continuation indéfinie dans la médiocrité.

Or le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le droit de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité... Nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer. Ce n'est pas du tout facile, et peut-être impossible sans recours à la religion, de légitimer en théorie pourquoi nous n'avons pas ce droit...

Hans Jonas

(Technique ; morale ; politique ; nature/culture)

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Je peux vouloir le bien actuel en sacrifiant le bien futur ».
- 3 L'usage que nous faisons des techniques peut-il être illégitime ?

L'homme comme animal politique. Les fins de la cité et les moyens pour y parvenir

L'intérêt est-il l'unique lien social ?

Peut-il y avoir une société sans Etat ?

Les lois ont-elles pour but la paix ou la vertu ?

L'Etat doit-il assurer le bonheur des citoyens ? (Politique ; le bonheur)

Le politique est-il en droit de faire abstraction de la morale ? (Politique ; morale)

L'Etat est-il un mal nécessaire ?

La démocratie peut-elle échapper à la démagogie ?

L'exercice du pouvoir entraîne-t-il nécessairement l'abus de pouvoir ?

Quelle est la mesure de l'efficacité politique ?

Une violence légale est-elle violence ?

Peut-on accepter la loi de la majorité si l'on refuse la loi du plus fort ?

L'inégalité des hommes rend-elle impossible l'égalité des citoyens ? (Politique ; nature/culture)

A quoi servent les lois ?

Ce qui est légal est-il nécessairement légitime ?

Est-ce dans la nature humaine qu'il faut chercher l'origine des injustices ? (Politique ; nature/culture)

A-t-on le droit de s'opposer à la loi ?

Peut-on critiquer la démocratie ?

La démocratie n'est-elle qu'un idéal ?

L'action politique est-elle autre chose que la recherche du moindre mal ?

La compétence technique peut-elle fonder l'autorité politique ?

Y a-t-il de justes inégalités ?

Etre juste, est-ce traiter tout le monde de la même façon ?

La liberté politique se réduit-elle au pouvoir de vivre tranquillement ?

Liberté et égalité sont-elles opposées ou complémentaires ?

Y a-t-il contradiction entre être libre et être soumis aux lois ?

Les hommes doivent nécessairement établir des lois et vivre selon des lois, sous peine de ne différer en aucun point des bêtes les plus totalement sauvages. La raison en est qu'aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois savoir ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le sachant, pouvoir toujours et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur. La première vérité difficile à connaître est, en effet, que l'art politique véritable ne doit pas se soucier du bien particulier, mais du bien général, car le bien commun assemble, le bien particulier déchire les cités, et que bien commun et bien particulier gagnent tous les deux à ce que le premier, plutôt que le second, soit solidement assuré.

Platon

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « l'art politique véritable ne doit pas se soucier du bien particulier, mais du bien général »
- 3 Les lois ont-elles pour vocation de servir l'intérêt général ?

Si les hommes étaient ainsi disposés par la Nature qu'ils n'eussent de désirs que pour ce qu'enseigne la vraie Raison, certes, la société n'aurait besoin d'aucunes lois, il suffirait absolument d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes et d'une âme libérale ce qui est vraiment utile. Mais tout autre est la disposition de la nature humaine ; tous observent bien leur intérêt, mais ce n'est pas suivant l'enseignement de la droite Raison ; c'est le plus souvent entraînés par leur seul appétit de plaisir et les passions de l'âme (qui n'ont aucun égard à l'avenir et ne tiennent compte que d'elles-mêmes) qu'ils désirent quelque objet et le jugent utile. De là vient que nulle société ne peut subsister sans un pouvoir de commandement et une force, et conséquemment sans des lois qui modèrent et contraignent l'appétit du plaisir et les passions sans frein.

Spinoza

Selon moi, les lois sont faites pour les faibles et par le grand nombre. C'est pour eux et dans leur intérêt qu'ils les font et qu'ils distribuent les éloges ou blâmes ; et, pour effrayer les plus forts, ceux qui sont capables d'avoir l'avantage sur eux, pour les empêcher de l'obtenir, ils disent qu'il est honteux et injuste d'ambitionner plus que sa part et que c'est en cela que consiste l'injustice, à vouloir posséder plus que les autres ; quant à eux j'imagine qu'ils se contentent d'être sur le pied de l'égalité avec ceux qui valent mieux qu'eux.

Voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, on déclare injuste et laide l'ambition d'avoir plus que le commun des hommes, et c'est ce qu'on appelle injustice. Mais je vois que la nature elle-même proclame qu'il est juste que le meilleur ait plus que le pire et le plus puissant plus que le faible.

Platon

NB : Il s'agit des propos de Calliclès qui défend une thèse opposée à celle de Socrate, porte-parole de Platon.

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « la nature proclame que le meilleur ait plus que le pire ».
- 3 A quoi servent les lois ?

Etant donné qu'il n'existe pas au monde de république où l'on ait établi suffisamment de règles pour présider à toutes les actions et paroles des hommes (car cela serait impossible), il s'ensuit nécessairement que, dans tous les domaines d'activité que les lois ont passés sous silence, les gens ont la liberté de faire ce que leur propre raison leur indique comme leur étant le plus profitable. Car si nous prenons le mot de liberté en son sens propre de liberté corporelle, c'est-à-dire de n'être ni enchaîné ni emprisonné, il serait tout à fait absurde de crier comme ils le font pour obtenir cette liberté dont ils jouissent si manifestement. D'autre part, si nous entendons par liberté le fait d'être soustrait aux lois, il n'est pas moins absurde de la part des hommes de réclamer comme ils le font cette liberté qui permettrait à tous les autres hommes de se rendre maîtres de leurs vies. Et cependant, aussi absurde que ce soit, c'est bien ce qu'ils réclament, ne sachant pas que leurs lois sont sans pouvoir pour les protéger s'il n'est pas un glaive entre les mains d'un homme (ou de plusieurs) pour faire exécuter ces lois.

Par conséquent, la liberté des sujets réside seulement dans les choses qu'en règlementant leurs actions le souverain a passés sous silence, par exemple la liberté d'acheter, de vendre, et de conclure d'autres contrats les uns avec les autres, de choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable et ainsi de suite.

Hobbes

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « la liberté des sujets réside seulement dans les choses qu'en règlementant leurs actions le souverain a passés sous silence » ;
- 3 A quelles conditions est-on libre dans la cité ?

Il n'y a donc point de liberté sans Lois, ni où quelqu'un est au-dessus des Lois (...). Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux Lois, mais il n'obéit qu'aux Lois et c'est par la force des Lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les Républiques au pouvoir des Magistrats¹ ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des Lois : ils en sont les Ministres non

les arbitres, ils doivent les garder non les enfreindre. Un Peuple est libre, quelque forme qu'ait son Gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la Loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des Lois, elle règne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain.

Rousseau

1 magistrats : par ce mot Rousseau entend tous ceux qui ont une responsabilité dans les affaires de l'Etat.

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Un peuple est libre... quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la Loi »
- 3 La liberté consiste-t-elle à ne dépendre que des lois ?

Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé en rien envers celui dont on a le droit de tout exiger ? Et cette seule condition sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ?

Rousseau

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme ».
- 3 Peut-on renoncer librement à sa liberté ?

Toute loi (...) vise l'intérêt commun des hommes, et ce n'est que dans cette mesure qu'elle acquiert force et valeur de loi, dans la mesure, au contraire, où elle ne réalise pas ce but, elle perd de sa force d'obligation (...) Or il arrive fréquemment qu'une disposition légale utile à observer pour le bien public, en règle générale, devienne, en certains cas, extrêmement nuisible. Aussi le législateur, ne pouvant envisager tous les cas particuliers rédige-t-il la loi en fonction de ce qui se présente le plus souvent, portant son attention sur l'utilité commune. C'est pourquoi, s'il se présente un cas où l'observation de telle loi soit préjudiciable à l'intérêt général, celle-ci ne doit pas être observée. Ainsi à supposer que dans une ville assiégée on promulgue la loi que les portes doivent demeurer closes, c'est évidemment utile au bien public, en règle générale : mais s'il arrive que les ennemis poursuivent des citoyens dont dépend le salut de la cité, il serait très préjudiciables à cette ville de ne pas ouvrir ses portes. Et par conséquent dans une telle occurrence, il faudrait ouvrir les portes, malgré les termes de la loi, afin de sauvegarder l'intérêt général que le législateur a en vue.

Saint Thomas d'Aquin

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.

2 Expliquez : « Toute loi vise l'intérêt commun des hommes » ; « le législateur ne pouvant envisager tous les cas particuliers ».

3 La loi a-t-elle vocation à s'appliquer à tous les domaines de l'action humaine ?

Le besoin du droit naturel est aussi manifeste aujourd'hui qu'il l'a été des siècles et même des millénaires. Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par le législateur et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes. En passant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur : un étalon grâce auquel nous sommes capables de juger le droit positif. Bien des gens considèrent que l'étalon en question n'est tout au plus que l'idéal adopté par notre société ou notre « civilisation » tel qu'il a pris corps dans ses façons de vivre ou ses institutions...

