

Les grandes questions philosophiques

Les grands philosophes de la Grèce antique au XX^e siècle

53 FICHES

POUR RÉVISER

- le bac
- en classes préparatoires littéraires
- en première année de philo

POUR PRÉPARER

- les épreuves de culture générale
- les QCM des concours
 - concours administratifs de catégories A et B
 - d'entrée dans les IEP
 - d'entrée dans les écoles de commerce

Olivier Dhilly, Bernard Piettre



Éditions l'Étudiant

COLLECTIONS DIRIGÉES PAR OLIVIER ROLLOT

Études

- 210 Le Guide des 3^{es} cycles en gestion, commerce, management, économie
- 211 Bien choisir son CAP, BEP, bac pro
- 212 Réussir CV et lettres de motivation pour entrer dans une filière sélective

Premier emploi

- 401 Décrocher son premier emploi
- 402 Réussir son CV
- 403 Bien préparer ses entretiens avec les recruteurs
- 404 S'entraîner aux tests de sélection
- 406 Le Guide du stage utile
- 407 Le Guide du CV en anglais
- 408 Bâtir son projet professionnel
- 409 Réussir sa lettre de motivation
- 410 Partir travailler à l'étranger
- 415 Entrer dans une SSII
- 418 Comment créer son entreprise
- 420 Jeunes diplômés : comment convaincre les recruteurs
- 422 100 CV et lettres de motivation pour tous les profils
- 423 500 Réponses aux questions des recruteurs
- 424 Travailler en intérim
- 426 Bien négocier son contrat de travail
- 427 Bien négocier son départ de l'entreprise
- 428 Bien « se vendre » auprès des recruteurs

Concours

- 900 2000 QCM de culture générale
- 901 Le Guide des concours de la fonction publique
- 902 Bien se préparer aux épreuves d'anglais des concours administratifs
- 903 Bien se préparer aux épreuves des concours administratifs
- 904 Bien se préparer aux concours de l'enseignement
- 905 Bien se préparer aux oraux des concours de la fonction publique
- 906 Le Grand Livre des QCM de culture générale (tome 1)
- 907 Réussir les concours d'entrée des écoles paramédicales
- 908 Réussir ses notes de synthèse
- 909 300 QCM pour tester vos connaissances sur la fonction publique

- 910 250 QCM pour tester vos connaissances sur la construction européenne
- 911 Bien se préparer aux épreuves de français des concours administratifs
- 912 S'entraîner aux QCM des concours de la fonction publique
- 915 200 QCM pour tester votre culture historique
- 917 Bien se préparer aux épreuves de culture générale des concours administratifs
- 918 Bien se préparer aux épreuves de langues des concours administratifs
- 921 300 QCM pour tester vos connaissances sur le xx^e siècle
- 922 Réussir ses dissertations aux concours administratifs
- 926 190 QCM pour tester vos connaissances sur les sigles
- 928 Dictionnaire des citations à l'usage des candidats aux concours
- 932 Guide des 250 ouvrages indispensables pour réussir les concours de la fonction publique
- 933 Bien choisir sa préparation aux concours de la fonction publique
- 935 Le Grand Livre des QCM de culture générale (tome 2)

Connaissance

- 1 Les Grands Problèmes politiques contemporains
- 2 Les Grandes Questions de l'économie contemporaine
- 3 Les Grandes Théories politiques
- 4 Les Grandes Questions sociales contemporaines
- 5 La Seconde Guerre mondiale
- 6 Les Grandes Figures du xx^e siècle
- 7 Les États-Unis : bilan et perspectives
- 8 Les Pays de l'Union européenne
- 9 Les Grands Écrivains français
- 10 Les Grandes Questions des médias
- 11 Les Grandes Questions philosophiques
- 12 Les Grandes Questions du xx^e siècle
- 13 Les Grandes Questions de la fonction publique
- 14 Les Grandes Questions du droit constitutionnel
- 15 Les Grandes Questions de l'Éducation nationale

Les grandes questions philosophiques

*Les grands philosophes
de la Grèce antique au XX^e siècle*

Olivier Dhilly, Bernard Piettre

l'Etudiant

www.letudiant.fr

08 92 16 46 36

la ligne de l'Etudiant

0,34 €/min

Sommaire

Introduction	7
---------------------	----------

Chapitre 1

La philosophie à l'époque de la Grèce classique	9
--	----------

1. LES PRÉSOCRATIQUES	10
2. SOCRATE	14
3. PLATON	16
4. ARISTOTE	20
5. LES SOCRATIQUES	24
CONCLUSION : SUJETS	26

Chapitre 2

La philosophie antique à l'époque hellénistique et romaine	27
---	-----------

6. LES STOÏCIENS	28
7. L'ÉPICURISME	32
8. LE SCEPTICISME ANTIQUE	34
9. PLOTIN ET LES NÉOPLATONICIENS	36
10. AUGUSTIN (SAINT)	38
CONCLUSION : SUJETS	40

Chapitre 3

La philosophie au Moyen Âge	41
------------------------------------	-----------

11. AVICENNE	42
12. AVERROÈS	44
13. ANSELME (SAINT), ABÉLARD	46
14. THOMAS D'AQUIN (SAINT)	48
15. DUNS SCOT, GUILLAUME D'OCKHAM	52
CONCLUSION : SUJETS	54

Chapitre 4

La philosophie et la naissance de la science moderne	55
---	-----------

16. LA RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE : COPERNIC ET GALILÉE	56
17. DESCARTES	60
18. SPINOZA	64
19. LEIBNIZ	68
20. LOCKE	70
CONCLUSION : SUJETS	72

Chapitre 5

La philosophie et la naissance de la société moderne 73

21. MACHIAVEL	74
22. MONTAIGNE, PASCAL	76
23. LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL (I) : HOBBS ET SPINOZA	78
24. LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL (II) : LOCKE	80
25. LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL (III) : ROUSSEAU	82
CONCLUSION : SUJETS	84

Chapitre 6

La philosophie à l'époque des Lumières 85

26. LE XVIII ^e , SIÈCLE DES PHILOSOPHES FRANÇAIS	86
27. ROUSSEAU	90
28. BERKELEY	92
29. HUME	94
30. KANT	98
CONCLUSION : SUJETS	102

Chapitre 7

La philosophie de l'histoire et la société au XIX^e siècle 103

31. HEGEL	104
32. MARX	108
33. LES SOCIALISMES UTOPIQUES	112
34. LE POSITIVISME	114
35. LE LIBÉRALISME	116
CONCLUSION : SUJETS	118

Chapitre 8

Les philosophies de la vie et de l'inconscient, du XIX^e au XX^e siècle 119

36. SCHOPENHAUER	120
37. NIETZSCHE	122
38. FREUD	126
39. BERGSON	128
CONCLUSION : SUJETS	130

Chapitre 9

Les philosophies de l'existence, du XIX^e au XX^e siècle 131

40. KIERKEGAARD	132
41. HUSSERL	134

42. HEIDEGGER	138
43. SARTRE	142
CONCLUSION : SUJETS	144

Chapitre 10

Philosophie et science au XX^e siècle 145

44. FREGE, RUSSEL	146
45. WITTGENSTEIN	148
46. LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE	152
47. L'ÉPISTÉMOLOGIE ANGLO-SAXONNE : POPPER, KUHN, FEYERABEND, RORTY	154
48. L'ÉPISTÉMOLOGIE FRANÇAISE : BACHELARD	156
CONCLUSION : SUJETS	158

Chapitre 11

Philosophie et société au XX^e siècle 159

49. L'ÉCOLE DE FRANCFORT	160
50. LE LIBÉRALISME À L'ÉPREUVE AU XX ^e SIÈCLE : ARENDT, RAWLS, HABERMAS	162
51. LE STRUCTURALISME	166
52. FOUCAULT	168
53. DERRIDA	170
CONCLUSION : SUJETS	172

Index des auteurs 173

Index général 177

POUR BIEN UTILISER CE LIVRE, ET TROUVER LA BONNE RÉPONSE
À VOS QUESTIONS, CONSULTEZ L'INDEX EN FIN D'OUVRAGE.

INTRODUCTION

Que ce soit pour les dissertations de philosophie au lycée, à l'examen du baccalauréat, en classes préparatoires, à l'université, ou encore pour les dissertations de culture générale dans de nombreux concours, la réflexion exigée requiert la référence à des auteurs et à des philosophes, et par tant, un minimum de connaissances en histoire de la philosophie.

Il est impossible de philosopher sans s'appuyer sur l'histoire de la philosophie. C'est comme si on laissait quelqu'un désireux d'apprendre le piano ou quelque autre instrument classique dans l'ignorance des grands compositeurs de la tradition. Pour bien philosopher aujourd'hui, il faut apprendre la façon dont les philosophes de la tradition, de l'Antiquité jusqu'au XX^e siècle, ont pensé et constitué le patrimoine de la philosophie occidentale; il faut apprendre à connaître quels problèmes ils ont posés, quelles questions ils ont élucidées, quel regard ils nous aident à avoir sur le monde présent. Car le propre d'une grande philosophie, même si elle a été confrontée à des questions qui appartiennent à son temps, c'est d'être inactuelle, c'est-à-dire toujours actuelle.

Cet ouvrage propose une présentation courte - sur deux pages ou sur quatre pages - des grands philosophes ou courants philosophiques, de l'Antiquité à nos jours. Les présentations sont nécessairement parcellaires; elles ne sauraient donner un aperçu complet de la pensée de chaque philosophe ni de la doctrine de chaque école de philosophie. Viser l'exhaustivité en si peu de pages serait un non-sens. Des philosophes importants de la tradition ont été nécessairement écartés; cet ouvrage n'est pas un petit dictionnaire de philosophie. En revanche, nous nous sommes attachés, autant que possible, à dégager, dans chaque fiche de présentation, les enjeux et les interrogations de chaque philosophe ou philosophie, de telle manière qu'ils puissent nourrir la réflexion du lecteur, susciter des questionnements, suggérer des lectures, orienter l'utilisation de références ou de citations dans une dissertation.

L'ouvrage comprend 11 chapitres correspondant chacun à des périodes différentes ou bien à des thématiques philosophiques différentes pour une même période. Chacun de ces chapitres est précédé d'une introduction qui en situe à la fois historiquement et philosophiquement la thématique. Et il est suivi d'une page de conclusion qui dresse une liste de sujets de dissertation, c'est-à-dire de questions philosophiques susceptibles d'être posées à partir de la rencontre des philosophes ou des écoles philosophiques présentés dans le chapitre. De cette façon, nous n'avons jamais quitté, dans notre parcours de l'histoire de la philosophie occidentale, l'horizon pédagogique caractéristique de cette collection proposée par l'Etudiant à tous ceux qui s'apprêtent à affronter l'exercice difficile de la dissertation de philosophie ou de culture générale.

LA PHILOSOPHIE À L'ÉPOQUE DE LA GRÈCE CLASSIQUE

Les Grecs étaient disséminés dans des cités du pourtour méditerranéen, allant du sud de l'Italie à l'Asie Mineure (la partie occidentale de l'actuelle Turquie) en passant par la péninsule grecque. Ces cités se sont multipliées à la suite d'une colonisation progressive (entre le IX^e et le VI^e siècle av. J.-C.) : les plus connues d'entre elles sont Athènes, Sparte, Thèbes, Corinthe dans la péninsule grecque ; Milet, Éphèse sur les côtes d'Asie Mineure ; Syracuse, Agrigente, Tarente, Élée, etc., en Sicile et en Italie du Sud (c'est-à-dire en Grande Grèce).

Les Grecs avaient en commun une langue, des dieux, des jeux dits panhelléniques, comme les jeux olympiques, et se distinguaient ensemble des « barbares », à savoir des non-Grecs. Chacun se sentait appartenir corps et âme à sa cité, animé par un civisme et un patriotisme sans faille. Spartiates et Athéniens étaient ainsi dans une incessante rivalité, car leur cité s'opposait par leurs institutions, l'une était aristocratique, l'autre démocratique. Athènes, après avoir contribué largement à la victoire de l'ensemble des Grecs sur les Perses, au début du V^e siècle, s'est trouvée avoir une position dominante sur les autres cités. Et même si elle a été affaiblie par la guerre qui l'a opposée à Sparte au V^e siècle (guerre du Péloponnèse), son rayonnement intellectuel et artistique fut considérable et durable.

On peut dire que la philosophie et la science (les mathématiques cultivées pour elles-mêmes, l'astronomie, un début de physique rationnelle) sont nées en Asie Mineure, en Italie du Sud et en Sicile, entre le VII^e et le V^e siècle (avec les présocratiques, dont Thalès et Pythagore). Mais c'est à Athènes, au V^e siècle, que la philosophie a pris réellement son essor, avec l'enseignement de Socrate, dont Platon fut le disciple. Ce développement de la philosophie est inséparable de l'intérêt passionné qu'on portait à la pratique du *logos* (la parole ou la raison), à la rhétorique ou à l'éloquence, essentielle à la vie démocratique de la cité (il fallait savoir parler dans les assemblées), mais également à la poésie, à la tragédie en particulier.

LES PRÉSOCRATIQUES

On appelle « présocratiques » ces sages (à la fois philosophes et physiciens) qu'on situe, historiquement et philosophiquement, avant Socrate. Ils s'efforcent de construire des systèmes de la nature – des cosmologies – qui ne s'appuient ni sur la mythologie ni sur la théologie.

L'ÉCOLE IONIENNE

Les premiers philosophes savants à avoir tenté de construire une cosmologie rationnelle dans l'Antiquité, venaient de Ionie (en Asie Mineure) : Thalès de Milet (VII^e siècle), Anaximandre et Anaximène de Milet et Héraclite d'Éphèse (VI^e siècle). Ils ont en commun de penser les processus de transformation des corps dans la nature à partir d'un principe originel.

Pour Thalès, tout provenait de l'eau. L'eau engendre la terre, comme son élément résiduel, mais aussi l'air (la vapeur d'eau), qui lui-même est capable de s'enflammer dans le ciel (tel le soleil). L'eau est ce qui nourrit la terre (comme le montre la richesse de l'Égypte venant du Nil) ; nos ancêtres étaient les poissons. On attribue à Thalès les premiers calculs savants sur la similitude, et leurs applications dans le domaine de la navigation et de l'astronomie.

On sait très peu de choses d'Anaximandre et Anaximène ; sinon que le premier affirmait que tout dérivait d'un principe matériel indéterminé, analogue au chaos, et que le second faisait tout dériver de l'air qui, en s'enflammant et en se raréfiant, formait des astres qui tournent autour de la terre, ou bien, en se condensant, devenait eau ou terre.

Héraclite, quant à lui, faisait tout dériver du feu, comme en témoignent la combustion, la fusion, l'évaporation. Tout naît du feu, mais tout périra par le feu. D'où l'idée chez Héraclite, reprise par les stoïciens, d'un éternel retour. Le monde s'embrasera pour renaître à nouveau de ses cendres.