Mais le simple fait que nous puissions nous demander ce que vaut l'idéal de notre société montre qu'il y a dans l'homme quelque chose qui n'est point totalement asservi à sa société et par conséquent que nous sommes capables, et par là obligés, de rechercher un étalon qui nous permette de juger de l'idéal de notre société comme de toute autre.

Léo Strauss

Questions

1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.

2 Expliquez : « Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif »

3 Le droit est-il fondé sur des valeurs ou des intérêts ?

En effet rien de ce qui est de droit humain ne saurait déroger à ce qui est de droit naturel ou de droit divin. Or selon l'ordre naturel institué par la divine providence, les réalités inférieures sont subordonnées à l'homme, afin qu'il les utilise pour subvenir à ses besoins. Il en résulte que le partage des biens et leur appropriation selon le droit humain ne suppriment pas la nécessité pour les hommes d'user de ces biens en vue des besoins de tous. Dès lors, les biens que certains possèdent en surabondance sont destinés, par le droit naturel, à secourir les pauvres. C'est pourquoi saint Ambroise écrit : « Le pain que tu gardes appartient à ceux qui ont faim, les vêtements que tu caches appartiennent à ceux qui sont nus et l'argent que tu enfouis est le rachat et la délivrance des malheureux. » Or le nombre de ceux qui sont dans le besoin est si grand qu'on ne peut pas les secourir tous avec les mêmes ressources, mais aucun a la libre disposition de ses biens pour secourir les malheureux. Et, même en cas de nécessité évidente et urgente, où il faut manifestement prendre ce qui est sous la main pour subvenir à un besoin vital, par exemple quand on se trouve en danger et qu'on ne peut pas faire autrement, il est légitime d'utiliser le bien d'autrui pour subvenir à ses propres besoins ; on peut le prendre, ouvertement ou en cachette, sans pour autant commettre réellement un vol ou un larcin.

Saint Thomas d'Aquin

Questions

1 Dégagez les articulations de ce texte ainsi que son idée principale.

2 Expliquez : « En effet rien de ce qui est de droit humain ne saurait déroger à ce qui est de droit naturel »

3 A-t-on le droit de désobéir à la loi ?

Les lois injustes sont de deux sortes. Il y a d'abord celles qui sont contraires au bien commun ; elles sont injustes en raison de leur fin, par exemple quand un chef impose à ses

subordonnés des lois onéreuses qui profitent à sa cupidité ou à sa gloire plus qu'au bien commun ; soit en raison de leur auteur, par exemple quand un homme promulgue une loi qui excède le pouvoir qu'il détient ; soit encore en raison de leur forme, lorsque les charges destinées au bien commun sont inégalement réparties dans la communauté. De pareilles lois sont des contraintes plus que des lois, car, selon le mot de Saint Augustin au livre I du Libre Arbitre, « on ne peut tenir pour loi une loi qui n'est pas juste ». Par conséquent de telles lois n'obligent pas en conscience, sauf dans les cas où il importe d'éviter le scandale et le désordre ; il faut alors sacrifier même un droit.

(...) Il y a ensuite les lois qui sont injustes parce que contraire au bien divin, comme les lois des tyrans imposant l'idolâtrie et d'autres actes contraires à la loi divine. Il ne faut en aucune manière observer de telles lois ; c'est en ce sens qu'il est dit dans les Actes des Apôtres qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.

Saint Thomas d'Aquin

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale ;
- 2 Expliquez : « on ne peut tenir pour loi une loi qui n'est pas juste »
- 3 Vaut-il mieux un ordre injuste que pas d'ordre du tout ?

Des fondements de l'Etat... il résulte avec la dernière évidence que sa fin dernière n'est pas la domination ; ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre, que l'Etat a été institué, au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire conserve, aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir. Non, je le répète, la fin de l'Etat n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celles de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sécurité de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'Etat est donc la liberté.

Spinoza

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « L'Etat a été institué... pour qu'il vive autant que possible en sécurité »
« La fin de l'Etat est donc la liberté ».
- 3 La fin de l'Etat est-elle la sécurité ou la liberté ?

Le meilleur Etat (...) est celui où les hommes vivent dans la concorde et où la législation nationale est protégée contre toute atteinte. En effet, il est certain que les séditions, les guerres, l'indifférence systématique ou les infractions effectives aux lois sont bien plus imputables aux défauts d'un Etat donné qu'à la méchanceté des hommes. Car les hommes ne naissent point membres de la société, mais s'éduquent à ce rôle ; d'autre part, les sentiments humains naturels sont toujours les mêmes. Au cas donc où la méchanceté règnerait davantage et où le nombre de fautes commises serait plus considérable dans une certaine nation que dans une autre, une conclusion évidente ressortirait d'une telle suite d'événements : cette nation n'aurait pas pris de dispositions suffisantes en vue de la concorde, et sa législation n'aurait pas été instituée dans un esprit suffisant de sagesse.

Spinoza

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez « Le meilleur Etat... est celui où les hommes vivent dans la concorde »
« Les hommes ne naissent point membres de la société mais s'éduquent à ce rôle »
- 3 Les institutions politiques sont-elles responsables de la méchanceté des hommes ?

L'Etat...est un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. Mais pour que les antagonismes, les classes aux intérêts économiques opposés ne se consomment pas, elle et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de l'« ordre » ; et ce pouvoir, né de la société, mais qui se place au-dessus d'elle et lui devient de plus en plus étranger, c'est l'Etat. (...) Comme l'Etat est né du besoin de réfréner des oppositions de classes, mais comme il est né, en même temps, au milieu du conflit de classes, il est, dans la règle, l'Etat de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique et qui, grâce à lui, devient aussi classe politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe opprimée. (...) L'Etat n'existe pas de toute éternité. Il y a eu des sociétés qui se sont tirées d'affaire sans lui, qui n'avaient aucune idée de l'Etat et du pouvoir d'Etat. A un certain stade du développement économique, qui était nécessairement lié à la division de la société en classes, cette division fit de l'Etat une nécessité.

Engels

La société antérieure, évoluant dans des oppositions de classes, avait besoin de l'Etat, c'est-à-dire, dans chaque cas, d'une organisation de classe exploiteuse pour maintenir... par la force la classe exploitée dans les conditions d'oppression données par le mode de production existant (esclavage, servage, salariat). L'Etat était le représentant officiel de toute la société, sa synthèse en un corps visible, mais cela, il ne l'était que dans la mesure où il était l'Etat de la classe qui, pour son temps, représentait elle-même toute la société : dans l'Antiquité, Etat des citoyens propriétaires d'esclaves ; au Moyen Age, de la noblesse féodale ; à notre époque, de la bourgeoisie. Quand il finit par devenir effectivement le représentant de toute la société, il se rend lui-même superflu. Dès lors qu'il n'y a plus de classe sociale à tenir dans l'oppression... il n'y a plus rien à réprimer qui rende nécessaire un pouvoir de répression, un Etat. Le premier acte dans lequel l'Etat apparaît réellement comme représentant de toute la société – la prise de possession des moyens de production au nom de la société, – est en même temps son dernier acte propre en tant qu'Etat. L'intervention d'un pouvoir d'Etat dans des rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre, et entre alors naturellement en sommeil. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses... L'Etat n'est pas « aboli ». Il s'éteint.

Engels

Nous pensons que la politique, nécessairement révolutionnaire, du prolétariat doit avoir pour objet immédiat et unique la destruction des Etats. Nous ne comprenons pas qu'on puisse parler de solidarité internationale lorsqu'on veut conserver les Etats, – à moins qu'on ne rêve l'Etat universel, c'est-à-dire l'esclavage universel...- l'Etat par sa nature même étant une rupture de cette solidarité et par conséquent une cause permanente de guerre. Nous ne concevons pas non plus qu'on puisse parler de la liberté du prolétariat ou de la délivrance réelle des masses dans l'Etat et par l'Etat. Etat veut dire domination, et toute domination suppose l'assujettissement des masses et par conséquent leur exploitation au profit d'une minorité gouvernante quelconque...

Les marxiens professent des idées toutes contraires. Ils sont les adorateurs du pouvoir d'Etat, et nécessairement aussi les prophètes de la discipline politique et sociale, les champions de l'ordre établi de haut en bas, toujours au nom du suffrage universel et de la souveraineté des masses, auxquelles on réserve le bonheur et l'honneur d'obéir à des chefs, à des maîtres élus (...) Entre les marxiens et nous il y a un abîme. Eux, ils sont les gouvernementaux, nous les anarchistes...

Bakounine

Vaut-il mieux être aimé que craint, ou craint qu'aimé ? Je réponds que les deux seraient nécessaires ; mais comme il paraît difficile de les marier ensemble, il est beaucoup plus sûr de se faire craindre qu'aimer, quand on doit renoncer à l'un des deux... Cependant, le prince doit se faire craindre de telle sorte que, s'il ne peut gagner l'amitié, du moins il n'inspire aucune haine, car ce sont là deux choses qui peuvent très bien s'accorder. Il lui suffira pour cela de ne toucher ni aux biens de ses concitoyens ni à leurs femmes... qu'il évite par-dessus tout de prendre les biens d'autrui ; car les hommes oublient plus vite la perte de leur père que la perte de leur patrimoine.