Héraclite souligne surtout le caractère changeant des choses : « Tout coule » ;

« On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ». Rien ne demeure, tout devient aussi son contraire : le jour devient nuit, le jour nuit, la vie mort, la mort vie, etc. C'est que cette contradiction entre les choses est le moteur des choses. D'où cette autre formule célèbre : « La guerre est le père de toutes choses. » Ou encore : « C'est de ce qui est en lutte que naît la plus belle harmonie ; tout se fait par discorde. »

Car que tout se transforme n'implique pas qu'on a affaire à un chaos, ou au pur désordre, mais bien plutôt à une harmonie. Une sagesse gouverne l'univers. Héraclite dit aussi « le logos (la raison) gouverne toutes choses ».

Citations

« Tout coule. »

« La guerre est le père de toute chose. »

« C'est de ce qui est en lutte que naît la plus belle harmonie ; tout se fait par discorde. »

« La nature aime se dérober à nos yeux. » *Héraclite.*

Parmi les premiers présocratiques se dresse une figure isolée, celle de Xénophane (de Colophon), célèbre pour s'en être pris à l'anthropomorphisme de la religion : si les chevaux et les bœufs pouvaient peindre leurs dieux, ils leur donneraient des figures de chevaux ou de bœufs, fait remarquer Xénophane. « Il n'y a qu'un seul Dieu... qui ne ressemble aux mortels ni par le corps, ni par la pensée. » Déjà Héraclite s'en prenait à la façon dont Homère nous dépeignait les dieux. La critique de la façon populaire de se représenter les dieux se retrouvera chez Platon.

L'ÉCOLE D'ÉLÉE

On oppose traditionnellement à l'école ionienne l'école d'Élée. Élée se trouve en Italie du Sud, à l'ouest de la péninsule grecque. Les noms rattachés à cette école sont ceux de Parménide et de son disciple Zénon d'Élée, tous deux du V^e siècle avant Jésus-Christ.

On oppose **Parménide** à Héraclite, comme le philosophe de l'Être au philosophe du Devenir. En effet, Parménide, dans le fameux poème qui nous est resté de lui, dit : « Il est impossible que l'Être ne soit pas ou que le non-Être soit. » « L'Être est, le non-Être n'est pas. »

L'être désigne simplement tout ce qui est, autrement dit le monde dans son ensemble. Il est contradictoire en effet de dire que le monde peut n'avoir pas été avant d'être, ou qu'il ne soit plus un jour après avoir été. Car du non-être on ne peut dériver de l'être, et jamais de l'être ne peut devenir du non-être. La naissance ou la mort de l'univers (de l'être) sont impensables. Cela implique aussi que le temps et le mouvement ne sont que des apparences. On peut bien avoir l'impression que tout change, et que le temps passe, mais fondamentalement le même monde demeure. Il est. S'il est, il est éternellement présent. Il ne sera pas. Il n'a pas été.

Zénon développe toutes sortes de paradoxes logiques montrant qu'il est impossible de penser sans contradiction le mouvement ou le changement. S'il est possible de diviser la ligne que parcourt un mobile en une infinité de points, il faudra une infinité de temps à ce mobile pour la parcourir (Achille, par exemple, ne rattrapera jamais la Tortue partie avant lui).

PYTHAGORE

L'Italie du Sud fut par ailleurs le berceau du pythagorisme. Pythagore, né à Samos, s'est établi à Crotona au VI^e siècle. Il y aurait créé une communauté dont les pratiques religieuses, la philosophie connurent une grande postérité. Pour le pythagorisme, comme pour l'orphisme, nos âmes d'origine céleste divine sont tombées dans des corps. Le corps (sôma) est le tombeau (sêma) de l'âme. Les âmes des vivants (végétaux, animaux, hommes) sont multiples et,

cependant, reliée entre elles par l'âme commune du monde. D'où l'interdiction de sacrifier des animaux et la pratique du végétarisme, et la croyance en la réincarnation.

Citations

« Jamais il (l'Être) n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier à la fois, un, d'un seul tenant. » *Parménide*.

« C'est la nature du nombre qui apprend à connaître, qui nous sert de guide, qui nous enseigne toutes choses, lesquelles, sans cela, resteraient impénétrables. »

D'après Philolaos, pythagoricien du V^e siècle av. J.-C.

La présence de l'âme dans le monde - le cosmos - transparaît dans son ordre. Cet ordre est mathématiquement lisible, dans la révolution des astres et l'harmonie en musique. On attribue à Pythagore la découverte de la structure mathématique de la gamme. Le nombre, heureux mélange de limite et d'infini, est le principe de l'ordre du monde. La sagesse consiste à s'élever à la contemplation de cet ordre, contribuant ainsi à libérer l'âme de son enveloppe terrestre.

EMPÉDOCLE, DÉMOCRITE, ANAXAGORE

Ces trois penseurs sont du V^e siècle av. J.-C.

Empédocle (d'Agrigente) aussi affirme qu'il n'y a ni naissance, ni mort de l'univers ; mais il n'y a pas une seule substance dont tout dérive ou bien où tout retourne : il y a quatre éléments - le feu, l'air, l'eau, la terre - qui se combinent pour former l'infinie diversité des êtres, sous l'effet de deux forces qui ne cessent de se combattre l'une l'autre : l'amour - qui rassemble les éléments - et la haine - qui divise et sépare...

Leucippe et Démocrite (d'Abdère) sont les pères de l'atomisme et d'une longue tradition matérialiste. On ne sait quasiment rien de Leucippe, alors que Démocrite avait rédigé de nombreux traités. Selon Démocrite, l'univers n'a ni naissance ni mort ; il est infini (il existe une infinité de mondes comme le nôtre, avec une Terre, un Soleil et les astres semblables à ceux que nous voyons). Les corps existants dans l'univers sont constitués d'atomes invisibles et indivisibles. Les atomes s'entrechoquent dans le vide infini, mais, selon le hasard de leur rencontre, et selon la nécessité mécanique de leur complémentarité éventuelle de forme ou de structure, ils se mélangent pour former la diversité des corps dans l'univers.

Citation

« Rien de ce qui est mortel n'a de naissance ni de fin par la mort qui tout emporte. Mais les éléments s'assemblent seulement, puis une fois mêlés se dissocient. La naissance n'est qu'un donné par les hommes à un moment de ce rythme des choses. » *Empédocle, d'après Plutarque (DK 38b 8)*

Anaxagore (de Clazomènes) a enseigné à Athènes. Il aurait été le maître de Socrate. Il aurait été inquiet pour avoir dit que les astres n'étaient que des pierres incandescentes, et non des dieux. À l'origine, selon Anaxagore, l'univers était une sphère immobile qu'une force extérieure - l'intelligence - a mise en mouvement. Cette sphère, dans l'élan de sa rotation, a expulsé des corps qui continuent à tourner autour d'elle - ainsi, les astres continuent de tourner autour de la Terre. De façon générale, l'intelligence a séparé le tout de la sphère primitive en des corps distincts. Mais dans tout être - minéral, végétal, animal - on retrouve, selon des proportions différentes, tous les composants qui se trouvaient dans le tout originel.

Démocrite conçoit l'univers de façon discontinue, tout est constitué d'éléments distincts. Anaxagore, quant à lui, conçoit l'univers de façon continue : « Tout est dans tout ». Pour le premier, il y a une limite à la divisibilité des corps, pour le second il n'y a pas de limite à l'indivisibilité des corps (l'infiniment petit est encore un infiniment grand). Ainsi ces deux philosophes ont formulé une opposition radicale, qui reste très actuelle, entre deux types de cosmologie.

LES SOPHISTES

Sophiste aujourd'hui désigne quelqu'un qui parle habilement au point de tromper son public en menant des raisonnements apparemment rigoureux, mais pour mieux faire avaler des contre-vérités. Sophiste signifie en grec « savant », « habile ».

Les sophistes étaient des gens très cultivés, qui ont eu l'idée de vendre leur science et leur habileté à la parole auprès de jeunes gens pour les aider à parfaire leur culture et les préparer à briller dans la vie publique. Pouvoir parler de tout, raisonner sur tout, savoir retourner n'importe quel raisonnement, voilà qui pouvait être fort utile à tout jeune homme qui voulait s'imposer dans la vie politique, à Athènes en particulier, dans les assemblées du peuple ou au tribunal.

Les sophistes - Protagoras d'Abdère, Gorgias de Leontion, Hippias d'Elis, etc. - n'étaient pas originaires d'Athènes, mais c'est à Athènes qu'ils se sont imposés. Sans avoir construit la cosmologie, ils ont en commun avec les présocratiques d'ébranler des croyances traditionnelles ou sacrées : Protagoras, comme Anaxagore, a été accusé de ne pas croire aux dieux de la cité.

Gorgias. Mais les sophistes n'étaient pas de simples orateurs. Leur pratique était sous-tendue par des visées théoriques. Par exemple, Gorgias a écrit des traités de rhétorique, ainsi qu'un traité de l'être et du non-être (dans la lignée de l'école d'Élée), desquels il ressort que la vérité n'existe pas. La vérité ce n'est

jamais ce qu'on en fait par la force du *logos* (de la parole) : « le *logos* est un tyran », dit Gorgias, il fait être ce que l'orateur veut faire être et n'être pas ce que l'orateur veut ne pas faire être. Si la vérité existe, elle est indicible ou incommunicable. Parler, c'est déjà se situer en dehors de l'être (de ce qui est réellement), et faire être ce qui n'est pas.

Protagoras. Les théories de Protagoras, sophiste d'une grande réputation, nous sont connues par Platon qui les discute. Protagoras ne dit pas qu'il n'y a pas de vérité, mais dit que la vérité est le produit du jugement de l'homme. « L'homme est la mesure de l'être et du non-être. » C'est l'homme seul qui, par son jugement, détermine ce qui est ou ce qui n'est pas. Il est impossible en effet de dire ce qui est dans l'absolu, en dehors de ce qu'en pense ou en dit l'homme. Il y a donc autant de vérités que de jugements ou d'opinions humaines diverses. À chacun sa vérité. Si on peut prétendre qu'un homme est plus « sage » qu'un autre, c'est uniquement en considérant sa réussite. On jugera un médecin ou un agriculteur meilleur qu'un autre au regard de la guérison de ses patients pour l'un, de la production de sa terre pour l'autre. De même on jugera un homme politique meilleur qu'un autre par sa capacité de conviction et les effets de sa politique. Les vérités ne changent pas selon les individus seulement, mais aussi selon les cités, les peuples : ce qui est juste pour telle cité ne l'est pas pour une autre.

Hippias. Cette idée que la justice puisse changer selon les cités a été reprise par Hippias qui opposait ainsi justice conventionnelle (celle des lois), variable selon les cités, et justice naturelle, qui serait la même pour tous. Une telle opposition connaîtra une grande postérité.

Citations

« Le langage est un tyran. » *Gorgias*

« L'homme est la mesure de toute chose, de l'être des choses qui sont, du non-être des choses qui ne sont pas. »

Protagoras

Socrate est né en 470 et mort à Athènes en 399 avant Jésus-Christ. Socrate n'a rien écrit. Mais son enseignement, sa conduite en ont fait, dès l'Antiquité, un modèle de sagesse. Nous connaissons Socrate par des témoignages directs (Xénophon, Aristophane, Platon surtout) et indirects (Aristote).

LA SINGULARITÉ DE SOCRATE

Socrate se détache des penseurs présocratiques qui s'efforçaient de comprendre la nature, la structure et la vie de l'univers, mais aussi des sophistes qui, en jouant avec les ressources du *logos*, avaient tendance à faire ressortir l'impossibilité de la science (l'impossibilité d'atteindre quelque vérité solide). Il se détache des présocratiques en faisant sien le mot qui était inscrit sur le temple de Delphes : « Connais-toi toi-même. » La sagesse consiste non pas tant à s'interroger sur les mystères de la nature extérieure, qu'à s'interroger sur ce que nous sommes, et sur ce que vaut l'existence que nous menons.

Il se détache des sophistes en ne faisant pas profession d'enseigner un savoir quelconque, ni de maîtriser la rhétorique pour donner l'impression de dominer n'importe quel sujet, ni de prétendre ainsi former des jeunes gens à la vertu. Bien au contraire, Socrate prétendait ne rien savoir.

LA SAGESSE DE NE PAS CROIRE SAVOIR

Platon raconte dans *L'Apologie de Socrate* que la Pythie - l'oracle de Delphes - aurait déclaré à Chéréphon, un disciple de Socrate qui la consultait, que Socrate était le plus sage des hommes. Ce que Socrate dit ne comprendre qu'ainsi : je ne peux être le plus sage, puisque je ne sais rien. Si je suis plus sage que les autres, c'est que je ne crois pas savoir, alors que les autres croient savoir, mais ne savent rien. Je sais au moins que je ne sais rien.

En effet, tout l'art de Socrate consistait à interroger tout interlocuteur qui le voulait bien - dans une cité démocratique où l'on prisait en effet la parole et l'échange parlé - en lui posant des questions essentielles concernant, par exemple, la vertu, le bien, le bonheur... (Par vertu il faut entendre la réussite, l'excellence d'une existence). Il pouvait les interroger aussi sur ce qu'était la justice, la beauté, les dieux, etc. Sur toutes ces questions, morales et politiques, chacun prétend être aussi compétent que possible. Mais la façon dont Socrate interrogeait précisément, rigoureusement ses interlocuteurs les amenait à se contredire, à faire apparaître leur ignorance.

Citation

« Cet homme-là (qui passe pour sage), moi, je suis plus sage que lui. Car il a certes des chances qu'aucun de nous ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il n'en sait rien, tandis que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. » *Apologie de Socrate*, 21d.

LA MAÏEUTIQUE

Socrate ne professait nul scepticisme en avouant son ignorance et en convainquant les autres de leur ignorance. Le propre de l'ignorance c'est de s'ignorer ignorante. La science naît du désir de savoir, que provoque la conscience de son ignorance. Socrate, dont la mère était sage-femme, prétendait être un accoucheur d'âme : accoucher les âmes de ce qu'elles savent à partir de la conscience douloureuse de leur ignorance. Le mot « maïeutique » - qui caractérise la méthode d'interrogation socratique - vient du verbe *maïeuesthai* qui signifie « aider à enfanter ».

Car si les âmes croient à tort savoir ce qu'elles ignorent en réalité, elles ignorent aussi la sagesse dont elles sont riches. Connais-toi toi-même, connais la sagesse dont tu es porteur, pourvu que tu saches l'extirper de toi. On apprend à acquérir une technique d'un autre, lequel nous transmet son savoir-faire. On apprend à devenir sage en approfondissant la connaissance de soi. Nous savons au fond de nous-mêmes ce qu'est la justice, par exemple. Et si nous sommes injustes, nous nous efforçons de dire que la justice n'existe pas, ou qu'elle se confond avec mon intérêt ou avec la force. Et ce faisant, nous nous masquons la vérité que nous connaissons intimement : nous ne voulons pas nous avouer qu'en pratiquant l'injustice nous faisons notre malheur.