C'est pourquoi un seigneur avisé ne peut, ne doit respecter sa parole si ce respect se retourne contre lui et que les motifs de sa promesse soient éteints. Si les hommes étaient tous gens de bien, mon précepte serait condamnable ; mais comme ce sont tous de tristes sires et qu'ils n'observeraient pas leurs promesses, tu n'as pas non plus à observer les tiennes...

Il n'est donc pas nécessaire à un prince de posséder toutes les vertus... ; ce qu'il faut, c'est qu'il paraisse les avoir. Bien mieux, j'affirme que s'il les avait et les appliquait toujours, elles lui porteraient préjudice ; mais si ce sont de simples apparences, il en tirera profit. Ainsi, tu peux sembler – et être réellement – pitoyable, fidèle, humain, intègre, religieux : fort bien ; mais tu dois avoir entraîné ton cœur à être exactement l'opposé, si les circonstances l'exigent.

Machiavel

Je pense (...) que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde... je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans cesse sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres...

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort... Il aime que les citoyens se réjouissent pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur : mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages...

Le souverain étend ses bras sur la société tout entière : il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule ; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il hébète, et il réduit chaque nation à n'être qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger.

Tocqueville

Les historiens, et même le bon sens, peuvent nous faire connaître que, pour séduisants que puissent paraître ces idées d'égalité parfaite, en réalité elles sont, au fond, impraticables, et si

elles ne l'étaient pas, elles seraient extrêmement pernicieuses pour la société humaine. Rendez les possessions aussi égales que possible : les degrés différents de l'art, du soin, du travail des hommes rompront immédiatement cette égalité. Ou alors, si vous restreignez ces vertus, vous réduisez la société à la plus extrême indigence, et, au lieu de prévenir le besoin et la mendicité chez quelques uns, vous les rendez inévitables à la communauté entière. La plus rigoureuse inquisition est également nécessaire, pour déceler toute inégalité dès qu'elle apparaît, ainsi que la juridiction la plus sévère, pour la punir et la rectifier. Mais, outre que tant d'autorité doit bientôt dégénérer en tyrannie, et être exercée avec une grande partialité, qui peut bien en être investi dans une situation telle que celle ici supposée ?

Hume

A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné. On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions, sans que la forme de l'administration change...

Ajoutons qu'il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le démocratique ou populaire, parce qu'il n'y a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne. C'est surtout dans cette constitution que le citoyen doit s'armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son cœur ce que disait un vertueux Palatin dans la diète de Pologne : « Je préfère une liberté dangereuse à un esclavage tranquille ».

S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.

Rousseau

Il est vrai, que dans les démocraties, le peuple paraît faire ce qu'il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.

Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.

La démocratie et l'aristocratie ne sont point des Etats libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les Etats modérés. Elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! La vertu même a besoin de limites.

Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.

Montesquieu

Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintienne ou se soutienne. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais dans un Etat populaire, il faut un ressort de plus qui est la vertu...

Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui put le soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances et de luxe même.

Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice entre dans tous. Les désirs changent d'objets : ce qu'on aimait, on ne l'aime plus ; on était libre avec les lois, on veut être libre contre elles ; chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître ; ce qui était maxime, on l'appelle rigueur ; ce qui était règle, on l'appelle gêne ; ce qui était attention, on l'appelle crainte.

La république est une dépouille ; et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous.

Montesquieu

Il n'y a donc pas et il ne saurait y avoir de régime politique absolument préférable à tous les autres, il y a seulement des états de civilisation plus perfectionnés les uns que les autres. Les institutions bonnes à une époque peuvent être et sont même le plus souvent mauvaises à une autre, et réciproquement. Ainsi, par exemple, l'esclavage, qui est aujourd'hui une monstruosité, était certainement, à son origine, une très belle institution, puisqu'elle avait pour objet d'empêcher le fort d'égorger le faible ; c'était un intermédiaire inévitable dans le développement général de la civilisation. De même, en sens inverse, la liberté, qui, dans une proportion raisonnable, est si utile à un individu et à un peuple qui ont atteint un certain degré d'instruction et contracté quelques habitudes de prévoyance, parce qu'elle permet le développement de leurs facultés, est très nuisible à ceux qui n'ont pas encore rempli ces deux conditions, et qui ont indispensablement besoin, pour eux-mêmes autant que pour les autres, d'être tenus en tutelle. Il est donc évident qu'on ne saurait s'entendre sur la question absolue du meilleur gouvernement possible.

Comte

(Politique ; nature/culture)

L'art : évasion du monde ou dévoilement du sens ?

Peut-on reprocher à une œuvre d'art de ne rien vouloir dire ?

La laideur peut-elle faire l'objet d'une représentation esthétique ?

L'art peut-il s'enseigner ?

En quoi l'art peut-il être considéré comme une chose sérieuse ?

L'œuvre d'art nous apprend-elle quelque chose ?

Faut-il avoir acquis des connaissances pour pouvoir apprécier une œuvre d'art ?

La beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?

Une œuvre d'art nous invite-t-elle à nous évader du monde ou à mieux le regarder ?

La fin de l'art est-elle la vérité ?

L'art peut-il échapper au critère du beau et du laid ?

Peut-on expliquer une œuvre d'art ?

Embellir la vie, est-ce la seule fonction de l'art ?

L'artiste est-il simplement un technicien ?

L'art peut-il ne pas être sacré ? (Art ; religion)

Est-il possible dans le domaine des arts d'avoir tort ou raison lorsqu'on dit : « c'est beau » ?

En quel sens peut-on dire que le monde ne serait pas visible sans l'art ?

Les qualités de l'artiste sont-elles celles de l'artisan ?

Qu'est-ce qui distingue une œuvre d'art d'un objet quelconque ?

Les arts sont-ils un langage ? (Art ; langage ; savoir objectif)

L'art n'est-il qu'un mode d'expression subjectif ?

Les artistes ont un intérêt à ce qu'on croie aux intuitions soudaines, aux soi-disant inspirations ; comme si l'idée de l'œuvre d'art, des poèmes, la pensée fondamentale d'une philosophie, tombait du ciel comme un rayon de la grâce. En réalité l'imagination du bon artiste ou penseur produit constamment du bon, du médiocre et du mauvais, mais son jugement extrêmement aiguisé, exercé, rejette, choisit, combine ; ainsi, l'on se rend compte aujourd'hui, d'après les carnets de Beethoven, qu'il a composé peu à peu ses plus magnifiques mélodies et les a en quelque sorte triées d'ébauches multiples. Celui qui discerne moins sévèrement et s'abandonne volontiers à la mémoire reproductrice pourra, dans certaines conditions, devenir un grand improvisateur ; mais l'improvisation artistique est à un niveau fort bas en comparaison des idées d'art choisies. Sérieusement et avec peine. Tous les grands hommes sont de grands travailleurs, infatigables non seulement à inventer, mais encore à rejeter, passer au crible, modifier, arranger.

Nietzsche

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 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 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 la 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 la belle statue se montre belle au sculpteur à mesure qu'il la fait ; et le portrait naît sous le pinceau. (...)

Alain

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « l'idée lui vient à mesure qu'il fait ».
- 3 En quoi la création artistique diffère-t-elle de la création artisanale ?

Il est évident, par exemple, que les qualités esthétiques, positives, indéniables et parfois très remarquables, d'une automobile, d'un avion, d'un écouteur téléphonique, d'un barrage hydro-électrique, ne sauraient en rien (dans l'esprit moderne) résulter d'ornements surajoutés, ni d'une intervention de l'artiste professionnel se substituant à l'ingénieur pour en corriger ou pour en remanier l'ouvrage, pour le « surdéterminer »¹. Elles sont inhérentes à ces choses mêmes, directement, en tant qu'elles sont « réussies » ou « accomplies » ou « parfaites en leur genre » ; en tant que leur forme est excellente, bien adaptée à la fonction. (...) En les créant, l'ingénieur a fait à la fois et par un même acte, par une même démarche, œuvre d'industrie et œuvre d'art.

Etienne Souriau

- 1 surdéterminer : ajouter des significations supplémentaires.

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « L'ingénieur a fait par un même acte œuvre d'industrie et œuvre d'art ».
- 3 Une œuvre industrielle peut-elle être une œuvre d'art ?

Créer, c'est le propre de l'artiste ; où il n'y a pas création, l'art n'existe pas. Mais on se tromperait si l'on attribuait ce pouvoir créateur à un don inné. En matière d'art, le créateur authentique n'est pas seulement un être doué, c'est un homme qui a su ordonner en vue de leur fin tout un faisceau d'activités, dont l'œuvre d'art est le résultat. C'est ainsi que pour l'artiste, la création commence à la vision. Voir, c'est déjà une opération créatrice, et qui exige un effort. Tout ce que nous voyons, dans la vie courante, subit plus ou moins la déformation qu'engendrent les habitudes acquises, et le fait est peut-être plus sensible en une époque comme le nôtre, où cinéma, publicité et magazines nous imposent quotidiennement un flot d'images toutes faites, qui sont un peu, dans l'ordre de la vision, ce qu'est le préjugé dans l'ordre de l'intelligence. L'effort nécessaire pour s'en dégager est indispensable à l'artiste qui doit voir toutes choses comme s'il les voyait pour la première fois. Il faut voir toute la vie comme lorsqu'on était enfant, et la perte de cette possibilité vous enlève celle de vous exprimer d'une façon originale, c'est-à-dire personnelle.

Henri Matisse

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « l'artiste doit voir toutes choses comme s'il les voyait pour la première fois ».
- 3 La création artistique peut-elle se rapprocher de la démarche philosophique ?

C'est un vieux précepte que l'art doit imiter la nature... D'après cette conception, le but essentiel de l'art consisterait dans l'imitation, autrement dit dans la reproduction habile d'objets tels qu'ils existent dans la nature, et la nécessité d'une pareille reproduction faite en conformité avec la nature serait une source de plaisirs. Cette définition assigne à l'art un but purement formel, celui de refaire une seconde fois, avec les moyens dont l'homme dispose, ce qui existe dans le monde extérieur, et tel qu'il y existe. Mais cette répétition peut apparaître comme une occupation oiseuse et superflue, car quel besoin avons-nous de revoir dans des tableaux ou sur la scène des animaux, des paysages ou des événements humains que nous connaissons déjà pour les avoir vus ou pour les voir dans nos jardins, dans nos intérieurs ou, dans certains cas, pour en avoir entendu parler par des personnes de nos connaissances ? On peut même dire que ces efforts inutiles se réduisent à un jeu présomptueux dont les résultats restent toujours inférieurs à ce que nous offre la nature. C'est que l'art, limité dans ses moyens d'expression, ne peut produire que des illusions unilatérales, offrir l'apparence de la réalité à un seul de nos sens ; et, en fait, lorsqu'il ne va pas au-delà de la simple imitation, il est incapable de nous donner l'impression d'une réalité vivante ou d'une vie réelle : tout ce qu'il peut nous offrir, c'est une caricature de la vie.

Hegel

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « l'art... ne peut nous offrir qu'une caricature de la vie »
- 3 Une œuvre d'art nous invite-t-elle à nous évader du monde ?

La philosophie n'est pas l'art, mais elle a avec l'art de profondes affinités. Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres car il regarde la réalité nue et sans voiles. Voir avec des yeux de peintre, c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas ; parce que ce que nous voyons, ce sont des conventions interposées entre l'objet et nous ; ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'un autre, pour la commodité de la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique et les commodités de la vie et s'efforcera de voir directement la réalité même, sans rien interposer entre elle et lui, celui-là sera un artiste. Mais ce sera aussi un philosophe, avec cette différence que la philosophie s'adresse moins aux objets extérieurs qu'à la vie intérieure de l'âme.

Bergson

(Art ; philosophie)

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas ».
- 3 L'art nous apprend-il quelque chose sur le réel ?

Le but de l'art, son besoin originel, c'est de produire aux regards une représentation, une conception née de l'esprit, de la manifester comme son œuvre propre ; de même que, dans le langage, l'homme communique ses pensées et les fait comprendre à ses semblables. Seulement, dans le langage, le moyen de communication est un simple signe, à ce titre, quelque chose de purement extérieur à l'idée et d'arbitraire.

L'art, au contraire, ne doit pas simplement se servir de signes, mais donner aux idées une existence sensible qui leur corresponde. Ainsi, d'abord, l'œuvre d'art, offerte aux sens, doit

renfermer en soi un contenu. De plus, il faut qu'elle le représente de telle sorte que l'on reconnaisse que celui-ci, aussi bien que sa forme visible, n'est pas seulement un objet réel de la nature, mais un produit de la représentation et de l'activité artistique de l'esprit. L'intérêt fondamental de l'art consiste en ce que ce sont les conceptions objectives et originelles, les pensées universelles de l'esprit humain, qui sont offertes à nos regards.

Hegel

L'œuvre d'art vient de l'esprit et existe pour l'esprit, et sa supériorité consiste en ce que si le produit naturel est un produit doué de vie, il est périssable, tandis qu'une œuvre d'art est une œuvre qui dure. La durée présente un intérêt plus grand. Les événements arrivent, mais aussitôt arrivés, ils s'évanouissent ; l'œuvre d'art leur confère de la durée, les représente dans leur vérité impérissable. L'intérêt humain, la valeur spirituelle d'un événement, d'un caractère individuel, d'une action, dans leur évolution et leurs aboutissements, sont saisis par l'œuvre d'art qui les fait ressortir d'une façon plus pure et transparente que dans la réalité ordinaire, non artistique. C'est pourquoi l'œuvre d'art est supérieure à tout produit de la nature qui n'a pas effectué ce passage par l'esprit. C'est ainsi que le sentiment et l'idée qui en peinture ont inspiré un paysage confèrent à cette œuvre de l'esprit un rang plus élevé que celui du paysage tel qu'il existe dans la nature.

Hegel

L'art peut ainsi être un luxe mensonger. On ne s'étonnera donc pas que des hommes ou des artistes aient voulu faire machine arrière et revenir à la vérité. Dès cet instant ils ont nié que l'artiste ait droit à la solitude et lui ont offert comme sujet non pas ses rêves mais la réalité vécue et soufferte par tous. Certains que l'art pour l'art, par ses sujets comme par son style, échappe à la compréhension des masses ou bien n'exprime rien de leur vérité, ces hommes ont voulu que l'artiste se proposât au contraire de parler du et pour le plus grand nombre. ..

Dès lors, les artistes qui refusent la société bourgeoise et son art formel... doivent être réalistes et ne le peuvent pas... Comment, en effet un réalisme socialiste est-il possible alors que la réalité n'est pas tout entière socialiste ? (...) On se vouera donc d'une part à nier et à condamner ce qui dans la réalité n'est pas socialiste, d'autre part à exalter ce qui l'est ou le deviendra. Nous obtenons inévitablement l'art de propagande, avec ses bons et ses méchants, une bibliothèque rose, en somme coupée autant que l'art formel de la réalité complexe et vivante (...) L'art culmine ici dans un optimisme de commande, le pire des luxes justement, et le plus dérisoire des mensonges.

Albert Camus

Si l'on me demande si je trouve beau le palais que je vois devant moi, je puis sans doute répondre : je n'aime pas ces choses qui ne sont faites que pour les badauds, ou encore répondre comme ce sachem iroquois qui n'appréciait à Paris que les rôtisseries ; je peux bien encore déclamer, tout à la manière de Rousseau, contre la vanité des grands qui abusent du travail du peuple pour des choses aussi inutiles ; enfin je puis me persuader bien facilement que si je me trouvais dans une île inhabitée, sans espoir de jamais revenir parmi les hommes, et que j'eusse le pouvoir par le simple fait de le souhaiter d'y transporter magiquement un tel palais, je n'en prendrais même pas la peine, supposé que je possède une mesure assez confortable pour moi. On peut m'accorder tout cela et l'approuver ; toutefois ce n'est pas là la question. On désire uniquement savoir si la seule représentation de l'objet s'accompagne en moi par une satisfaction, aussi indifférent que je puisse être à l'existence de l'objet de cette représentation. On voit aisément que ce qui importe pour dire l'objet beau et prouver que j'ai du goût, c'est ce que je découvre en moi en fonction de cette représentation et non ce par quoi je dépends de l'existence de l'objet. Chacun doit reconnaître qu'un jugement sur la beauté en

lequel se mêle le plus petit intérêt est très partial et ne peut être un jugement de goût pur. Pour jouer le rôle de juge en matière de goût il ne faut pas se soucier le moins du monde de l'existence de l'objet, mais bien au contraire être indifférent en ce qui y touche.

Kant

En ce qui concerne l'agréable, chacun consent à ce que son jugement fondé sur un sentiment particulier, et par lequel il affirme qu'un objet lui plaît, soit restreint à une seule personne. Il admet donc, quand il dit : le vin des Canaries est agréable, qu'un autre corrige l'expression et lui rappelle qu'il doit dire : il m'est agréable ; il en est ainsi non seulement pour le goût de la langue, du palais et du gosier, mais aussi pour ce qui plaît aux yeux et aux oreilles de chacun (...) Il en va tout autrement du beau. Ce serait ridicule, si quelqu'un, se piquant de bon goût, pensait s'en justifier en disant : cet objet (l'édifice que nous voyons, le concert que nous entendons, le poème que l'on soumet à notre appréciation) est beau pour moi. Car il ne doit pas appeler beau ce qui ne plaît qu'à lui. Beaucoup de choses peuvent avoir pour lui du charme et de l'agrément, il n'importe ; mais quand il dit d'une chose qu'elle est belle, il attribue aux autres la même satisfaction ; il ne juge pas seulement pour lui, mais au nom de tous, et parle alors de la beauté comme d'une propriété des objets ; il dit donc que la chose est belle et ne compte pas pour son jugement de satisfaction sur l'adhésion des autres parce qu'il a constaté qu'à diverses reprises leur jugement était d'accord avec le sien, mais il exige cette adhésion.

Kant

Le savoir objectif ou la connaissance s'imposant à tous les esprits

A quoi tient la certitude que l'on accorde aux mathématiques ?