« LA MISSION DIVINE » DE SOCRATE ET SA CONDAMNATION

Car un des maîtres mots de la sagesse socratique est : « Nul n'est méchant de son plein gré. » Tout le monde veut le bien (le bonheur). Mais on ne fait le mal que par ignorance du mal qu'on fait. La vertu est dans la connaissance du bien - dans une connaissance qu'il faut savoir trouver au plus profond de nous, dans une connaissance d'origine divine. Socrate se sentait d'ailleurs investi d'une mission divine. Il pensait servir le dieu (Apollon, dont l'oracle de Delphes est le serviteur), en réveillant les citoyens de leur torpeur. Socrate prétendait même être guidé parfois par un démon (une sorte de divinité protectrice, d'ange gardien) qui l'avertissait du mal qu'il ne devait pas commettre. Pourtant, on a accusé Socrate à la fin de sa vie de ne pas croire aux dieux de la cité, d'introduire des divinités nouvelles, et de corrompre la jeunesse. Socrate fut condamné à boire la ciguë, en 399, après un procès intenté pour ces griefs d'impiété. En réalité, on a pris Socrate pour un sophiste. C'est ainsi que l'auteur comique Aristophane le présente dans sa pièce *Les Nuées*. Or on reprochait aux sophistes de remettre en cause l'existence des dieux, de saper les valeurs les plus sacrées, de démoraliser la jeunesse, et ce à un moment où la cité se relevait à peine de sa défaite contre Sparte à la fin du V^e siècle.

Citation

« Qui si on voulait écouter les discours de Socrate, ils paraîtraient tout à fait risibles au premier abord : les mots et les phrases qui les enveloppent, il y aurait de quoi les comparer à la peau d'un insolent satyre : il parle ânes bâtés, forgerons, cordonniers, corroyeurs, et il a l'air de dire toujours les mêmes choses avec les mêmes mots (...) Mais à supposer qu'on les voie ouverts et qu'on y rentre, on les trouvera d'abord pleins de sens au-dedans, et seuls à l'être ; ensuite on ne peut plus divins, ni plus remplis de figures de vertu. » *Alcibiade à propos de Socrate, Banquet (221e-222a).*

Platon (428-348 av. J.-C.) a fait partie des admirateurs de Socrate issus de la jeunesse dorée d'Athènes. Après la mort de Socrate, il rédigea de nombreux dialogues, qui portent la marque de son influence, et finit par construire une œuvre autonome d'une portée philosophique et d'une postérité considérables.

PLATON, DANS LE SILLAGE DE SOCRATE

Platon a été traumatisé par la condamnation de Socrate, totalement injuste à ses yeux. Platon avait 29 ans, quand son maître, Socrate, fut exécuté. Et c'est suite à cet événement qu'il a tenté de réhabiliter la mémoire de son maître en en faisant le protagoniste principal de ses dialogues. Platon ne s'est pas contenté de reproduire les dialogues que Socrate aurait conduits dans telle ou telle circonstance. Il inventa plutôt de toutes pièces des dialogues, en imitant le style maïeutique de Socrate, pour y développer ses propres interrogations, et finalement développer sa propre philosophie.

Peu de temps après la mort de Socrate, Platon quitte Athènes pour se rendre en Sicile, en Italie du Sud (où il rencontre le pythagoricien Archytas de Tarente) et peut-être en Égypte. De retour à Athènes, il fonde l'Académie en - 387, sorte d'école philosophique où Platon forme de nombreux disciples, et dont le rayonnement resta longtemps considérable. Il se rendit plusieurs fois en Sicile en espérant installer à Syracuse, en la personne du tyran de Syracuse, Denys, puis de son fils Denys II, un roi philosophe, conformément à sa théorie de la cité idéale présentée dans *La République*. Ce projet échoua totalement.

Platon mourut en - 348, à l'âge de 80 ans.

À LA RECHERCHE DE LA SCIENCE

Platon a retenu de Socrate l'idée qu'il existe une science du Bien; et que nul ne saurait devenir bon et beau - vertueux - sans avoir atteint cette connaissance. Il s'oppose ainsi à l'idée que le bien est relatif à l'opinion diverse que chacun peut s'en faire - ainsi que le suggère le relativisme d'un sophiste comme Protagoras - ou encore à l'idée que le bien ne consiste que dans le plaisir que procure la réussite dans la vie publique, fût-elle au

L'œuvre de Platon

On distingue plusieurs périodes dans l'œuvre écrite de Platon :

1. les dialogues de jeunesse, qui semblent encore très proches de l'enseignement socratique, et qu'on dit aporétiques, car ils débouchent sur une aporie, c'est-à-dire sur un questionnement qui reste sans réponse. Citons parmi eux *Hippias majeur*, *Le Protagoras*, *Le Ménon*;
2. les dialogues dits de la maturité où Platon expose sa théorie des Idées : *Le Banquet*, *Le Phédon*, *La République*, *Le Phèdre*;
3. des dialogues dits métaphysiques, techniquement plus difficiles, mais d'une grande portée philosophique : *Théétète*, *Parménide*, *Sophiste*, *Politique*;
4. enfin les dialogues de vieillesse : *Philèbe*, *Timée*, *Lois*.

détriment du strict respect des lois - comme le suggèrent, dans le dialogue du *Gorgias*, les personnages comme Polos ou Calliclès. Affirmer qu'une telle science existe suppose que l'homme n'est pas la mesure de l'être et du non-être, comme l'affirmait Protagoras, et qu'il ne détermine pas par son opinion ce qui est et ce qui n'est pas, et, par exemple, ce qui est bon, juste, beau et ce qui ne l'est pas. Si l'homme n'est pas la mesure du bien, du vrai, alors il se mesure à ce qui est bien, beau, vrai. Il conviendrait plutôt de dire que Dieu est la mesure de ce qui est et de ce qui n'est pas. L'homme se mesure à une sagesse divine, aux réalités divines du bien, du beau, du juste, etc.

LE SAVOIR COMME RÉMINISCENCE

Platon ne s'en tient pas seulement à la leçon de Socrate : la vertu réside dans la connaissance du bien, et nul ne fait le mal que par ignorance du bien. Platon est également influencé par le Pythagorisme. Pour les pythagoriciens, l'âme est prisonnière du corps, et il faut que l'âme s'efforce, par la recherche de la sagesse, de se libérer de l'emprise du corps. Mieux, la sagesse, la connaissance du Bien sont déjà en nous, parce que notre âme a contemplé le Bien, avant de s'incarner dans un corps. Aussi, s'efforcer d'atteindre la sagesse, c'est s'efforcer de se ressouvenir d'une connaissance que nous avons acquise autrefois quand nous séjournions auprès des dieux. Telle est la théorie platonicienne de la réminiscence, qui s'allie avec une croyance en la réincarnation. Savoir c'est se ressouvenir d'une sagesse divine qui est en nous.

Citations

«... De notre ami, de cet homme (Socrate), nous pouvons dire que, de tous ceux de notre temps qu'il nous a été donné de connaître il fut le meilleur, le plus sage aussi, et le plus juste. »
Phédon, 118a.

« Si donc la vérité des choses est en nous dans l'âme, alors l'âme est immortelle, de sorte qu'il faut avoir confiance : ce qu'on ne se trouve pas savoir maintenant, c'est-à-dire ce dont on ne se souvient pas, il faut s'efforcer de le chercher et de s'en ressouvenir. » *Ménon, 85b.*

OPINION ET SCIENCE

La science est possible. La vérité existe. Elle n'est pas affaire d'opinion : elle s'impose à nous. Encore faut-il aller à elle. Voilà la leçon essentielle du platonisme. Les mathématiques jouent un rôle exemplaire dans cette détermination de l'existence de vérités : il ne dépend pas de nous que le carré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle soit égal à la somme des carrés des côtés adjacents. Trouver la vérité en mathématique, c'est faire confiance dans les ressources du *logos*, non pour mener un raisonnement et s'amuser à le renverser, à la façon des sophistes, mais pour atteindre des démonstrations et des vérités objectives et nécessaires.

Si la vérité existe, c'est que des réalités vraies existent : la Justice existe, le Bien existe, la Beauté existe. On le comprend fort bien en mathématiques : par exemple, l'Unité (l'idée de l'Un), la Dualité (l'idée de Deux) existent. Le cercle et ses propriétés existent, etc. Pris dans l'absolu, ces réalités sont appelées Idées : ce ne sont pas des idées qui sont dans la tête du mathématicien ; ce sont des réalités idéales qui existent indépendamment de l'esprit

humain. Voilà ce qu'il faut comprendre par le mot Idées (avec un I majuscule). C'est pour-quoi on parle à propos de la philosophie de Platon de réalisme : entendons par ce mot l'affirmation de réalités idéales extérieures à l'esprit humain, ainsi de la réalité des nombres, ou plus exactement d'Idées fondamentales (comme celle de l'Un ou du Deux...) grâce auxquelles les nombres existent.

LA THÉORIE DES IDÉES

Dire que ce sont des réalités idéales, cela signifie que ce ne sont pas des réalités visibles, sensibles, matérielles, connaissables par nos sens ou par nos yeux, mais que ce sont des réalités intelligibles, visibles seulement à l'intelligence. La force de Platon c'est d'affirmer que les réalités intelligibles sont les véritables réalités, qu'elles existent davantage, avec plus de consistance et de plénitude, que les réalités concrètes que nous touchons ou voyons au quotidien, lesquelles ne sont, en comparaison des premières, que des apparences, des images fugitives. Comprenons bien : ce matériau solide, par exemple, ce morceau de pierre ou de métal, est en effet destructible ; il n'a pas autant de réalité que le théorème de Pythagore ou celui de Thalès qui restent indestructibles, ou plus exactement que les objets mathématiques qui restent immuables.

Nous disions plus haut que l'homme se mesurerait à ce qui est beau, bon, juste. Il existe ainsi des Idées - c'est-à-dire des réalités idéales, divines - de la Beauté, du Bien, de la Justice. Quand je suis attiré par tout ce qui est beau, y compris par les corps et les âmes dont la beauté m'attire, j'aspire en réalité à la Beauté idéale, j'aperçois comme des images, des traces de cette Beauté dans cet être dont je suis amoureux, par exemple (tel est un des thèmes du *Banquet* et du *Phèdre*). De même, quand je tente d'établir des lois et d'accomplir la justice dans la cité, j'aspire à une justice idéale, même si elle ne peut être parfaitement réalisée ici-bas.

Les idées sont les modèles auxquels on se réfère nécessairement pour penser, pour parler et pour agir. Nous ne parlerions pas de lois justes, de cité juste si nous ne donnions un sens au mot juste. La Justice, ce n'est pas une affaire de mots ou d'opinion, de même pour la Beauté. Les mots renvoient à une réalité, à un référent idéal (à l'Idée de Justice, à l'Idée de Beauté...) qui existe au-delà de l'esprit humain.

MATHÉMATIQUES ET PHILOSOPHIE

Il existe donc deux aspects complémentaires de la philosophie de Platon : un aspect scientifique et un aspect politique. Platon renoue avec les préoccupations physiennes et cosmologiques des philosophes présocratiques. Il se démarque de ce qu'on pourrait appeler leur matérialisme. Les présocratiques semblent, en dehors des pythagoriciens, se passer de l'existence d'une intelligence divine pour donner la raison de la bonté et de la beauté de l'ordre du monde. Anaxagore fait bien intervenir l'intelligence à l'origine de la formation de l'univers, mais uniquement en tant que force matérielle. Dans son dernier

Citation

« L'œil de la pensée ne commence à avoir un regard plus pénétrant que lorsque la vision des yeux commence à perdre de son acuité. »

Le Banquet, 219a.

dialogue, *Le Timée*, Platon expose une cosmologie, inspirée par le pythagorisme, dans lequel les mathématiques apparaissent comme la clef de la compréhension de la structure organisée du monde. Dieu a créé le monde en géomètre.

Les mathématiques sont nécessaires à la formation du philosophe, et plus exactement à une pratique rigoureuse de la dialectique – de la méthode du dialogue en philosophie. Car la dialectique ne doit pas être un jeu où on s’amuse à dire tout et son contraire. Le but de la philosophie – de la dialectique – est bien d’atteindre des vérités solides, et non de se contenter d’opinions provisoires ou fugaces, et de toucher à l’essence des choses qui est indiquée par les mots. C’est pourquoi Platon serre au plus près l’usage qu’on fait de tel ou tel mot, dans ses dialogues, pour aller au sens, à l’essentiel – à la façon de Socrate. Mais autant on peut penser que Socrate ne faisait qu’indiquer l’existence d’une sagesse en nous, et encore de façon aporétique – en semant le doute, en mettant son interlocuteur dans l’embarras – autant Platon définit la nature de cette sagesse.

UNE CITÉ GOUVERNÉE PAR DES PHILOSOPHES

Cette sagesse concerne autant la nature divine du cosmos, que la conduite ou l’action des hommes. Il s’agit d’atteindre un véritable bien pour être heureux. Or ce bien n’existe pas en dehors de la conformité avec l’ordre divin du cosmos, mais il n’existe pas non plus en dehors de l’ordre harmonieux de la cité. Il est impossible d’être heureux, de réaliser sa perfection (la vertu) en dehors de la vie de la cité, et d’une cité juste. Les vertus et, par exemple,, la vertu de justice, n’ont de sens que dans les relations avec autrui, au cœur de la cité.

Platon condamne fortement la politique de son temps devenue une affaire de démagogie – dans la vie démocratique d’Athènes en particulier – une affaire de complaisance auprès du peuple pour gagner ses suffrages et ce, grâce à la puissance de séduction de la parole. La politique n’est pas une affaire de conquête égoïste du pouvoir, de course à la richesse et aux honneurs, à n’importe quel prix, mais une affaire de compétence : de science de la justice, du bien. Aussi Platon préconise-t-il dans *La République* que les sages soient à la tête de la cité, que des philosophes authentiques, convenablement formés, se consacrent à la politique.

Ils seront issus de la caste des gardiens (et des gardiennes), éduquée à vivre en communauté (sans famille, sans propriété, sans argent), destinée à se donner entièrement à la cité.

Cet idéalisme politique a ses revers. La politique est-elle affaire de science ? Affaire de morale ? Est-il vrai que les individus doivent sacrifier leur vie privée pour être des citoyens parfaitement vertueux ? Un philosophe anglais Popper faisait de Platon un des précurseurs du totalitarisme qui a sévi au XX^e siècle.

Citation

« Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés ensemble par l’amitié, le respect et l’ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l’univers l’ordre des choses (cosmos) ; non le désordre ni le dérèglement. Tu n’y fais pas attention, je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l’égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. Tu es d’avis qu’il faut travailler à l’emporter sur les autres : c’est que tu négliges la géométrie. »

Gorgias 508a.

Aristote est né à Stagire en 384 av. J.-C. Disciple de Platon, il ne prend pas sa succession à la tête de l'Académie. Il fonde le Lycée, qui devint l'école « péripatéticienne ». Il y a élaboré et enseigné ses recherches et son œuvre, d'une portée considérable, comparable à celle de Platon. Il meurt en - 322.

ARISTOTE, UN DISCIPLE ORIGINAL DE L'ACADÉMIE

C'est en - 367 qu'Aristote vient à Athènes et entre à l'Académie. Il suit l'enseignement de Platon et y reçoit sa formation scientifique et philosophique. À la mort de Platon, en 348 av. J.-C., Aristote quitte Athènes et s'établit à Assos pour y diriger une école rivale de l'Académie.

En - 343, il est appelé à la cour de Philippe de Macédoine (devenu le maître de la péninsule grecque) pour être le précepteur de son fils Alexandre. Aristote reste à la cour de Macédoine jusqu'au départ d'Alexandre pour son expédition en Asie. C'est en - 335, de retour à Athènes, qu'il fonde le Lycée. À la mort d'Alexandre, Aristote est inquiet et doit se réfugier dans l'île d'Eubée, à Chalcis, où il meurt un an après.

L'œuvre d'Aristote est considérable. Une grande partie des ouvrages d'Aristote, ceux qui étaient destinés au grand public, et qui étaient constitués de dialogues (sur le modèle de Platon), ont disparu. Ne restent que des ouvrages ésotériques qui étaient réservés aux disciples.

Les ouvrages d'Aristote

L'œuvre d'Aristote se répartit en différents domaines :

- logique (*Les Catégories, Les Analytiques*) ;
- physique (*La Physique, Les Parties des animaux, L'Histoire des animaux, Les Météorologiques, Le Traité du Ciel*, mais aussi *Le Traité de l'Âme*) ;
- métaphysique, ainsi appelée parce qu'on a classé certains écrits « après » (méta) la physique ;
- consacrés à la politique (*La Politique*), à la rhétorique, à l'éthique (*Éthique à Nicomaque*) et à l'esthétique (*La Poétique*).

SUBSTANCE ET ATTRIBUT

Pour Platon, la science suppose une rupture complète avec la connaissance sensible. Mais cette rupture pose une difficulté : comment les Idées - ces réalités vraies, non visibles ni sensibles - peuvent-elles avoir un effet sur le monde visible, si elles en sont tout à fait séparées ?

Pour Aristote, la science commence avec la sensation. Il n'est rien que nous ne connaissions d'abord par l'expérience sensible. Ceci est tellement vrai que c'est par là qu'on peut réfuter le plus radicalement des thèses sophistiques, comme celle de Protagoras selon laquelle il y a autant de vérités que d'opinions. Car en ce qui concerne cette dernière thèse, si les désaccords sont en effet sans fin sur ce qui est beau ou laid,

juste ou injuste, grand ou petit, amer ou doux, etc., ils ne portent que sur des attributs qui qualifient des êtres mais non sur l'existence de ces êtres (cet homme, cet arbre, etc.), sur ce qu'Aristote appelle des substances, que je connais et distingue par la sensation.

CRITIQUE DE LA THÉORIE DES IDÉES : LES IDÉES NE SONT PAS SUBSTANCES

Une substance est le support d'attributs divers : de l'ordre de la qualité (cet homme est robuste, frêle, brun, blond, etc.), de la quantité (il a telle taille...), de la relation (cet être est le maître de ou le fils de...), du lieu (il se trouve à Athènes), du temps (il était hier à Athènes), etc. Une substance (un être) ne peut être l'attribut d'une chose (d'un être). On ne peut pas dire que l'être Socrate est l'attribut d'un être qui s'appellerait Callias. Socrate n'est pas Callias. Une substance est un individu déterminé, dont l'expérience atteste l'existence. On ne peut pas dire en revanche que les attributs (concernant la beauté, la grandeur, etc.) existent au même titre que la substance. Il est donc absurde de dire, comme Platon, que le Beau, le Grand, le Juste - qui sont des qualités attribuables à des substances - existent en elles-mêmes, telles des substances. Cet homme-ci existe. Quand je dis qu'il s'agit d'un homme, je lui attribue la qualité d'homme. Mais peut-on dire que l'homme en général - que l'Idée d'Homme - existe, comme une substance ? « L'universel n'est pas substance », dit Aristote. Et pourtant « il n'y a pas de science de l'individu, dit Aristote, il n'y a de science que de l'universel ou du général » (l'universel désignant ce qui se rapporte nécessairement à tous les individus, le général ce qui se rapporte à la plupart des individus). Est-ce à dire que la science ne porte pas sur des choses qui existent, si seuls les individus existent ?

LA SCIENCE DE LA NATURE : LA THÉORIE DES QUATRE CAUSES

Les sciences portent sur des genres différents de l'être : les mathématiques portent sur des êtres immobiles, considérés du point de vue de la quantité (nombres et grandeurs), la physique sur les êtres susceptibles de mouvement. Parmi les êtres en mouvement, il faut distinguer ceux dont le mouvement est nécessaire, à savoir les astres qui tournent éternellement autour de la Terre, et puis ceux qui sont tantôt en repos et tantôt en mouvement. Les premiers font partie du monde supralunaire, les seconds du monde sublunaire. Les premiers sont l'objet de l'astronomie et de la théologie (car les astres sont des dieux). Les seconds sont l'objet de la physique.

Citation

« En toutes les parties de la nature il y a des merveilles ; on dit qu'Héraclite, à des visiteurs étrangers qui, l'ayant trouvé en se chauffant au feu de sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : "Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine". Eh bien, de même, entrons sans dégoût dans l'étude de chaque espèce animale : en chacune, il y a de la nature et de la beauté. Ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les œuvres de la nature et à un haut degré ; or, la finalité qui régit la constitution ou la production d'un être est précisément ce qui donne lieu à sa beauté. » *Les Parties des Animaux*, I,5.

« Il n'y a de science que du nécessaire », dit Aristote. L'expérience nous fait connaître le fait (ce qui est), la science nous fait connaître la cause (pourquoi ce qui est nécessairement est comme il est).

La nécessité de ce qui existe dans la nature ne saurait être mécanique, c'est-à-dire aveugle - comme dans l'atomisme de Démocrite, par exemple. La nécessité relève d'un dessein de la nature. « La nature ne fait rien en vain. » La science s'efforce de connaître la cause. Mais Aristote distingue quatre causes, et ce en comparant la nature à l'art.

Considérons une statue de Vénus en airain. Quelle en est la cause ? L'art d'un sculpteur. Il y a en réalité quatre causes qui rendent raison de l'existence de cette statue.

1. La cause efficiente (le sculpteur qui a fait la statue).
2. La cause matérielle (l'airain dans lequel a été faite la statue).
3. La cause formelle (la forme que le sculpteur a conçue et donnée à la statue).
4. La cause finale (la statue a été faite afin d'orner un temple).

MATIÈRE ET FORME : DEUX GRANDS PRINCIPES DANS LA NATURE

Dans la nature, qui est « artiste », la cause formelle se trouve être la cause efficiente et finale. Il n'y a alors que deux grands principes à l'œuvre dans la nature : la forme et la matière. La matière en elle-même n'est rien ; la matière a toujours un tant soit peu une forme. La forme la plus élémentaire de la matière, ce sont les quatre éléments (feu, air, eau, terre) dont tous les corps dans la nature sont composés.

Les diverses substances, formant la nature, des moins organisées (les minéraux) aux plus organisées (les hommes, dans le monde sublunaire, ou les astres divins, dans le monde supralunaire), reçoivent une forme déterminée en fonction de la place et du rôle qu'elles ont dans l'ordre de la nature.

Végétaux, animaux, humains, dans le monde sublunaire, sont animés : les végétaux ont une âme nutritive, les animaux ont en plus une âme locomotrice, les hommes ont en outre une âme raisonnable. L'âme donne à la matière du corps sa forme, qui est sa fin. « L'âme est la forme du corps », dit Aristote. Et chaque organe, à l'intérieur du corps - par exemple l'œil, la main - reçoit, dans une matière déterminée, une forme déterminée, afin de remplir la fonction qui est la sienne. La fonction crée l'organe.

De façon générale, une matière déterminée est en puissance une forme déterminée. Tout passage de la puissance à l'acte est la manifestation de l'élan de la nature vers une fin intelligente, ou encore vers le souverain Bien : vers Dieu.

IL N'Y PAS DE SCIENCE POSSIBLE DE L'ÉTHIQUE OU DE LA POLITIQUE

La science s'élève à la démonstration de la nécessité. Mais tout ce qui est objet d'étude ne peut être l'objet d'une science démonstrative. Il est des domaines où l'on ne peut atteindre que du probable ou du vraisemblable, lesquels relèvent alors de raisonnements dialectiques.

Ces domaines sont ceux de la morale et de la politique, par exemple. L'activité des hommes est soit de l'ordre de la production (*poiésis*), soit de l'ordre de l'action (*praxis*) ;

elle est soit technique, soit éthico-politique. L'activité humaine n'est pas régie par une rigoureuse nécessité, comme le mouvement des astres, par exemple. Le contingent y règne : il est impossible de prévoir ce que les hommes feront demain. « L'homme est principe du futur », dit Aristote.

On ne peut donc donner des règles universelles et nécessaires d'action ; on peut seulement décrire ce qui caractérise la vertu : le discernement de ce qu'il convient de faire au mieux – la juste mesure – dans des circonstances et des situations toujours particulières. Ce discernement relève d'une vertu de l'intelligence – « la prudence » – qualité éthique et politique, fort différente de la sagesse, purement théorique, des philosophes qui dirigent la cité idéale de Platon.

Citation

« Toute discussion qui s'applique aux actions humaines ne peut être qu'une esquisse assez vague et sans précision [...] parce qu'on ne peut exiger de rigueur dans les raisonnements qu'autant qu'en comporte la matière à laquelle ils s'appliquent. Or, les actions et les intérêts des hommes ne peuvent recevoir aucune prescription immuable et précise pas plus que les conditions diverses de la santé [...] Mais quand on agit, c'est une nécessité constante de se guider selon les circonstances dans lesquelles on est placé, comme on le fait dans l'art de la médecine et dans l'art de la navigation. » *Éthique à Nicomaque, II, 2.*

IL N'Y A PAS DE SCIENCE DE L'ÊTRE EN TANT QU'ÊTRE

Il est un autre domaine où l'on doit procéder dialectiquement pour atteindre des vérités probables mais non absolument certaines, c'est celui de la philosophie première – tel est le nom qu'Aristote donne à ce qu'on a appelé ensuite métaphysique. Elle porte sur l'être en tant qu'être. Il n'y a de science que de régions de l'être (de l'être en tant que nature, en tant que nombre, etc.), qui sont autant de genres de l'être, et non de l'être en tant que tel, ou de la totalité de l'être. L'être n'est pas un genre.

L'être s'entend d'abord comme substance (cet astre est, cet homme est, cet animal est...). Une substance est individuelle. Or il n'y a pas de science de l'individu, mais seulement de ce qui est universel. Il n'y aurait donc pas de science de l'être. Cette aporie est un des points de départ de la pensée de Heidegger.

La science qui étudie l'homme, par exemple, porte sur ce qu'ont en commun tous les hommes, c'est-à-dire sur les caractéristiques de l'espèce humaine, sur la « forme » (humaine). L'humanité n'existe pas comme une substance individuelle, mais elle existe bien comme espèce qui se perpétue à travers la procréation, comme la même forme qui demeure à travers des individus, sans cesse changeants. Autrement dit, la forme n'est autre que l'idée platonicienne – il s'agit de deux traductions du même terme grec *eidos* –, mais celle-ci n'est pas séparée des choses sensibles chez Aristote ; elle agit au cœur des choses mêmes : elle n'est pas transcendante, mais immanente à la nature.

Dieu forme pure, sans matière, est seul transcendant : au-delà de la nature, et cependant cela même vers qui la nature entière est orientée. Dieu est l'être suprême, objet de la science suprême qu'est la théologie. Mais la théologie n'est pas la science de la totalité des êtres.

LES SOCRATIQUES

On appelle « socratiques » les disciples de Socrate à l'origine de diverses écoles philosophiques qui se sont développées au IV^e siècle av. J.-C., à l'ombre de Platon et d'Aristote. Les socratiques ont en commun un anti-intellectualisme : la vertu ne s'acquiert pas par la spéculation intellectuelle.

L'ÉCOLE DE MÉGARE

Euclide était, comme Platon, un disciple de Socrate qui aurait accueilli Platon à Mégare après la mort de leur maître. Euclide et ses disciples, appelés les Mégariques, auraient développé une philosophie critique condamnant d'avance toute spéculation intellectuelle, en montrant les limites du langage à pouvoir atteindre quelque vérité sur les choses sur l'être, et ce un peu dans le prolongement des réflexions des Éléates et de Gorgias.

En effet, dès lors qu'on veut parler d'une chose, on qualifie cette chose ; or qualifier une chose, c'est la comparer à d'autres choses, soit à des choses semblables pour dire ce qu'elle est, soit à des choses contraires pour dire ce qu'elle n'est pas. Mais si une chose est semblable à une autre, on a alors deux mots pour désigner la même chose, et donc on a affaire à deux choses identiques. Si une chose semblable à une autre ne lui est pas identique, alors elle lui est contraire et, dans ce cas, elle ne désigne pas ce qu'elle est mais ce qu'elle n'est pas. Euclide condamne par avance les discussions platoniciennes et aristotéliennes qui visent à penser à la fois l'unité du Bien et sa diversité, à montrer, par exemple, comment intelligence, science, dieu, plaisir, tout en étant différents du bien, sont cependant respectivement des biens, ordonnés selon une certaine hiérarchie, etc. Autrement dit la spéculation intellectuelle tend à la fois à rendre identique et à différencier des choses qui ne peuvent être à la fois identiques et différentes entre elles. En ce sens les discussions philosophiques peuvent dire le tout et le contraire de tout. La vie est plus simple : on a alors affaire à des choses qui sont ce qu'elles sont ou ne sont pas ce qu'elles ne sont pas, au bien ou au mal, au bonheur ou au malheur.

Citation

« Le Bien est une seule chose, quoiqu'il soit appelé de différents noms : science, dieu, intelligence ou autres noms encore. » *Euclide de Mégare.*

L'ÉCOLE CYNIQUE

La vertu n'est pas de l'ordre d'un apprentissage intellectuel, mais de l'exercice (c'est-à-dire de la pratique) – tel est le maître mot des cyniques. Les deux représentants de l'école cynique sont Antisthènes, disciple de Socrate, et Diogène, lui-même disciple d'Antisthènes. Le premier a écrit de nombreux ouvrages, Diogène n'a rien écrit. Dans ses ouvrages, Antisthènes exhibe les modèles traditionnels de vertu : les héros de la mythologie homérique (Achille, Ulysse...), et le héros par excellence, Hercule, qui, par son énergie et sa volonté, a su dompter tous les obstacles ; et il fustige l'éducation intellectuelle (mathématique, dialectique...) comme Euclide de

Mégare. « La vertu est dans les actes; et elle n'a pas besoin ni de nombreux discours ni de sciences ». Certes la sagesse (l'intelligence) guide la pratique, mais cette sagesse est elle-même le fruit d'une discipline rigoureuse de vie qui fortifie le jugement, et non le fruit de discussions stériles : car ou on est d'accord, et dans ce cas la discussion est inutile, ou on est en désaccord, et la discussion ne met jamais fin au désaccord.