Comment les mathématiques, produit de la pensée indépendant de l'expérience, peuvent-elles rendre compte de la réalité ?

Les mathématiques sont-elles une science comme les autres ?

Les connaissances scientifiques peuvent-elles être à la fois vraies et provisoires ?

Ne doit-on tenir pour vraie une proposition que si elle est contrôlable par une expérience ?

Les faits parlent-ils d'eux-mêmes ?

Les sciences permettent-elles de connaître la réalité même ?

La connaissance scientifique progresse-t-elle par l'accumulation des faits ?

La connaissance scientifique a-t-elle des limites ?

La connaissance scientifique abolit-elle toute croyance ? (La science ; la religion ; la vérité)

La science découvre-t-elle ou construit-elle son objet ?

La valeur d'une théorie se mesure-t-elle à son efficacité pratique ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

La machine fournit-elle un modèle pour comprendre le vivant ?

Doit-on concevoir des limites à l'expérimentation sur le vivant ?

L'homme se réduit-il à ce que nous en font connaître les sciences humaines ?

Les sciences humaines peuvent-elles adopter les méthodes des sciences de la nature ?

Peut-on dire que la « conscience » est l'ennemie secrète des sciences humaines ?

L'histoire : une histoire ou des histoires ?

Peut-on dire qu'il existe une logique des évènements historiques ?

Le journaliste peut-il décider qu'un évènement est historique ?

En quel sens peut-on dire que l'historien « fait » l'histoire ?

L'histoire est-elle le simple récit des faits tels qu'ils se sont passés ?

Faut-il renoncer à l'idée que l'histoire possède un sens ?

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

L'historien peut-il être objectif ?

Tous les objets de la raison humaine ou de nos recherches peuvent se diviser en deux genres, à savoir les relations d'idées et les faits. Du premier genre sont les sciences de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique et, en bref, toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine. Le carré de l'hypoténuse est égal au carré de deux côtés, cette proposition exprime une relation entre ces figures. Trois fois cinq est égal à la moitié de trente exprime une relation entre ces nombres. Les propositions de ce genre, on peut les découvrir par la seule opération de la pensée, sans dépendre de ce qui existe dans l'univers. Même s'il n'y avait jamais eu de cercle ou de triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide conserveraient toujours leur certitude et leur évidence.

Les faits, qui sont les seconds objets de la raison humaine, on ne les établit pas de la même manière ; et l'évidence de leur vérité, aussi grande qu'elle soit, n'est pas d'une nature semblable à la précédente. Le contraire d'un fait quelconque est toujours possible, car il n'implique pas contradiction et l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il concordait pleinement avec la réalité. Le soleil ne se lèvera pas demain, cette proposition n'est pas moins intelligible et elle n'implique pas plus contradiction que l'affirmation : il se lèvera. Nous tenterions donc en vain d'en démontrer la fausseté et l'esprit ne pourra jamais la concevoir distinctement.

Hume

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Le contraire d'un fait quelconque est toujours possible »
- 3 Toutes les vérités objectives sont-elles de nature rationnelle ?

Nos idées, par exemple de mathématiques, d'astronomie, de physique, sont vraies en deux sens. Elles sont vraies par le succès ; elles donnent puissance dans ce monde des apparences. Elles nous y font maîtres, soit dans l'art d'annoncer, soit dans l'art de modifier selon nos besoins ces redoutables ombres au milieu desquelles nous sommes jetés. Mais, si l'on a bien compris par quels chemins se fait le détour mathématique, il s'en faut de beaucoup que ce rapport à l'objet soit la règle suffisante du bien penser. La preuve selon Euclide n'est jamais d'expérience ; elle ne veut point l'être. Ce qui fait notre géométrie, notre arithmétique, notre analyse, ce n'est pas premièrement qu'elles s'accordent avec l'expérience, mais c'est que notre esprit s'y accorde avec lui-même, selon cet ordre du simple au complexe, qui veut que les premières définitions, toujours maintenues, commandent toute la suite de nos pensées. Et c'est ce qui étonne d'abord le disciple, qui ce qui est le premier à comprendre ne soit jamais le plus urgent ni le plus avantageux. L'expérience avait fait découvrir ce qu'il faut de calcul et de géométrie pour vivre, bien avant que la réflexion se fût mise en quête de ces preuves subtiles qui refusent le plus possible l'expérience, et mettent en lumière cet ordre selon l'esprit qui veut se suffire à lui-même. Il faut arriver à dire que ce genre de recherches ne vise point d'abord à cette vérité que le monde confirme, mais à une vérité plus pure, toute d'esprit, ou qui s'efforce d'être telle, et qui dépend seulement du bien penser.

Alain

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Ce qui fait notre géométrie, notre arithmétique,...ce n'est pas premièrement qu'elles s'accordent avec l'expérience, mais c'est que notre esprit s'y accorde avec lui-même ».
- 3 L'expérience ne nous apprend-elle rien ?

La somme des angles d'un triangle est-elle égale, inférieure ou supérieure à deux angles droits ? Des trois cas concevables un géomètre ancien eût répondu que le premier était vrai, les deux autres faux. Pour un moderne, il s'agit là de trois théorèmes distincts qui ne s'excluent mutuellement qu'à l'intérieur d'un système selon que le nombre des parallèles est postulé égal, supérieur ou inférieur à un...

L'idée ainsi apparue à l'occasion de la théorie des parallèles, doit naturellement s'étendre à l'ensemble des postulats... Un théorème de géométrie était à la fois un renseignement sur les choses et une construction de l'esprit, une loi de physique et une pièce d'un système logique, une vérité de fait et une vérité de raison. De ces couples paradoxaux, la géométrie théorique laisse maintenant tomber le premier élément, qu'elle renvoie à la géométrie appliquée... De théorèmes incompatibles entre eux peuvent également être vrais, pourvu qu'on les rapporte à des systèmes différents.

Quant aux systèmes eux-mêmes, il n'est plus question pour eux de vérité ou de fausseté, sinon au sens logique de la cohérence ou de la contradiction interne. Les principes qui les commandent sont de simples hypothèses, dans l'acception mathématique de ce terme : ils sont seulement posés, et non affirmés ; non pas douteux, comme la conjoncture du physicien, mais situés par delà le vrai et le faux, comme une décision ou une convention.

R. Blanché

La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. Il ne suffirait pas, par exemple, de la rectifier sur des points particuliers, en maintenant, comme une sorte de morale provisoire, une connaissance vulgaire provisoire. L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement. Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit.

Bachelard

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Rien n'est donné. Tout est construit »
- 3 L'opinion ne contient-elle aucune forme de pensée ?

La première condition que doit remplir un savant qui se livre à l'investigation dans les phénomènes naturels, c'est de conserver une entière liberté d'esprit assise sur le doute philosophique. Il ne faut pourtant point 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 les autres ; mais il faut en même temps être bien convaincu que nous n'avons ce rapport que d'une manière plus ou moins approximative, et que les théories que nous possédons sont loin de représenter des vérités immuables. Quand nous faisons une théorie générale dans nos sciences, la seule chose dont nous soyons certains, c'est que toutes ces théories sont fausses absolument parlant. Elles ne sont que des vérités partielles et provisoires qui nous sont nécessaires, comme des degrés sur lesquels nous nous reposons, pour avancer dans l'investigation ; elles ne représentent que l'état actuel de nos connaissances et, par conséquent, elles devront se modifier avec l'accroissement de la science, et d'autant plus souvent que les sciences sont moins avancées dans leur évolution.

Cl. Bernard

Les solutions apportées au problème des rapports entre physique et mathématique sont diverses, mais qu'elles proviennent de scientifiques ou de philosophes, elles reposent, dans leur écrasante majorité (...) sur l'idée que les mathématiques constituent le langage de la physique (...) : « Toutes les lois sont tirées de l'expérience, mais, pour les énoncer, il faut une langue spéciale ; le langage ordinaire est trop pauvre, il est d'ailleurs trop vague, pour exprimer des rapports si délicats, si riches et si précis. Voilà donc une première raison pour laquelle le physicien ne peut se passer des mathématiques ; elles lui fournissent la seule langue qu'ils puissent parler » (H. Poincaré).

Cette conception des mathématiques comme langage de la physique peut toutefois s'interpréter de diverses façons, suivant que ce langage est pensé comme celui de la nature, que devra s'efforcer d'assimiler l'homme qui l'étudie, ou à l'inverse comme le langage de l'homme, dans lequel devront être traduits les faits de la nature pour devenir compréhensibles. La première position semble être celle de Galilée (...); elle est aussi celle d'Einstein :

« D'après notre expérience à ce jour, nous avons le droit d'être convaincus que la nature est la réalisation de ce qu'on peut imaginer de plus simple mathématiquement » (...). Le second point de vue est celui de Heisenberg : « Les formules mathématiques ne représentent plus la nature, mais la connaissance que nous en possédons ».

(...) Dans le cas de la chimie, de la biologie, des sciences de la Terre, etc., c'est-à-dire, en général, des « sciences exactes » autres que la physique, le rôle des mathématiques est réduit, pour l'essentiel, au calcul numérique, c'est-à-dire à la manipulation du quantitatif. Il en va tout autrement en physique, où les mathématiques jouent un rôle plus profond.