La figure de Diogène vivant dans son tonneau est plus connue. On raconte que Diogène se promenait en plein jour avec sa lanterne allumée en disant : je cherche un homme (*anèr*) - sous entendu « je n'en trouve pas ». *Anèr* en grec signifie mâle : je cherche un mâle, c'est-à-dire un homme aux qualités viriles fortes, capables de vivre sobrement et simplement, quasiment nu en hiver comme en été, d'affronter la rigueur des saisons, et de jouir aussi au mieux de la nature et de ce qu'elle nous offre. On raconte que Diogène se masturbait parfois en public. Mais Diogène préconisait plus un ascétisme qu'un hédonisme.

C'est que Diogène avait une manière démonstrative, provocatrice de rejeter les artifices de la civilisation et les conventions qui sont autant d'obstacles à l'acquisition de la vertu. Il revendiquait l'impudeur de vivre naturellement, à la manière des chiens (*kyon* signifie chien en grec, et c'est de là que vient le mot cynique). La vertu s'acquiert en restant au plus près de la nature, et non en s'éloignant d'elle. La civilisation sépare les hommes en barbares et en grecs, en maîtres et en esclaves; Diogène affirmait n'être le citoyen d'aucune cité, mais « être citoyen du monde ». Diogène fit école. Et on reconnaissait les cyniques à leur tenue volontairement rudimentaire : nu sous un simple manteau, barbe, cheveux longs, un bâton à la main et la besace au dos...

Citation

Alexandre à Diogène : « Moi qui suis le plus puissant des hommes, dis-moi ce que tu veux, toi le plus sage des hommes, et je te le donnerai. » *Diogène* : « Ôte-toi de mon soleil. »

LES CYRÉNAÏQUES

Aristippe de Cyrène est également un disciple de Socrate dont la thèse essentielle est que la vertu réside dans la façon de savoir profiter du plaisir.

Il est difficile de savoir quel était exactement la doctrine d'Aristippe. Le plaisir comme ingrédient du bonheur, ou comme obstacle au bonheur, ou comme identique au bonheur était un sujet de prédilection de discussion dans l'école de Platon (dans l'Académie) et chez Aristote. Il semble qu'Aristippe ait défendu la thèse que le plaisir seul définit le bien (le bonheur), même s'il est difficile de se le procurer au milieu de toutes sortes de douleurs, et même si le plaisir est fugace et qu'il est en mouvement. Mais il s'agit de saisir le plaisir au moment où il se présente, aussi éphémère soit-il, que ce plaisir soit celui du corps ou de l'âme. Le bonheur ne saurait simplement consister dans l'absence de douleurs, comme le préconisera Épicure, dans une sorte de repos sans vie, ou dans la suppression de quasiment tous les désirs.

Citation

« À quoi bon les Mathématiques, puisqu'elles ne parlent ni des biens, ni des maux. » *Aristippe, d'après Aristote, Métaphysique, B 2, 996a.*

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ des présocratiques

• de Héraclite et de Parménide :

- Peut-on parler du néant ?
- Peut-on connaître ce qui est changeant ?
- Le temps n'existe-t-il que pour notre esprit ?

• des pythagoriciens

- Qu'est-ce que les mathématiques peuvent nous dire du monde ?
- Le monde est-il connaissable parce qu'il est mathématique ?

• des sophistes

- Y a-t-il un pouvoir des mots ?
- Le pouvoir passe-t-il par la maîtrise du langage ?
- Toute connaissance est-elle relative ?
- Peut-on dire « À chacun sa vérité » ?

■ de Socrate

- L'ironie est-elle une force ou une faiblesse ?
- Peut-on parler de connaissance de soi ?
- « Nul n'est méchant volontairement »
- Peut-on vouloir le mal ?

■ de Platon

- Est-il vrai que philosopher, c'est apprendre à mourir ?
- Pourquoi l'homme aime-t-il ?
- Pour bien penser, faut-il ne rien aimer ?

- La beauté est-elle naturelle ?
- Existe-t-il une beauté universelle ?
- La vérité mathématique est-elle le modèle de toute vérité ?
- La compétence politique existe-t-elle ?
- Existe-t-il un gouvernement de l'opinion ?
- Peut-on bien vivre sans politique ?
- Qu'est-ce qu'un tyran ?
- Peut-on critiquer la démocratie ?
- Qu'est-ce qu'un démagogue ?

■ d'Aristote

- L'individu est-il inconnaissable ?
- L'art doit-il imiter la nature ?
- Est-ce la nature qui imite l'art ou l'art qui imite la nature ?
- Vivre en société, est-ce seulement vivre ensemble ?
- La politique est-elle un art ou une science ?
- En quoi peut-on dire que la politique est un art de la mesure ?
- Être juste, être équitable, est-ce la même chose ?
- Le bonheur est-il la fin de la vie humaine ?

■ des cyniques

- Peut-on faire aujourd'hui sienne la formule de Diogène : « Je suis citoyen du monde » ?
- De quel droit peut-on mépriser les conventions ?
- Qu'est-ce qu'être cynique ?

LA PHILOSOPHIE ANTIQUE À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

On appelle hellénistique la période de rayonnement de la civilisation grecque (hellénique) qui a suivi les conquêtes d'Alexandre.

Les cités se trouvaient affaiblies par la guerre du Péloponnèse qui les avait déchirées à la fin du V^e siècle, et par la lutte de Thèbes contre Sparte au début du IV^e siècle. Philippe de Macédoine impose sa domination sur toute la péninsule grecque, et son fils Alexandre achève d'imposer cette domination à l'ensemble du Proche-Orient. Alexandre emmena Grecs et Barbares conquérir l'Égypte, la Syrie, la Perse... pour atteindre le nord de l'Inde.

Le bassin méditerranéen et le Moyen-Orient furent ainsi « hellénisés », et Alexandrie en devint la capitale prestigieuse. Athènes a continué d'être un centre de philosophie aux IV^e et III^e siècles : Zénon, le fondateur du stoïcisme, Épicure y dispensèrent leurs enseignements. C'est ensuite à Alexandrie, aux III^e et II^e siècle avant J.-C., que les grands noms de la science grecque s'illustrèrent : Euclide, Eratosthène (à qui on doit la correcte mesure de la circonférence terrestre), Aristarque de Samos (qui émit l'hypothèse que la Terre tournait autour du Soleil), Archimède enfin.

Les Romains ont été fascinés par la richesse culturelle du monde grec qu'ils ont conquis au II^e siècle avant J.-C. Les plus lettrés d'entre eux ont été attirés par l'épicurisme (Lucrèce) et par le stoïcisme (Cicéron, au I^{er} siècle avant J.-C., Sénèque, Épictète, au I^{er} siècle après J.-C., et l'empereur Marc Aurèle au III^e siècle). Platon et Aristote continuent d'exercer une influence – dans la partie orientale de l'Empire romain, mais aussi à Rome – sur une élite intellectuelle plus restreinte, à travers une tradition de commentaires qui s'achève dans les doctrines néoplatoniciennes de Plotin, Proclus... au IV^e siècle.

En marge des écoles néoplatonicienne, stoïcienne et épicurienne, de nombreuses sectes promettaient le salut – le déjà très ancien orphisme, le gnosticisme, le manichéisme, etc. L'une d'entre elles voit son influence et son rayonnement croître irrésistiblement – le christianisme – et gagner l'élite intellectuelle, comme en témoignent les premiers « pères de l'Église », Origène, Tertullien, Clément d'Alexandrie et l'illustre saint Augustin, qui a mis toute sa culture gréco-latine au service de la théologie chrétienne.

Le stoïcisme est devenu synonyme de sagesse et de résistance face aux aléas de l'existence, voire de résignation. Si cette première approche n'est pas fausse, il n'en demeure pas moins que le stoïcisme constitue un véritable système philosophique complexe qui parcourt plus de cinq siècles de l'histoire de la pensée.

LE STOÏCISME : UNE COMPRÉHENSION DU MONDE

Selon la célèbre formule d'Épictète, être stoïcien, c'est savoir faire la différence entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, et pouvoir alors accepter l'ordre de l'univers. On distingue ainsi trois grandes périodes :

- **l'ancien stoïcisme** (période de la *stoa poikilé*, le terme stoïcien vient du grec *stoa* signifiant portique, lieu sous lequel les philosophes se retrouvaient pour professer leur doctrine) avec Zénon de Citium, Cléanthe ou Chrysippe au III^e siècle avant J.-C. ;
- **le moyen stoïcisme** avec Diogène le babylonien ou Panétiüs de Rhodes au II^e siècle avant J.-C. ;
- **le stoïcisme tardif ou impérial** qui s'intéresse essentiellement à la morale avec Sénèque, Épictète ou Marc Aurèle aux I^{er} et II^e siècles après J.-C..

Le stoïcisme n'est pas une simple doctrine morale et ne prescrit d'ailleurs aucun devoir, il consiste tout d'abord à comprendre l'ordre du monde. Comme dans l'épicurisme, cette compréhension de l'ordre du monde que constitue la logique et la physique vont permettre de constituer une morale.

Mais si l'épicurisme demande à l'homme de vivre en accord avec la nature en se soumettant à la sensation, critérium de vérité, le stoïcisme demande à l'homme de vivre en accord avec la nature en acquiescant à l'ordre des événements qui manifestent le destin et la providence divine.

LA LOGIQUE

Pour **Aristote**, la logique consiste à classer en posant des relations entre le particulier et le général : « Socrate est mortel. » La proposition stoïcienne n'est pas du type qui attribue un prédicat à un sujet, tout d'abord parce que selon les stoïciens, le général n'est qu'un mot vide. N'existent que des individus particuliers. Le raisonnement stoïcien porte donc sur des implications temporelles du type : s'il fait jour il fait clair, or il fait jour donc il fait clair. Il ne s'agit donc pas de relations entre des concepts, mais d'implications d'événements ; et ceci parce que le temps est l'expression du dynamisme de la vie. Connaître, c'est être en coïncidence avec le principe actif qui est à l'œuvre dans l'univers. Ainsi, l'enchaînement rigoureux des propositions doit rendre compte de l'enchaînement des phénomènes de la nature. Dès lors, les stoïciens vont analyser le langage afin de définir les conditions de validité d'un énoncé. Cette conception de la logique est inséparable de la sagesse. En effet, si être sage consiste à se soumettre à l'ordre des choses, la connaissance doit permettre une compréhension du monde afin de s'y soumettre. Elle doit donc

être fidèle à l'ordre du monde qui est soumis au temps. En ce sens, tenir des raisonnements cohérents, c'est saisir l'ordre du monde, l'ordre de la vie et c'est déjà faire de la philosophie.

LA PHYSIQUE

Le terme de nature se dit *physis* en grec, d'où le terme de physique. Or, qui dit nature, dit vie. Le monde entier est pareil à un immense être vivant dont les individus sont les organes et dont Dieu est l'âme. La physique va donc être consacrée à la description de ce principe actif et à ce tout que constitue l'univers. Il s'agit d'abord de comprendre pourquoi l'univers et chaque organisme gardent une unité et ne se disloquent pas. Quel est ce qui maintient l'unité de tout être vivant ? Une force, un souffle ou encore ce que les stoïciens nomment *pneuma* qui empêche la dissipation. Le monde est ainsi composé de deux principes : le principe passif qui est la matière dépourvue de toute qualité et le principe actif qui est ce qui donne forme aux choses. Tant que ce souffle est présent, l'individu conserve son unité.

Chaque individu possède une tension propre qui maintient son unité, une manière d'être : une structure chez le minéral, une nature chez le végétal, l'âme chez l'animal et l'esprit chez l'homme. Pour un être humain, la disparition de ce souffle correspond à la mort qui va s'accompagner d'une dissipation de la matière. Ce souffle c'est aussi ce que nous nommons âme ; c'est pourquoi les stoïciens parleront d'âme du monde pour désigner ce qui garantit l'unité de l'univers. Tout comme chaque être humain est animé par un souffle garantissant son unité, l'univers est animé par ce même souffle dont l'âme humaine n'est qu'une partie. S'inscrivant dans la tradition d'Héraclite, les stoïciens assimilent ce souffle au feu, car le feu est ce qui met en mouvement la matière et la façonne. Dès lors, cette âme, ce souffle n'est pas immatériel, il est aussi matière.

LES PRINCIPES DE LA PHYSIQUE

On peut alors en déduire les éléments suivants :

- il n'existe que la matière. Il n'y a pas de monde immatériel, pas de monde des Idées comme chez Platon, par exemple. Le monde ne renferme que des corps. Inutile donc de juger le monde par rapport à un monde idéal extérieur au nôtre ;

- ce souffle unificateur est aussi ce que les stoïciens nomment *logos*, raison ou Dieu puisqu'il est un feu créateur qui garantit l'unité. Dieu n'est donc pas extérieur au monde, il est le monde vivant. Il

est actif alors que les dieux d'Épicure sont oisifs. Le stoïcisme est ainsi un matérialisme et un panthéisme ;

- puisque l'univers entier est animé par ce souffle, cette tension, cette âme, nous pouvons donc dire que toutes les choses sont liées entre elles. Mais puisque l'âme fait partie

Citation

« Toutes les choses sont entrelacées les unes avec les autres ; leur enchaînement est saint, et presque aucune n'est étrangère à l'autre, car elles ont été ordonnées ensemble et contribuent ensemble à l'ordonnance du même monde. » *Marc Aurèle, Pensées pour moi-même.*

de ce feu créateur, cela signifie qu'il y a quelque chose de divin en l'homme ;

• la raison universelle est une loi par laquelle toutes les choses sont liées entre elles. Cette loi s'appelle aussi destin. Le monde n'est pas le fruit du hasard comme pour Épicure. Le monde est continu et le moindre fait a une conséquence sur l'ensemble du monde.

LA MORALE

Si la logique nous montre comment les événements sont impliqués, la physique comment ils sont liés, la morale va nous enseigner comment nos actes doivent se suivre. Notre malheur vient du fait que nous considérons que le monde n'est pas satisfaisant, qu'il est imparfait. Nous posons alors comme désordre ce qui ne correspond pas à l'ordre que nous désirons. Nous imaginons alors à tort un monde autre que nous nous représentons comme meilleur, plus conforme à nos désirs, au lieu d'utiliser notre raison pour comprendre notre monde. Or, nous l'avons vu, il n'existe pas d'autre monde que le nôtre et ce monde est soumis à une nécessité universelle, à une raison. L'homme doit se saisir comme appartenant à l'ordre universel, comme appartenant à un tout. Au lieu de souhaiter un autre monde il faut donc vouloir notre monde tel qu'il est. La morale va donc être une acceptation de l'ordre du monde. Être sage et être heureux c'est ne pas se perdre dans des délires de l'imagination en souhaitant ce qui ne sera jamais, mais c'est comprendre ce qui est et le vouloir. Pourquoi ? Parce qu'il est inutile de prétendre agir sur ce qui ne dépend pas de nous. Or, ne dépendent de nous que nos jugements et ce sont de faux jugements qui nous conduisent à prétendre pouvoir changer l'ordre du monde, à vouloir que les choses soient autres. La liberté est alors dans la maîtrise des représentations. La maîtrise des événements passe par la maîtrise des représentations.