Lévy-Leblond

Je conçois les théories scientifiques comme autant d'inventions humaines – comme des filets créés par nous et destinés à capturer le monde. Elles diffèrent, certes, des inventions de poètes, et même des inventions des techniciens. Une théorie n'est pas seulement un instrument. Ce que nous recherchons c'est la vérité : nous testons nos théories afin d'éliminer celles qui ne sont pas vraies. C'est ainsi que nous parvenons à améliorer nos théories – même en tant qu'instruments : en créant des filets qui sont de mieux en mieux adaptés à la tâche d'attraper nos poissons, à savoir le monde réel. Ce ne sont pourtant jamais des instruments parfaits. Ce sont des filets rationnels créés par nous, et elles ne doivent pas être confondues avec une représentation complète de tous les aspects du monde réel, pas même si elles sont très réussies, ni même si elles semblent donner d'excellentes approximations de la réalité.

Popper

Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminée par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est ingénieux, il pourra se former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison. Mais le chercheur croit certainement qu'à mesure que ses connaissances s'accroîtront, son image de la réalité deviendra de plus en plus simple et expliquera des domaines de plus en plus étendus de ses impressions sensibles. Il pourra aussi croire à l'existence d'une limite idéale de la connaissance que l'esprit humain peut atteindre. Il pourra appeler cette limite idéale la vérité objective.

Einstein et Infeld

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain ».
- 3 La vérité scientifique nous dévoile-t-elle la réalité telle qu'elle est ?

Cette notion, pour moi capitale, de réel voilé, il me semble qu'on la saisit mieux si l'on a présente à l'esprit une analogie inspirée d'une idée de Bertrand Russell et consistant à comparer le réel en soi – ou réalité indépendante – à un concert, tandis que la réalité empirique- l'ensemble des phénomènes- est comparée à un enregistrement sur disque ou sur cassette de ce concert. Il est indéniable que la structure du disque n'est pas indépendante de celle du concert. Il est clair cependant que la première, qui est déployée dans l'espace sous forme de minuscules creux et bosses le long des sillons, n'est pas purement et simplement

identifiable à la seconde, qui est déployée dans le temps. Aussi y aurait-il évidente absurdité à prétendre que concert et disque constituent une seule et même chose. En outre, un martien débarquant sur Terre, découvrant le disque et étudiant sa structure ne pourrait pas, quelque doué qu'il fût, reconstituer le concert. Dira-t-on pour autant que l'examen effectué ne lui en donne aucune idée ? A l'évidence ce serait faux puisqu'il peut même connaître sa « structure » d'une manière quantitative. De fait, s'il est imaginatif et s'il possède le sens de l'ouïe peut-être pourra-t-il conjecturer qu'à l'origine de creux et bosses qu'il étudie il y a une émission de sons. Peut-être pourra-t-il aller jusqu'à se figurer avec quelques détails comment celle-ci fut réalisée. Mais s'il se lance dans une telle voie il devra bien être conscient de l'inévitable part d'arbitraire inhérente à sa démarche.

Bernard d'Espagnat

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Cette notion de réel voilé ».
- 3 L'expérience permet-elle de nous dévoiler la réalité ?

Je crois que le cerveau humain a une exigence fondamentale ; celle d'avoir une représentation unifiée et cohérente du monde qui l'entoure, ainsi que des forces qui animent ce monde. Les mythes, comme les théories scientifiques, répondent à cette exigence humaine. Dans tous les cas, et contrairement à ce qu'on pense souvent, il s'agit d'expliquer ce qu'on voit par ce qu'on ne voit pas, le monde visible par un monde invisible qui est toujours le produit de l'imagination....

Par conséquent, qu'il s'agisse d'un mythe ou d'une théorie scientifique, tout système d'explication est le produit de l'imagination humaine. La grande différence entre mythes et théories scientifiques, c'est que le mythe se fige. Une fois imaginé, il est considéré comme la seule explication du monde possible. Tout ce qu'on rencontre comme événement est interprété comme signe qui confirme le mythe. Une théorie scientifique fonctionne de manière différente. Les scientifiques s'efforcent de confronter le produit de leur imagination (la théorie scientifique) avec la « réalité », c'est-à-dire l'épreuve des faits observables. De plus, ils ne se contentent pas de récolter des signes de sa validité. Ils s'efforcent d'en produire d'autres, plus précis, en la soumettant à l'expérimentation. Et les résultats de celle-ci peuvent s'accorder ou non à la théorie. Et si l'accord ne se fait pas, il faut jeter la théorie et en trouver une autre.

François Jacob

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « Les mythes, comme les théories scientifiques, répondent à cette exigence humaine ».
- 3 La raison et la croyance s'excluent-elles mutuellement ?

Dans une montre, une partie est l'instrument qui fait se mouvoir les autres ; mais un rouage n'est pas la cause efficiente qui engendre les autres ; une partie, il est vrai, existe pour l'autre, mais non par cette autre. La cause efficiente de ces parties et de leur forme n'est pas dans la nature (de cette matière) mais au-dehors, dans un être qui peut agir en vertu d'idées d'un tout possible par sa causalité. C'est pourquoi dans une montre, un rouage n'en produit pas un autre et encore moins une montre d'autres montres, en utilisant (organisant) pour cela une autre matière ; elle ne remplace pas les défauts de la première formation à l'aide des autres parties ; et si elle est dérégulée, elle ne se répare pas non plus d'elle-même, toutes choses qu'on peut atteindre de la nature organisée. Un être organisé n'est pas seulement une machine

– car celle-ci ne détient qu'une force motrice –, mais il possède une énergie formatrice qu'il communique même aux matières qui ne la possèdent pas (il les organise), énergie formatrice qui se propage et qu'on ne peut expliquer uniquement par la puissance motrice (le mécanisme).

Kant

Supposons que la mort au lieu de laisser un cadavre ne perdant sa structure que lentement se manifeste par une décomposition instantanée du corps. Cela n'est pas une imagination gratuite, mais une simple accélération de ce qui se passe en fait : un animal mort ne conserve la forme de l'organisme vivant que par inertie, comme la limaille de fer sur la table conserve la forme du champ de force, même quand le champ de force a disparu. En fait le cadavre n'est plus que l'ensemble des matériaux de la vie : un peu d'eau, de charbon, d'azote, de fer. La mort se traduirait alors par la chute instantanée d'une fine poussière. Nous nous ferions sur cette idée, une idée plus juste de ce qu'est la vie. La vie ne nous paraîtrait pas le fonctionnement massif, macroscopique de l'organisme ou pas seulement cela, mais ce qui tient, directement ou indirectement, la forme même de l'organisme, ce qui est cette forme elle-même, se survolant et se surveillant.

Ruyer

Tout être vivant enferme en lui une énorme somme d'esprit, bien plus qu'il n'en faut pour bâtir la plus splendide des cathédrales. Cet esprit se nomme aujourd'hui information, mais cela ne change rien à la chose. Il n'est pas inscrit comme dans un ordinateur, mais se condense, miniaturisé à l'échelle moléculaire, dans l'A.D.N. des chromosomes... et cela dans chaque cellule. Cet esprit est le sine qua non de la vie. En son absence aucun être vivant n'est concevable. D'où vient-il ? Problème qui intéresse biologistes et philosophes et que la science actuelle ne paraît pas capable de résoudre. Devant une œuvre humaine, on croit savoir d'où vient l'esprit qu'elle contient et qui l'a façonnée ; quand il s'agit d'un être vivant on l'ignore et personne ne l'a vu et ne le sait, pas plus Darwin qu'Epicure, Leibniz qu'Aristote, Einstein que Parménide.

Un acte de foi peut seul nous faire adopter telle ou telle hypothèse. La science, elle qui n'accepte aucun credo, ou ne devrait pas en accepter, confesse son ignorance, son impuissance à résoudre ce problème dont nous sommes sûrs qu'il se pose et a une réalité. Si rechercher l'origine de l'information dans un ordinateur n'est pas un faux problème, pourquoi le serait-ce quand il s'agit de l'information contenue dans les noyaux cellulaires ?

Pierre P. Grassé

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « La science, elle qui n'accepte aucun credo, ou ne devrait pas en accepter »
- 3 La science exclut-elle toute croyance ?

Le monde de l'évolution que nous connaissons, le monde vivant que nous voyons autour de nous, est tout sauf le seul monde possible. L'évolution est une nécessité dans la mesure où les organismes vivent, interagissent avec le milieu, se reproduisent, entrent en compétition les uns avec les autres, donc changent. En revanche, ce qui n'est pas une nécessité, c'est la direction que se trouve prendre le changement, les voies où s'engage l'évolution. Les modifications ne peuvent survenir pour former des organismes nouveaux qu'en fonction de la structure génétique qu'avaient les organismes existant à ce moment-là. Autrement dit, l'évolution résulte d'une interaction entre une série de conjonctures disons physiques, écologiques, climatiques, ce qu'on pourrait appeler une grande conjoncture historique, avec

l'autre série que forment les conjonctures génétiques des organismes. C'est l'interaction de ces deux types de conjonctures qui a donné aux êtres vivants la direction qu'elle a aujourd'hui. Mais il est vraisemblable que nous aurions pu ressembler à quelque chose de complètement différent, et que nous pourrions ne pas être là, que le monde vivant pourrait être complètement différent de ce qu'il est.(...) Nous pourrions parfaitement ressembler à quelque chose d'autre qui défie totalement notre imagination. C'est évidemment très difficile de réaliser que le monde vivant tel qu'il existe pourrait être complètement différent, pourrait même ne pas exister du tout. C'est pourtant ce qu'il faut bien admettre.