Citations

« De toutes les choses du monde, les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous. Celles qui en dépendent sont nos opinions, nos mouvements, nos désirs, nos inclinations, nos aversions ; en un mot nos actions. Celles qui ne dépendent point de nous sont le corps, les biens, la réputation, les dignités ; en un mot toutes les choses qui ne sont pas du nombre de nos actions. » Épictète, *Manuel*.

« Tout me convient qui te convient Ô monde. » Marc Aurèle IV, 23.

VIVRE SELON SA RAISON

Ainsi, comme le dit Épictète, ce n'est pas la mort qui est à craindre, mais la représentation qu'on s'en fait. Accepter l'ordre des choses, c'est simplement remettre les choses à leur vraie place. C'est notre opinion qui nous conduit à accorder une importance aux choses. La vie n'est en soi ni un bien ni un mal, les choses ne sont ni mauvaises ni bonnes en dehors de notre pouvoir. Inutile de se lamenter. Il n'y a aucune punition. Ni la santé ni la maladie ni la mort n'en sont et je peux même choisir la mort par le suicide. C'est ainsi qu'on raconte l'anecdote suivante : sortant de son école, Zénon serait tombé et se serait brisé le doigt. Y voyant un présage il aurait frappé le sol de sa canne en disant : « Je viens, pourquoi m'appelles-tu ? » et se serait étranglé. Vivre selon sa raison,

c'est ainsi vivre selon la nature en accord avec ce tout que constitue l'univers c'est-à-dire avec le monde, avec soi puisque nous faisons partie de l'univers mais aussi avec les autres qui en font également partie. C'est pourquoi les stoïciens vont développer le concept de citoyen de l'univers ou de cosmopolitisme. Toutefois, s'il s'agit de se soumettre à l'ordre du monde, reste-t-il une place pour la liberté, faut-il accepter le mal comme une nécessité ? Cette idée d'une absence de liberté fera l'objet de moquerie de la part des épicuriens. Mais selon les stoïciens, cette absence n'est qu'apparente : le fou est celui qui croit que la liberté consiste à désirer que tout arrive selon ses désirs. Or, la véritable liberté consiste à vouloir que les choses arrivent comme elles arrivent (voir Épicète). De même, si des choses nous paraissent mauvaises, elles ne le sont également qu'en apparence puisqu'elles contribuent en réalité à l'harmonie de l'ensemble.

VIVRE SANS PASSIONS

Le sage est libre, parce qu'il est affranchi des passions. Les stoïciens ont un point commun avec les épicuriens : le sage connaît « l'ataraxie », c'est-à-dire l'absence de troubles. Le sage n'est pas troublé, tourmenté par les passions. Pour les stoïciens, les passions sont un prolongement déréglé de nos tendances. Les tendances sont dans la nature : une plante tend vers la lumière, un animal tend naturellement vers les nourritures qui lui sont utiles, etc. De même, l'homme recherche ce qui lui est utile et fuit ce qui lui est nuisible. Les passions prolongent nos tendances, mais en leur donnant un cours déréglé, déraisonnable ; elles résultent d'un mouvement naturel, mais qui se retourne contre la nature. « La passion est un mouvement de l'âme qui s'écarte de la raison et qui est contraire à la nature », dit Zénon.

Les passions ne proviennent pas de notre passivité mais bien de notre activité ; elles sont un même emportement excessif qui dépasse les bornes de la nature. Le sage recherche raisonnablement ce qui lui est utile, il trouve sereinement du plaisir dans l'obtention de ce qui lui est utile, et prend garde à ce qui lui est nuisible. L'insensé donne un cours excessif à ses désirs, à la jouissance de ses plaisirs, à ses craintes, et il se laisse vaincre par la douleur. Les quatre passions sont ainsi le désir, le plaisir, la crainte, la douleur. Les passions viennent d'une erreur de jugement, d'appréciation des biens et des maux : je désire ardemment la gloire ou la richesse, par exemple, et deviens ainsi victime de ma passion, étant malheureux dès lors que mes désirs sont déçus. Le sage peut bien ne pas dédaigner le pouvoir (Marc Aurèle était empereur), l'argent, la santé, mais en sachant que ce sont là bien peu de choses. Et ainsi en étant maître de la représentation de la juste valeur des choses, et de la place de chacun, je suis entièrement libre, sans jamais être en proie à la passion.

CONCLUSION : LE SAGE, HOMME LIBRE ET HEUREUX

Le sage ne rencontre aucune chose qui lui est contraire, il jouit donc d'une infinie liberté et d'un véritable bonheur. Mais il ne faut pas croire que ceci suppose une passivité. Être sage, c'est vivre selon sa raison en chassant les passions, ce que les stoïciens nomment apathie. Or, l'apathie n'est pas passivité. Elle n'implique pas une indifférence généralisée au monde, bien au contraire, elle suppose une sympathie avec le monde, un exercice de la raison et de la volonté. Vivre, c'est jouer le personnage qui nous a été attribué, c'est faire l'expérience d'une harmonie entre soi et le monde, entre soi et les autres.

Si Épicure a laissé son nom dans l'histoire, c'est parce qu'il évoque une philosophie du plaisir et de la jouissance. Être épicurien, c'est savoir profiter de la vie. Pourtant, si l'épicurisme est une pensée du plaisir et du bonheur, paradoxalement elle se présente comme une morale ascétique fondée sur le plaisir.

PHILOSOPHER POUR ÊTRE HEUREUX

Épicure est né en 341 avant J.-C. et vécu jusqu'à sa mort à Athènes en - 270, où il fonda une école dans un jardin qu'il cultivait lui-même. Ses cours dont il ne nous reste que trois lettres et quelques maximes, consistaient en des conversations amicales à l'ombre des arbres. Deux siècles plus tard, Lucrèce, poète latin exposa cette doctrine de l'école dite du jardin dans un poème, *De la nature*. Épicure assigne à la philosophie une fin précise : nous rendre heureux. C'est la philosophie qui peut nous permettre de jouir. Comment peut-elle nous rendre heureux ? En n'étant pas simplement un savoir, mais une médecine de l'âme qui nous permet de chasser les angoisses qui nous hantent et qui sont un obstacle à notre bonheur, parce que nos angoisses viennent d'une fausse conception de l'univers et de nous-mêmes. La philosophie va donc se diviser logiquement en trois moments : la canonique, la physique et la morale.

LA CANONIQUE OU LES MOYENS DE PARVENIR À LA VÉRITÉ

La sensation est le critère et le fondement de la vérité. Si la sensation est vraie c'est parce qu'elle nous provient des objets tels que nous les percevons. Épicure s'oppose ici radicalement à Platon : les idées de la raison viennent de la sensation. Comment ? En se répétant, la sensation laisse une empreinte dans notre mémoire et l'idée est produite dans notre esprit par le mot qui désigne l'objet correspondant. Si parfois nous commettons des erreurs, c'est tout simplement parce que nous interprétons mal nos sensations. Toute sensation est vraie et de cette vérité de la sensation affirmée par la canonique, nous pouvons déduire les principes de la physique.

LA PHYSIQUE OU THÉORIE DE LA NATURE

Rien ne vient du néant. En effet, si les choses venaient du néant, n'importe quelle chose pourrait venir de n'importe quelle chose, ce qui est démenti par les faits. L'univers est donc éternel, sinon il serait né du néant, et infini, sinon il aurait une extrémité. En outre, la sensation nous apprend que l'univers est composé de corps, mais aussi de vide, sinon les corps n'auraient rien où résider ou se déplacer. Ainsi, si rien ne vient du néant, c'est que les corps sont composés de corps plus élémentaires qui ne peuvent pas être dissous : les atomes. N'existent alors que les atomes et le vide. Tous les corps résultent d'une combinaison d'atomes. Notre esprit aussi est composé d'atomes. En d'autres termes, notre âme est matérielle et meurt avec le corps. En quoi cette conception du monde permet-elle à l'homme d'atteindre le bonheur ?

LA MORALE OU LES BUTS À POURSUIVRE DANS LA VIE ET LES MOYENS DE LES ATTEINDRE

Nos deux craintes essentielles sont celles des dieux et de la mort, et ces craintes nous conduisent à verser dans la superstition. Savoir ce qu'est le monde va donc nous permettre de rejeter ces angoisses qui ne reposaient que sur une ignorance.

Notre crainte des dieux vient du fait que nous leur attribuons une intervention dans le monde. Or la physique, en nous montrant que le monde n'est qu'une combinaison d'atomes et non une création divine, nous apprend que les dieux n'interviennent pas dans le monde. Le tonnerre, la foudre ou les tempêtes peuvent être expliqués sans faire appel aux dieux. Cela ne signifie pas que les dieux n'existent pas, mais ils n'ont rien à faire de notre monde. Ce sont des êtres éternellement bienheureux; nous en avons la sensation dans nos rêves ou en imagination, mais ils ne se préoccupent en rien de notre reconnaissance. Les prières, les louanges ne sont donc que superstition.

À la crainte des dieux est liée celle de la mort. Nous redoutons la mort parce que nous nous imaginons morts et nous nous demandons alors ce qui va nous arriver. Or, la mort opposée à la vie est absence de sensation : nous ne vivons donc jamais notre mort. Jamais nous ne dirons « je suis mort ». Dès lors, la mort n'a rien de redoutable puisqu'elle ne sera jamais pour nous un présent. Notre âme, en tant que corps, est un composé d'atomes qui se dissoudra dans la mort.

Ces craintes écartées, l'âme peut atteindre cette tranquillité qu'Épicure nomme ataraxie, absence de trouble, état que connaît le sage, homme comblé. Qu'est-ce qu'être comblé ? C'est savoir distinguer les désirs vains des désirs naturels et parmi ces derniers ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas. Être sage ne consiste pas à rechercher tout plaisir immédiat car certains peuvent être cause de douleur ou devenir une drogue qui nous rend dépendants. Certaines douleurs parfois sont nécessaires (se faire soigner pour rester en bonne santé, par exemple) quand elles permettent de procurer un plus grand plaisir, mais certains plaisirs sont trompeurs, quand ils nous rendent esclaves et produisent en nous un manque. Le sage est donc l'homme heureux qui connaît la paix de l'âme et du corps parce qu'il ne redoute alors aucune privation. Il vit sans souffrance et sans crainte.

Une philosophie du bonheur

Vivre heureux, devenir sage est possible pour tout homme grâce à un entendement sain capable de régler justement en toutes circonstances ses désirs et ses aversions. L'épicurien n'est donc pas le jouisseur débridé, mais l'homme qui grâce à la philosophie connaît un bonheur véritable et durable et peut vivre « comme un dieu parmi les hommes ».

Citation

500 ans après la mort d'Épicure, un de ses disciples, Diogène d'Oenoanda, graverait ainsi sur le mur d'un portique ce quadruple remède :

« Il n'y a rien à craindre des dieux
Il n'y a rien à craindre de la mort
On peut atteindre le bonheur
On peut supporter la douleur. »

Faisant partie du vocabulaire courant, le scepticisme évoque le doute, le refus d'une adhésion définitive. La philosophie sceptique consiste en une suspension du jugement dans un but moral : procurer la tranquillité de l'âme en laquelle consiste la sagesse, mais s'accompagne aussi d'une mise en question radicale de la philosophie.

UNE REMISE EN CAUSE DE LA VÉRITÉ

Le terme sceptique, qui provient du grec *skeptikos* (qui observe, réfléchit) renvoie en fait à une doctrine dont l'un des fondateurs fut Pyrrhon d'Élis (365-275 avant J.-C.) contemporain des stoïciens et des épicuriens.

En s'opposant à Platon, les épicuriens et les stoïciens accordent une réalité aux corps, mais font de la connaissance une activité qui repose entièrement sur la sensation. Or, c'est une telle position qui conduit au scepticisme, affirmant alors que nous ne pouvons jamais être sûrs d'atteindre la vérité. À partir de la question de la connaissance, le scepticisme développe ainsi une morale.

PYRRHON

Pyrrhon n'a rien écrit et nous ne possédons comme trace que la mise en forme de sa doctrine par son disciple, Timon de Philonte. Pyrrhon fut en son temps un personnage très populaire, réputé avant tout pour sa sagesse. Sa participation aux missions d'Alexandre lui a fait rencontrer les gymnosophistes indiens dont la sagesse et l'impassibilité l'ont beaucoup frappé et ont sans doute fortement influencé sa pensée. Il incarne alors à son tour la figure du sage détaché des biens du monde et pratiquant un absolu renoncement. Cette position se fonde sur l'idée d'une indifférence des choses.

LE PYRRHONISME OU L'INDIFFÉRENCE

Les doctrines des sages ne cessent de se contredire. Certains, tel Platon affirment que la sensation est source d'erreur, d'autres comme les stoïciens et les épicuriens affirment que la sensation est vraie.

Face à ces contradictions doctrinales il faut éviter tout dogmatisme : nos sensations ne sont ni vraies ni fausses, toute perception est relative à la fois au sens et au sensible. Il est donc vain de prétendre se prononcer sur l'essence des choses et sur ce qu'elles pourraient être en soi.

Les choses sont également indifférentes, instables et indéterminées, et parce que les choses sont indifférentes, tout individu doit s'efforcer de parvenir lui-même à l'indifférence. Dès lors, nous pourrions connaître l'aphasie (nous n'affirmerons rien) puis l'ataraxie (l'absence de trouble).

Ainsi, parce que tout est relatif, nous ne pouvons rien dire quant à l'objet en soi et nous ne pouvons que suspendre notre jugement, cesser d'imaginer et éviter que toute

sensation se transforme en croyance. L'aphasie, le silence, est donc avant tout un silence de notre imagination qui nous permet d'éviter l'erreur : il s'agit de refuser de se conformer à toute doctrine philosophique dogmatique qui prétend connaître les choses et ne prendre pour guide que la vie.

SEXTUS EMPIRICUS

C'est surtout Sextus Empiricus qui, au II^e siècle après J.-C., rassemble de manière systématique les arguments de l'école sceptique. Cette mise en forme constitue sans doute la mise en question la plus radicale que la philosophie a pu subir.

En tant que médecin, Sextus Empiricus prétend s'appuyer uniquement sur l'observation personnelle grâce à, par exemple, les autopsies. Il va alors s'efforcer d'appliquer cette méthode empirique à la philosophie.

Pour cela, il va reprendre les arguments des autres auteurs dans leurs discussions afin de faire ressortir les contradictions ou les réfutations mutuelles.