F. Jacob

L'expédition de Colomb, en 1492, ne paraît en rien exceptionnelle. Depuis le début du XV^e siècle..., les Portugais ont entrepris toute une série de voyages de découverte le long des côtes d'Afrique. La seule originalité du dessein de Colomb est qu'il se propose d'attendre l'Asie en naviguant vers l'ouest et non vers l'est. Quant au « retentissement » du voyage de Colomb, il est alors très limité. Ses circonstances sont assez vite connues des hommes politiques, des savants, des marchands qui s'intéressent de près aux voyages de découverte. Mais ceux-ci commentent et analysent celui-ci ni plus ni moins que tous les voyages du même genre.

En fait, l'imprévisibilité est ailleurs : ce ne sont pas seulement des îles jusque-là inconnues des Européens que Colomb a abordées, c'est un Nouveau Monde, avec la révolution intellectuelle que cela représente. Mais alors nul ne pouvait l'imaginer. C'est que les conséquences incalculables du débarquement de Colomb dans l'une des îles Bahamas ne se feront sentir qu'une trentaine d'années plus tard : début de la conquête et de l'exploitation du continent américain avec Fernand Cortez en 1519 ; appel de plus en plus massif aux esclaves noirs amenés d'Afrique ; ouverture de l'économie européenne vers les autres continents et mise en place pour trois siècles d'une économie à l'échelle du monde au seul bénéfice de l'Europe. Au total, si le 12 octobre 1492 n'apparaît pas sur le coup, comme un véritable « événement historique », il est pourtant le point de départ de réactions en chaîne... qui allaient profondément bouleverser l'histoire de tous les continents.

François Lebrun

L'historien ...se trouve devant un problème : il constate l'impopularité d'un roi et aucun document ne lui en fait savoir la raison ; il lui faut alors remonter (...) de l'effet à sa cause hypothétique. S'il décide que cette cause doit être la fiscalité (...) l'incertitude est alors elle-ci : nous sommes assurés de l'effet, mais sommes-nous remontés à la bonne explication ? La cause est-elle la fiscalité, les défaites du roi ou une troisième chose à laquelle nous n'avons pas songé ? La statistique des messes que les fidèles faisaient dire pour la santé du roi montre clairement la désaffection des esprits à la fin du règne (...) Or nous savons qu'au XVII^e siècle beaucoup d'émeutes étaient causées par les impôts nouveaux...L'impôt est donc une cause vraisemblable du mécontentement, mais d'autres ne le seraient-elles pas tout autant ? Quelle était la force du patriotisme dans l'âme paysanne ? Les défaites n'auraient-elles pas fait autant que la fiscalité pour l'impopularité du roi ? (...) On se demandera si, d'après tout ce qu'on sait du climat de cette époque, il existait une opinion publique, si le peuple considérait la guerre étrangère comme autre chose qu'une affaire glorieuse et privée que le roi conduisait avec des spécialistes et qui ne concernait pas les sujets, sauf quand ils avaient à en souffrir matériellement. On parvient ainsi à des conclusions plus ou moins vraisemblables. « Les causes de cette émeute, qui sont mal connues, étaient probablement l'impôt, comme toujours à cette époque, en de telles circonstances ».

P. Veynes

Questions

1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.

2 Expliquez : « On parvient ainsi à des conclusions plus ou moins vraisemblables ».

3 Une vérité vraisemblable se rapproche-t-elle de la simple croyance ?

J'ai vécu avec des gens de lettres, qui ont écrit l'histoire sans se mêler aux affaires, et avec des hommes politiques, qui ne se sont jamais occupés qu'à produire les événements sans songer à les décrire. J'ai toujours remarqué que les premiers voyaient partout des causes générales, tandis que les autres, vivant au milieu du décousu des faits journaliers, se figuraient volontiers que tout devait être attribué à des incidents particuliers (...). Il est à croire que les uns et les autres se trompent.

Je hais pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les unes aux autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain. Je les trouve étroits dans leur prétendue grandeur, et faux sous leur air de vérité mathématique. (...) Je crois que (...) beaucoup de faits historiques importants ne sauraient être expliqués que par des circonstances accidentelles et que beaucoup d'autres restent inexplicables ; qu'enfin le hasard ou plutôt cet enchevêtrement de causes secondes...entre pour beaucoup dans tout ce que nous voyons sur le théâtre du monde ; mais je crois fermement que le hasard n'y fait rien, qui ne soit préparé à l'avance. Les faits antérieurs, la nature des institutions, le tour des esprits, l'état des mœurs, sont les matériaux avec lesquels il compose ces impromptus qui nous étonnent et nous effraient.

Tocqueville

C'est leur bien propre que peuples et individus cherchent et obtiennent dans leur agissante vitalité, mais en même temps ils sont les moyens et les instruments d'une chose plus élevée, plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment. (...) La Raison gouverne le monde et par conséquent gouverne et a gouverné l'histoire universelle. Par rapport à cette Raison universelle..., tout le reste est subordonnée et lui sert d'instrument et de moyen. (...) Il résulte des actions des hommes quelque chose d'autre que ce qu'ils ont projeté et atteint, que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils réalisent leurs intérêts, mais il se produit en même temps quelque autre chose qui y est cachée, dont leur conscience ne se rendait pas compte et qui n'entraîne pas dans leurs vues.

Hegel

L'expérience et l'histoire nous enseignent que peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire, qu'ils n'ont jamais agi suivant les maximes qu'on aurait pu en tirer. Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière, que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider : les grands caractères sont précisément ceux qui, chaque fois, ont trouvé la solution appropriée. Dans le tumulte des événements du monde, une maxime générale est d'aussi peu de secours que le souvenir des situations analogues qui ont pu se produire dans le passé, car un pâle souvenir est sans force dans la tempête qui souffle sur le présent : il n'a aucun pouvoir sur le monde libre et vivant de l'actualité.

Hegel

La route en lacets qui monte. Belle image du progrès. Mais pourtant elle ne me semble pas bonne. Ce que je vois de faux, en cette image, c'est cette route tracée d'avance et qui monte toujours ; cela veut dire que l'empire des sots et des violents nous pousse encore vers une plus grande perfection, quelles que soient les apparences ; et qu'en bref l'humanité marche à son destin par tous moyens, et souvent fouettés et humiliés, mais avançant toujours. Le bon et le méchant, le sage et le fou poussent dans le même sens, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le

sachent ou non. Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. Mais grand merci. Je n'aimerais point cette mécanique, si j'y croyais. (...) Pour moi, je ne puis croire à un progrès fatal ; je ne m'y fierais point.

Alain

Il y a des rêveurs politiques et sociaux qui dépensent du feu et de l'éloquence à réclamer un bouleversement de tous les ordres, avec l'illusion qu'aussitôt le plus superbe temple d'une belle humanité s'élèverait, pour ainsi dire, de lui-même. Dans ces rêves dangereux persiste un écho de la superstition de Rousseau, qui croit à une bonté de l'humaine nature, miraculeusement originelle, mais pour ainsi dire enterrée, et met au compte des institutions de civilisation, dans la société, l'Etat, l'éducation, toute la responsabilité de cet enterrement. Malheureusement, on sait par des expériences historiques que tout bouleversement de ce genre ressuscite à nouveau les énergies les plus sauvages, les caractères les plus effroyables et les plus effrénées des âges reculés : que par conséquent un bouleversement peut bien être une source de force dans une humanité devenue inerte, mais jamais ordonnateur, architecte, artiste, perfecteur de la nature humaine.

Nietzsche

L'homme face à son destin ou les interrogations métaphysiques

Faut-il se méfier de l'évidence ?

Y a-t-il des vérités immuables ?

Le savoir exclut-il toute forme de croyance ?

La réalité est-elle rationnelle ?

La connaissance scientifique peut-elle seule atteindre la vérité ?

Toute vérité est-elle vérifiable ?

Faut-il tenir pour vrai que ce qui peut être prouvé ?

Les vérités scientifiques ne sont-elles que conventionnelles ?

Le besoin d'une conviction est-il une preuve de faiblesse ?

Peut-on dire que le vrai est ce qui réussit ?

L'unanimité est-elle un critère de vérité ?

Que la nature soit explicable, est-ce explicable ?

La science peut-elle tenir lieu de philosophie ?

La philosophie nous détache-t-elle du monde ?

Quel enseignement peut-on recevoir de l'expérience ?

Faut-il vivre comme si nous ne devions jamais mourir ?

La certitude d'être mortel est-elle un obstacle au bonheur ?

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

Une existence sans croyance semble-t-elle possible ?

Y a-t-il incompatibilité entre la science et la religion ?

Exister, est-ce seulement vivre ?

La vérité a-t-elle une histoire ?

La connaissance a-t-elle des limites ?

Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur¹ ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre. Les pyrrhoniens², qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point ; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par la raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, (est) aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent.

Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. (Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies.) Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir.

Pascal

1 le cœur : connaissance intuitive, au-delà de nos capacités rationnelles.

2 Pyrrhoniens : disciples de Pyrrhon, philosophe sceptique (IV^e III^e siècle av JC)

Questions

1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.

2 Expliquez : « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ».

3 La raison humaine connaît-elle des limites indépassables ?

Il y a une liaison dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la raison ; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits, et nullement dans la connaissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la

mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes ; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un astronome qui le prévoie par raison ; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle cessera. Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles, comme sont celles de la logique, des nombres, de la géométrie, qui sont la connexion indubitable des idées et les conséquences inmanquables. Les animaux, où ces conséquences ne se remarquent point, sont appelés *bêtes* ; mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires, sont proprement ceux qu'on appelle *animaux raisonnables*...

Leibniz

(Vérité ; nature/culture)

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « ceux qui connaissent ces vérités nécessaires, sont proprement ceux qu'on appelle *animaux raisonnables* ».
- 3 La raison est-elle l'essence de l'homme ?

Qu'est-ce qu'en effet que le temps ? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler.

Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait pas du temps présent.

Comment donc, ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité. Donc, si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus.

Saint Augustin

La temporalité, pour nous du moins, est en rapport essentiel avec la mort : elle est temporalité d'un mortel. On méconnaît radicalement la temporalité lorsqu'on en méconnaît le rapport avec la mort. Nous nous concevons assez aisément, peut-être, comme ayant un avenir indéfini et comme pro-jetant indéfiniment. Du reste, lorsque la temporalité est vécue sur le mode inauthentique, où la mort est oubliée, ou du moins perdue de vue comme si elle ne nous concernait pas, que fait-on sinon projeter comme si l'on disposait d'un temps indéfini, comme si l'on ne devait jamais mourir ? Or la temporalité est fondamentalement finie, et l'on projette toujours (le sachant ou occultant ce savoir) sur fond de la finitude. Le temps signifie la mort et le destin, c'est-à-dire la finité de ma vie et la finitude de mon être (« finitude » en ce sens que la fin ne vient pas seulement au terme, mais que je suis toujours déjà, et à tous les instants de ma vie, un être-pour-la-fin).

De la finité de la vie résulte l'essence même de la liberté comme impliquant le choix. Ma liberté est une liberté sous l'horizon du destin (je serais libre d'une tout autre manière si je devais vivre indéfiniment), une liberté-pour-la-mort, dans le sens suivant : je suis libre en mortel. Je suis libre sous l'étreinte du destin. Ainsi le destin n'est nullement en contradiction avec la liberté : il en fonde l'essence comme liberté humaine, liberté finie. Je dois choisir, c'est-à-dire exclure certains possibles, et cela pour toujours, et parmi d'innombrables vies possibles choisir la mienne.

Marcel Conche

Si on la considère du côté de l'au-delà, la mort n'est rien, puisque, lorsqu'on est mort, on n'est plus là pour le savoir... Si, en revanche, on voit la mort du côté de la vie, avec des yeux de chair, l'idée du néant est aussi insoutenable que la vue du soleil. Et cette angoisse n'est pas dissippable à coups d'exercices : elle est inscrite au cœur de notre existence, car celle-ci ne tire pas un trait sous le bilan de chaque instant, mais se déroule dans un faux présent instantané qui est un futur perpétuel ; si bien que l'idée terrible que l'avenir nous fera un jour défaut est inscrite au cœur du présent ; lorsque nous « commençons » la moindre phrase, lorsque nous sommes « en train » de la prononcer, nous avons à l'esprit la phrase telle qu'elle sera une fois achevée, ou l'embarras de ne pas avoir déjà sur la langue les mots qui l'achèverons. Le temps ne se vit pas par minutes successives, sauf pour les machines à laver et autres automates qui ne pensent pas d'avance à la suite de leur programme, mais « vivent » les choses au fur et à mesure qu'elles arrivent. Les hommes sont différents : ils tendent sans cesse vers l'avenir un membre de chair, que la mort mutilera, à quelque moment qu'elle survienne.

P. Veyne

La religion et la magie restent très distinctes ; il y a entre elles une répugnance et une hostilité véritables. Le magicien se sert souvent, il est vrai, des rites et croyances des religions, mais c'est en les profanant ou en les prenant à contre-pied : la magie est essentiellement antireligieuse.

Il est un caractère par lequel elles se distinguent très nettement : les croyances religieuses sont communes aux membres d'une collectivité qui font profession d'y adhérer ; une société dont les membres sont liés les uns aux autres parce qu'ils se représentent de la même manière les choses sacrées dans leurs rapports avec les choses profanes, c'est ce que nous appelons une église, et il n'y a pas de religion sans église. Il en va tout autrement des croyances magiques ; bien qu'elles soient souvent très répandues, elles ne servent jamais à unir les uns aux autres les individus qui les adoptent et ne les lient pas en un groupe ; il n'y a pas d'église magique ; un mage, un sorcier a une clientèle flottante analogue à celle d'un médecin ; il n'a pas d'église.

Durkheim

La seule objection qui atteindrait la foi serait de prouver le caractère illusoire, et illusionnant, des valeurs religieuses. Mais qui le démontrera ? L'incroyant ne jouit pas de ces valeurs : il n'en peut juger. Le croyant les vit, et les vit comme originales, comme distinctes de toute autre espèce de valeurs. Seulement il les vit sans pouvoir les objectiver. S'il les objectivait il les détruirait par là même ; il se priverait à la fois de la joie de les vivre et du pouvoir de témoigner en leur faveur. Le vrai est qu'on peut critiquer l'expression d'un « vécu », donc l'intention déclarée qui le vise. Mais on ne peut appréhender ce « vécu » lui-même, sauf en l'expérimentant ; l'existant ne se prouve pas, il s'éprouve. Si on ne l'éprouve pas, il faut se taire, non gémir ni maudire. Autrement on devra autoriser l'aveugle à nier les couleurs, le rustre à profaner l'art, le sot à proclamer l'imposture du savant. Cela conduit à un

monde absurde, au demeurant pittoresque. Mais qui aurait intérêt à identifier ce monde au monde philosophique ?

H. Duméry

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez : « l'existant ne se prouve pas, il s'éprouve ».
- 3 La foi et la raison sont-elles inconciliables ?

La philosophie comprend de nombreuses questions (dont certaines sont du plus profond intérêt pour notre vie spirituelle), qui, pour autant qu'on puisse le prévoir, doivent demeurer insolubles, à moins que les facultés de l'esprit humain ne deviennent tout autre que ce qu'elles sont à présent. L'univers comporte-t-il une unité de plan et de but, ou bien n'est-ce qu'une rencontre fortuite d'atomes ? (...) Le bien et le mal ont-ils de l'importance pour l'univers, ou seulement pour l'homme ? De telles questions sont posées par la philosophie et résolues de façons différentes par des philosophes différents. Or, que des réponses soient possibles ou non, celles que propose la philosophie ne sont jamais d'une vérité démontrable. Pourtant, si faible que soit l'espoir de découvrir une réponse valable, l'examen persévérant de telles questions fait partie des tâches dévolues à la philosophie ; celle-ci nous fait prendre conscience de l'importance de tels problèmes ; elle examine toutes les façons de les traiter et elle aide à garder intact cet intérêt spéculatif pour l'univers qui est en danger d'être anéanti si nous nous bornons à la recherche d'un savoir à la certitude bien établie.

Russell

Questions

- 1 Dégagez les articulations du texte ainsi que son idée principale.
- 2 Expliquez la première phrase.
- 3 La raison est-elle totalement impuissante à résoudre les problèmes philosophiques ?

Cette phrase : « La science ne pense pas », qui a fait tant de bruit lorsque je l'ai prononcée, signifie : *la science* ne se meut pas dans la *dimension de la philosophie*. Mais, sans le savoir, elle se rattache à cette dimension.

Par exemple : la physique se meut dans l'espace et le temps et le mouvement. La science en tant que science ne peut pas décider de ce qu'est le mouvement, l'espace, le temps. La science ne *pense* donc pas, elle ne *peut* même pas penser dans *ce* sens avec ses méthodes. Je ne peux pas dire, par exemple, avec les méthodes de la physique, ce qu'est la physique. Ce qu'est la physique, je ne peux que la penser à la manière d'une interrogation philosophique. La phrase : « La science ne pense pas » n'est pas un *reproche*, mais c'est une simple *constatation* de la structure interne de la science : c'est le propre de son essence que, d'une part, elle dépend de ce que la philosophie pense, mais que, d'autre part, elle oublie elle-même et néglige ce qui exige *là* d'être pensé.

Heidegger

SujeTexa.com

SujeteXa.com

Achévé d'imprimer le 8 octobre 2010
par les Editions Scripta – Anoux la Grange
54800 Jouaville
info@editions-scripta.com
n° éditeur : 01274
n° ISBN : 9782353211159