Ceci va le conduire à énoncer 5 « tropes » ou modes de discours :

- la contradiction des opinions : les opinions sont contingentes et il nous est toujours possible de penser le contraire. Le réel est changeant et n'est que pure apparence. La seule issue est donc la suspension du jugement ;

- la régression : toute affirmation a besoin d'une preuve et toute preuve a besoin à son tour d'une nouvelle preuve et ceci à l'infini ;

- le postulat : si on veut échapper à cette régression à l'infini, il est nécessaire de formuler une hypothèse invérifiable ;

- Le diallèle : chaque proposition est toujours démontrée par d'autres propositions ce qui nous inscrit dans un cercle vicieux comme lorsque l'on prétend prouver l'existence de la raison par des raisonnements ;

- la relativité : toute opinion est relative et dépend de chacun. Dès lors, tout jugement est imprudent lorsqu'il prétend s'ériger en jugement vrai.

Tous les grands sceptiques de la Renaissance puiseront alors dans ces tropes les moyens de réfuter tout discours. Néanmoins, cette critique constante que Sextus Empiricus adresse à la philosophie ne conduit pas nécessairement à une négation de la croyance et de la science, elle consiste à les fonder l'une et l'autre sur des phénomènes rencontrés dans l'expérience. Là encore seule l'expérience peut nous servir de guide.

Conclusion

Ainsi, en réaction aux contradictions des philosophies présentées comme dogmatiques, le scepticisme va s'imposer comme une négation de toute position théorique prétendant énoncer une vérité sur le monde ou les choses.

Néanmoins, en prônant ainsi un doute radical, le sceptique ne peut-il pas être conduit à douter de sa propre philosophie ? Telle est, entre autres, la réfutation que fait Socrate à Protagoras dans *Le Théétète*.

En affirmant alors que tout jugement doit être suspendu, le risque est grand de ne suivre que les coutumes et de revendiquer un certain conformisme.

Néanmoins, aux dogmatiques qui reprochaient à Sextus Empiricus son indifférence, il répondit qu'il était faux qu'à la demande d'un tyran de tracter son père il obéirait car la suspension du jugement, l'ataraxie qu'il atteindrait, serait la meilleure arme pour résister.

Les philosophes « néoplatoniciens » redonnent au platonisme une vigueur nouvelle ; ils puisent dans la relecture de Platon les fondements d'une sagesse véritable. Le plus connu est Plotin (204-269 après J.-C.) qui enseigne à Rome. Son disciple Porphyre a retranscrit et regroupé ses leçons orales dans le traité des *Ennéades*.

LE NÉOPLATONISME, UNE SYNTHÈSE ENTRE PLATON ET ARISTOTE

Dans les premiers siècles après Jésus-Christ, au milieu de l'influence des stoïciens, des épicuriens et des premiers chrétiens, les philosophies de Platon et d'Aristote continuaient d'exercer leur rayonnement sur l'élite intellectuelle. Un philosophe juif, comme Philon d'Alexandrie, croyait trouver dans Platon les vérités dites sous forme métaphorique dans la Bible. Plotin tente d'élaborer une synthèse entre Aristote et Platon, mais pour retrouver l'aspiration platonicienne d'une élévation au monde intelligible. La sagesse consiste à s'éloigner des vicissitudes de ce monde visible, à se libérer des entraves du corps et de la matière. Mais Plotin met moins l'accent sur ce qui sépare le monde visible du monde intelligible que sur ce qui les relie. « Notre monde n'est pas séparé du monde spirituel ». Le monde sensible est une image du monde intelligible ; la lumière du monde intelligible des Idées (ou de ce que Aristote appelle « les Formes ») perçoit la matérialité des choses à qui sait la voir et la recueillir.

L'ÉLEVATION DE L'ÂME HUMAINE VERS LE DIVIN

La philosophie de l'amour de Platon (voir *Le Banquet* et *Phèdre*), par exemple, aide à comprendre le lien entre le monde visible et le monde intelligible : lorsque j'aime un être, y compris en étant attiré par la beauté de son corps, ce n'est pas son corps en lui-même qui me fascine, mais la lumière qui l'habite et lui donne son rayonnement, son charme : cette lumière vient de l'âme qui l'anime et dont le regard est, par exemple, une manifestation (« les yeux sont les fenêtres de l'âme », dit Plotin). Mais cette lumière elle-même vient de plus loin, d'un principe immatériel (intelligible) qui est au-delà du corps et de l'âme aimés : du Bien (de Dieu), source de la vie et de la beauté de l'être aimé ; c'est Lui que je désire, sans même le savoir, en désirant l'être aimé.

Plotin décrit à nouveau cet élan dont l'âme est capable vers le divin, sans pour autant faire de l'amour, comme Platon, une voie privilégiée d'accès vers le divin. Car l'originalité de Plotin est plutôt d'inviter l'âme à se recueillir, à contempler la lumière divine qui est au fond d'elle-même et qui ne fait qu'un avec l'intelligence qui anime et gouverne le monde lui-même. « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers. » (*Vie de Plotin* par Porphyre). Le monde sensible et visible, depuis la matière la plus informe (les minéraux...), jusqu'aux êtres les plus organisés (les hommes, les astres, qui sont pour les néoplatoniciens comme pour les stoïciens, des êtres vivants divins), en passant par les végétaux et les animaux, comporte une continuité et une unité vivante résultant d'une même source divine, que Plotin appelle justement « l'Un ».

LE MONDE PROCÈDE DE L'UN

La doctrine de Plotin se résume à l'existence de trois principes éternels, hiérarchisés, appelés « hypostases » : l'Un (Dieu), l'Intelligence, l'Âme. L'Un désigne le principe divin dont le monde procède. L'Un (ou Dieu) ne peut être un objet de connaissance pour un sujet, sinon l'Un ne serait plus un, puisqu'il serait scindé en objet et en sujet. Aussi Dieu ne peut être connaissable à la façon d'un objet possible de discours ou de science. Dieu est donc ineffable : je ne peux dire ce qu'il est ; je peux seulement dire ce qu'il n'est pas. Atteindre l'Un, c'est tout au plus ne plus faire qu'un avec lui dans l'extase, dans une expérience rare, elle-même ineffable. La richesse infinie de Dieu (de l'Un) est telle qu'il abonde de générosité et qu'il se diversifie sans jamais perdre de son unité. Dieu n'a pas créé le monde comme dans le judéo-christianisme. Il est intimement logé au cœur du monde, en lui donnant son unité dans sa diversité. Ce Dieu n'a pas délibéré pour savoir comment le monde devait être pour qu'il fût le meilleur possible. Le monde procède nécessairement de l'Un, comme la rivière d'une source ou les rayons d'un soleil.

Citations

« Celui qui parvient à ne plus faire qu'un avec lui-même, sans plus se dédoubler, est en même temps tout un avec le Dieu qui est présent en lui dans le silence. » *Ennéade V, 8, 11.*

« Tous nous ne faisons qu'un. Mais nous ignorons cette unité, parce que nous regardons vers l'extérieur, au lieu de tourner nos regards vers le point où nous sommes attachés. » *Ennéade V, 7, 8.*

« Le Bien est la chose à laquelle tout est suspendu, mais qui n'est suspendu à rien (...) Il doit donc rester immobile et toutes choses doivent se tourner vers lui, comme un cercle se tourne vers le centre d'où émanent les rayons. » *Ennéade I, 7, 17.*

DES DEGRÉS DE L'ÊTRE JUSQU'AU NON-ÊTRE (LA MATIÈRE)

Ce dont procède l'Un c'est d'abord l'Intelligence. Mais l'Intelligence alors n'est plus une, elle est dédoublée en réalités intelligibles (en Idées ou Formes) objets de contemplation, et en une intelligence qui les contemple. De l'Intelligence procède l'Âme, tant l'âme individuelle qui habite chaque être vivant (dieu, homme, animal...), que l'âme universelle qui régit le monde dans sa totalité. L'Intelligence, en contemplant les Formes (ou Idées), anime la matière dont est composé chaque être et le monde en général, en faisant participer la matière de ces Formes.

La matière peut être considérée comme le degré le plus bas de l'être, comme un principe opposé à l'Un, comme ce qui résiste à la vie, à la lumière, à l'organisation de Dieu ou du Bien ; elle est synonyme de chaos, de mal. Mais contrairement aux sectes gnostique et manichéenne - populaires à l'époque - le mal n'est pas un principe luttant à égalité avec le Bien. La matière, c'est ce que ne parvient pas à percer, à transformer l'action divine de l'Un. Comme telle, elle se réduit à la nuit du néant, à du non-être ; car ce qui est totalement dépourvu d'ordre et de vie ne peut venir à l'être.

La sagesse consiste à ne pas s'attacher à ce qui est matériel et corporel, à ne pas se disperser hors de soi, à ne pas se laisser prendre par les sollicitations du monde sensible, car cela reviendrait à se perdre dans le néant, à mourir au monde.

Augustin est le premier grand théologien du christianisme. Il propose une admirable synthèse entre la philosophie antique et la dogmatique chrétienne, à travers une œuvre qu'il réussit à mener dans une vie en première ligne dans la lutte du catholicisme contre les hérésies qui le menaçaient à la fin de l'antiquité.

UNE VIE TRANSFORMÉE PAR UNE CONVERSION

Né en Numidie (l'actuelle Tunisie), en 354, d'un père païen et d'une mère chrétienne - Monique - il reçoit une solide formation latine. Aspirant à devenir avocat, il ouvre une école de rhétorique à Carthage. Il est appelé à enseigner à Rome et à Milan (en 384), où il mène une vie mondaine et brillante. Attiré par de nombreux courants philosophiques (la doctrine de Manès ou le manichéisme, le scepticisme, puis Platon et Plotin), il se convertit au christianisme en 388. Nommé en 396 évêque d'Hippone (l'actuelle Anaba en Algérie), il met tout son talent à défendre la cause du christianisme - contre le manichéisme, le gnosticisme... et les hérésies chrétiennes comme le donatisme ou le pélagisme - tout en trouvant chez Platon et Plotin une spiritualité qui nourrit sa réflexion chrétienne. Les *Confessions* et *La Cité de Dieu* restent ses écrits les plus célèbres. Augustin meurt en 430, alors qu'Hippone est assiégée par les Vandales.

UNE RÉFLEXION ORIGINALE SUR LE MAL

Le néoplatonisme présente le Mal comme un non-être, le manichéisme comme un être, une réalité à part entière en opposition avec le Bien (la lumière). Augustin conserve de Plotin l'idée que le mal ne procède pas de Dieu : le mal s'identifie avec la matière. Dieu crée des êtres, et tout être a une forme déterminée dans une matière susceptible de la recevoir. La matière comme telle, en tant qu'elle n'a reçu aucune forme, n'est pas. (Plotin est inspiré ici par Aristote). Mais Augustin retient de sa foi chrétienne l'idée que l'homme est seul l'auteur du mal, que le mal (moral) provient de l'homme. Comment cela est-il conciliable avec le platonisme ? L'homme, comme toute créature, est attiré par le bien. Dieu est le souverain Bien. Le péché consiste alors à se laisser séduire et aveugler par des biens inférieurs et ainsi à nous éloigner du bien véritable ; de Dieu. Le péché est dans le frein que l'on met à notre élan vers Dieu, en s'arrêtant à des biens inférieurs (richesse, plaisirs, honneurs, etc.).

TOUT AMOUR A POUR PRINCIPE ET FIN DIEU

Ceci se trouve déjà dans la doctrine du *Banquet* et du *Phèdre* de Platon : l'amour - de beaux corps, de belles âmes... - doit être conduit jusqu'à son principe : l'amour du Beau en soi (de Dieu) qui n'est ni dans un corps, ni dans une âme, ni dans une chose quelconque. Or l'amour est précisément au centre de la doctrine chrétienne : tout amour a sa source et sa fin en Dieu. Pécher, c'est aimer un bien d'ici-bas au lieu du seul bien digne d'être aimé, c'est préférer soi à Dieu. Aimer un être c'est aussi aimer à travers lui Dieu qui en est le créateur.

Se perdre dans les plaisirs de l'amour, ce n'est pas aimer : c'est s'aimer soi et aimer son plaisir, d'où la fameuse formule qu'Augustin emploie à propos de ses débauches de jeunesse : « Je n'aimais pas, j'aimais l'amour. »

LA GRÂCE SEULE LIBÈRE DU POIDS DU PÉCHÉ

Si pécher c'est faire passer l'amour de soi avant l'amour de Dieu, c'est que tout péché est péché d'orgueil. Adam et Ève ont péché par orgueil, par désobéissance à Dieu. Depuis lors, le péché originel entrave inéluctablement l'élan qui nous élève par ailleurs spontanément à Dieu : il nous entraîne à nous laisser séduire par des biens temporels. Seul l'amour de Dieu nous donne la force d'aller jusqu'à Lui : il nous a envoyé son fils le Christ pour notre salut. Et la grâce, qu'il nous accorde par l'Esprit saint, peut seule nous sauver et perpétuer en nous la parole libératrice du Christ. Nous ne pouvons nous sauver nous-mêmes. La foi - et la conversion - est un effet de la grâce. Augustin a combattu en effet la doctrine des Pélagiens qui attribuaient au seul mérite de l'homme la condition de leur salut. C'était nier le rôle et la nécessité de l'intermédiaire de l'Église, nier le salut par la foi. Sur les traces de Paul, Augustin met l'accent sur l'importance de la grâce, et la doctrine calviniste et janséniste s'appuieront sur (saint) Paul et (saint) Augustin.

L'ÂME EST RICHE DE DIEU

Dieu est identifié au Bien, mais aussi au Vrai. Dieu est la source des réalités vraies, des idées et des nombres qui structurent le monde. Comme pour Platon, la connais-

sance de l'ordre du monde, de l'harmonie mathématique même qui structure la musique comme elle structure la révolution des planètes, nous élève à la connaissance de l'auteur de cet ordre. Toute la création porte, pour une intelligence qui sait la lire, la marque de son créateur. Cependant, il y a une différence avec Platon : le Dieu d'Abraham et de Jésus est une personne et non un principe impersonnel ou une pure intelligence. Il est présent, non pas seulement en tant qu'âme du monde, mais au plus profond de mon âme. Et c'est donc par un effort de transparence de soi à soi, un effort de détachement par rapport à ce qui est corporel et matériel, que je peux lire les vérités (les idées) qui sont la lumière de Dieu, que je peux être illuminé par Dieu. En ce sens mon âme est riche de Dieu : elle est à la fois attente de Dieu et souvenir de Dieu. Dieu seul est éternel, c'est-à-dire éternellement présent. Il n'y a de passé et de futur que pour une âme en manque d'éternité.

Citations

« Comprends pour croire, crois pour comprendre. »

« Dieu m'est plus intime à moi-même que moi-même. »

LA FOI ÉCLAIRE LA RAISON

La raison est au service de cet élan vers Dieu, de ce désir de lumière. Le péché originel obscurcit la raison. La foi la libère, elle libère la raison obstruée par le péché qui l'aveugle. Ainsi la foi éclaire l'intelligence et permet à la raison de redoubler de vigueur pour s'élever à la connaissance des vérités placées en mon âme par Dieu. La philosophie et la théologie ne sont pas séparables chez Augustin, comme elles seront séparées dans le Moyen Âge tardif et chez saint Thomas d'Aquin.

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ des stoïciens et des épicuriens

- Peut-on vivre sans se soucier de la mort ?
- La crainte est-elle le commencement de la sagesse ?
- La sagesse a-t-elle pour fin de nous délivrer de la crainte ?
- Le bonheur réside-t-il dans l'absence de souffrance ?
- Le bonheur consiste-t-il à ne plus rien désirer ?
- Vaut-il mieux changer ses désirs que l'ordre du monde ?
- Faut-il se conformer à ce qui est ?
- Être libre est-ce vouloir la nécessité ?
- Le désir est-il compatible avec la liberté ?
- Faut-il être raisonnable pour être libre ?
- Peut-on se donner pour règle de suivre la nature ?
- Existe-t-il des plaisirs qui soient seulement naturels ?
- Est-il vrai que ce qui est à craindre n'est pas la mort mais l'idée que nous nous faisons d'elle ?
- Peut-on se délivrer du désir de l'immortalité ?

■ des sceptiques

- Peut-on douter de tout ?
- Peut-on soutenir que tout est relatif ?

- La tolérance est-elle un aveu de scepticisme ?
- La philosophie conduit-elle au scepticisme ?
- Faut-il renoncer à la certitude absolue ?

■ de Plotin

- Où est le mal ?
- Peut-on faire du mal un non-être ?
- Pourquoi fuit-on le mal ?
- La matière n'est-elle pour l'homme qu'un obstacle ?
- La conscience est-elle un obstacle au bonheur ?
- La beauté de l'art peut-elle être supérieure à la beauté de la nature ?
- Ce qui nous unit aux autres est-il plus important que ce qui nous différencie d'eux ?
- L'ineffable.

■ de saint Augustin

- L'homme est-il un animal désespérant ?
- L'existence du mal remet-elle en cause nos croyances ?
- Peut-on vouloir le mal pour le mal ?
- Peut-on aimer sans passion ?
- Peut-on s'aimer soi-même ?
- L'idée de Dieu est-elle incompatible avec notre liberté ?
- Peut-on mériter le salut, si nous obtenons le salut par la grâce ?
- Est-il vrai que seul le présent existe ?
- Qu'est-ce que le temps ?

LA PHILOSOPHIE AU MOYEN ÂGE

En principe le Moyen Âge commence avec la fin de la chute de l'Empire romain (476) et finit avec la chute de l'Empire byzantin (1452). La chute de l'Empire romain a plongé l'Europe occidentale dans une longue période de chaos, qui a connu seulement quelque répit avec le règne de Charlemagne (au début du IX^e siècle). Seuls les monastères en Europe occidentale ont maintenu une vie intellectuelle minimale ; mais on ne connaissait alors que très peu de textes d'Aristote et encore moins de Platon.

En revanche, il n'y a pas eu de rupture entre la philosophie antique et la diffusion du christianisme du côté de l'Empire romain d'Orient (de Byzance), où on a continué à cultiver le néoplatonisme et à commenter Aristote. L'empereur chrétien d'Orient, Justinien, en fermant l'Académie d'Athènes au VI^e siècle et en condamnant le néoplatonisme, a contraint nombre de philosophes à se réfugier, entre autres, du côté d'Harran (en Iran).

Quand les Arabes (au VII^e siècle) conquièrent le Proche-Orient, et deviennent les voisins des Byzantins, les philosophes musulmans prennent connaissance des textes de Platon, d'Aristote, de leurs commentateurs néoplatoniciens. Ils en ont approfondi à leur tour la lecture, en développant toute une philosophie originale. Bagdad est devenu alors un centre intellectuel de premier plan de l'islam oriental (entre le VIII^e et le XI^e siècle) au XI et XII^e siècles, Fès, Cordoue, Grenade (où cohabitaient musulmans, juifs et chrétiens) furent des foyers culturels de l'islam occidental.

C'est d'ailleurs principalement par le sud de l'Espagne (mais aussi par le biais des croisades et du commerce avec le Proche-Orient) que les chrétiens ont fini par avoir une connaissance plus précise des philosophes anciens, d'Aristote, de leurs commentateurs orientaux, arabes, juifs. Il y eut ainsi une circulation des études (*translatio studiorum*) d'Orient en Occident. La théologie et la philosophie chrétiennes, en Europe occidentale, ont commencé à sortir de l'ombre aux XI^e-XII^e siècles, avant de prendre un essor considérable au XIII^e siècle avec la naissance des universités (à Paris et Oxford), pour s'achever aux XIV^e-XV^e siècles dans les discussions logiques et théologiques de la scolastique.

Avicenne est, parmi les nombreux hommes de science et de la philosophie de la civilisation islamique proche-orientale, l'un des plus grands ; son influence a été considérable, et il fut beaucoup discuté, que ce soit dans la tradition arabe (Averroès le critique) ou chrétienne (Thomas d'Aquin, Duns Scot reprennent ses thèmes).

UNE PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE

Né en Iran en 980, Ibn Sina - dit en latin Avicenna - fut fortement influencé par Aristote, en particulier par *La Métaphysique* d'Aristote et par le commentaire qu'en fit le philosophe arabe Farabi (872-950), et par une lecture néoplatonicienne d'Aristote venant des commentateurs byzantins (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius). Il exerçait par ailleurs la médecine, écrivit le livre connu sous le titre *Livre de la guérison*, rédigea une gigantesque encyclopédie philosophique et scientifique - dont une grande partie a été perdue. Il participa activement à la vie politique de son temps.

Un idéalisme et un profond spiritualisme caractérisent la philosophie d'Avicenne. Avant Descartes, Avicenne pense démontrer la distinction radicale de l'être de l'âme avec l'être du corps. L'homme peut en effet avoir conscience de lui-même, alors même qu'il n'aurait plus aucune sensation corporelle ou physique : tel est l'argument célèbre de l'homme volant. Il suffit d'imaginer un homme qui volerait dans le vide, sans pouvoir même ressentir la résistance de l'air et dont les yeux seraient voilés, qui ne verrait donc ni ne sentirait rien du monde extérieur ou des parties de son corps ; cependant, il saurait qu'il existe. Et il aurait une idée de son existence, aussi immatérielle soit-elle.

UNE ONTOLOGIE ORIGINALE

Parmi les problèmes les plus discutés de la philosophie du Moyen Âge restent ceux laissés par *La Métaphysique* d'Aristote. Aristote tente d'y définir la science de l'être, non de tel être déterminé (le nombre en mathématique, l'animal, le végétal, etc., en physique), mais de l'être en tant qu'être. La quête de cette science demeure problématique chez Aristote.

L'être désigne-t-il l'individu concret (par exemple, Socrate), ou bien l'essence qui le définit (l'humanité) ? L'individu singulier est ou existe. Mais l'humanité qui définit son essence existe-t-elle ? L'humanité est un universel. L'universel existe-t-il dans l'âme comme concept ou bien existe-t-il dans la réalité ?

Avicenne résout cette question de façon originale en séparant la notion d'essence de celle de l'universel ou de l'individu singulier. 1. L'humanité peut qualifier un individu déterminé : « cet homme-ci, Socrate ou Callias... » ; l'humanité alors n'existe pas comme universel mais dans un individu. 2. L'humanité peut se rapporter à de nombreux individus différents : c'est un « prédicable », qui existe alors dans l'âme et qui peut s'appliquer à plusieurs individus. 3. L'humanité en tant qu'essence existe par elle-même et, comme telle, n'est ni singulière, ni particulière, ni universelle : elle n'est alors ni dans l'âme ni dans le

monde; elle est simplement. Cette indépendance de l'essence par rapport à l'âme et aux choses (par rapport au sujet et à l'objet) fait songer au statut des essences chez Husserl.

L'EXISTENCE EST DISTINCTE DE L'ESSENCE

L'essence est également indifférente par rapport à l'existence. L'essence d'une chose n'implique pas nécessairement son existence (je peux connaître l'essence du triangle; ce n'est pas pour cela que le triangle existe dans la nature). L'essence définit la substance (une chose) dans ce qu'elle est; elle nous dit *quid est* (sa quiddité) non *quod est* : ce qu'elle est, mais non qu'elle est. L'existence n'est qu'un possible. L'existence s'ajoute à l'essence. Il faut qu'à l'essence « humanité », par exemple, s'ajoute l'existence pour qu'un homme ou des hommes réels existent.

Le passage du possible au réel (de la puissance à l'acte), de l'existence possible à l'existence effective est dû à l'action divine, il est « nécessité » par une cause supérieure : Dieu. Dieu est lui-même au-delà de l'essence. S'il n'était qu'une essence, son existence serait un possible. L'existence de Dieu est nécessaire et c'est d'elle que procède la nécessité d'existence de toute chose.

UN UNIVERS HIÉRARCHISÉ TOURNÉ VERS DIEU

Pour Avicenne, l'existence des choses n'est pas l'effet d'une volonté, d'un caprice de Dieu. Elle résulte d'une nécessité inhérente à l'activité intelligente de Dieu.

Comme chez Aristote, la pensée divine se pense elle-même. Et comme dans le néoplatonisme, de cette contemplation procède toute une série d'effets en cascade dans l'organisation du ciel et des différentes sphères divines qui tournent autour de la terre, et dans l'animation des mouvements du monde ici-bas. L'action de la contemplation divine agit comme un « aimant », comme le suprême désirable; toute âme aspire à l'ordre d'un état supérieur, et ce désir est à l'origine des mouvements du monde qu'elle anime, et l'univers dans son ensemble est désir de Dieu, depuis les végétaux et les animaux jusqu'aux anges animant les sphères supérieures tournant autour de la Terre et portant planètes, ou étoiles...

Et l'intelligence humaine d'un individu dans son effort pour s'élever à la contemplation de l'intelligence divine qui est au-delà du monde est ainsi capable d'immortalité. Car l'âme intelligente n'est pas « la forme du corps », unie à lui pour l'animer, comme le dit Aristote. Elle peut être pensée indépendamment du corps, chez un individu - comme le montre l'argument de l'homme volant. Averroès, plus proche d'Aristote, pensera l'âme intelligente séparée du corps, comme universelle, mais non comme âme individuelle.

Citation

À propos de l'homme volant dans le vide, qui ne sent rien ni ne voit rien du monde extérieur, et qui ne sentirait pas ses membres :

« S'il fait abstraction de ce qui n'est pas lui, (notre) homme saura voir de lui-même que l'être de l'âme n'est pas la même chose que l'être du corps. Bien mieux, il saura qu'il n'a pas besoin d'un corps pour percevoir son âme et savoir qu'elle existe. » *Avicenne de Anima.*

Averroès - Aliu al-Walid ibn Rachd - est la grande figure de la philosophie arabe de l'Islam occidental. Averroès s'est consacré à commenter rigoureusement Aristote, et les chrétiens ont beaucoup appris de son commentaire. Il voulait donner toute sa place à l'activité rationnelle philosophique, au détriment du pouvoir des théologiens.

LA PHILOSOPHIE ET LE CORAN

Averroès est né à Cordoue en 1126, d'une lignée de juristes. Il eut de hautes responsabilités juridico-religieuses (à la tête de la grande mosquée de Marrakech, puis de Cordoue); il exerça aussi la médecine; il se consacra à la philosophie, encouragé dans son activité et protégé par le pouvoir politique en place (entre 1182-1193). À partir de 1195, il tombe en disgrâce, contraint de quitter Cordoue; il meurt à Marrakech, en 1198.

Averroès défend la philosophie contre les attaques de théologiens, et, par exemple, contre les écrits de Ghazâli qui visaient à montrer « l'incohérence » des philosophies de Farabi et d'Avicenne (d'où l'écrit *L'Incohérence de l'incohérence*). Dans le *Traité décisif*, entre autres, Averroès s'attache à montrer que la philosophie, loin de s'opposer à la loi divine est au contraire requise par la loi divine : « Le vrai ne peut contredire le vrai ».

La loi divine (coranique) a un sens extérieur et un sens intérieur, un sens littéral et un sens caché. La masse doit se contenter du sens extérieur, les philosophes seuls sont habilités à atteindre le sens intérieur. Ce que Averroès rejette, c'est qu'on tente d'écarter la masse du sens littéral pour prétendre lui révéler le sens caché sans utiliser de méthode rationnelle, sans être philosophe : et telle est la manière pernicieuse de faire des théologiens. D'autant qu'un usage rigoureux de la raison permet de mesurer les limites de notre intelligence pour saisir le contenu entier de la révélation et pour atteindre la science divine elle-même.

LA PHILOSOPHIE CONTRE LA THÉOLOGIE

Il existe trois manières d'atteindre ou de prétendre atteindre la vérité : soit par des arguments oratoires, soit par des raisonnements dialectiques, soit par des raisonnements démonstratifs. Les raisonnements dialectiques tirent des vérités probables de prémisses incertaines, et les raisonnements démonstratifs tirent des vérités nécessaires de prémisses certaines - comme le dit Aristote.

La masse est sensible aux arguments oratoires, car elle n'est pas capable d'accéder à la vérité cachée, mais la vérité littérale du Coran lui suffit. Les philosophes sont habilités à entreprendre une exégèse rationnelle des textes sacrés et sont capables de résoudre par des raisonnements démonstratifs les difficultés ou les contradictions qu'on peut y rencontrer. Les théologiens, quant à eux, recourent à des arguments dialectiques pour tenter de dévoiler un sens caché du Coran en s'appuyant sur des interprétations ou des allégories incertaines; ils jettent le trouble et pervertissent une approche littérale du Coran, suffisante pour le peuple et pour la paix civile; ils sont source de désordre et de fanatisme.

LA CONNAISSANCE ET LE BONHEUR PAR LA CONNAISSANCE

Averroès critique aussi la philosophie antérieure (d'Avicenne, par exemple) pour revenir rigoureusement à Aristote, tout en conciliant Aristote et le Coran. L'univers d'Aristote est éternel et n'a pas été créé. Pour le Coran, l'univers est l'œuvre de la volonté de Dieu. Le philosophe ne peut prendre le mot volonté au sens littéral, car Dieu n'agit pas selon le mode d'être d'une créature douée de volonté. La science divine nous échappe, et sa science est inséparable de sa puissance créatrice.

La science divine ne ressemble en rien à la connaissance des hommes. La connaissance humaine est soit connaissance seulement des individus par les sens, soit science de l'universel par un effort d'abstraction; l'être – qu'il s'agisse des individus sensibles ou des essences universelles – est connaissable, mais reste au-delà de nous. En revanche, être et connaître ne sont qu'une même chose en Dieu et, de même, connaître et donner la puissance d'être. De même, c'est pour notre imagination que le monde a commencé; mais la science divine, coextensive à l'existence du monde, est nécessairement éternelle. Ainsi Averroès harmonise le Coran avec Aristote.

L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME... UNIVERSELLE

Les intelligences diffèrent selon les individus, à proportion de leur dépendance par rapport à la matérialité de leur corps (de leur sens, de leurs images...). L'intellect reste chez chacun d'entre nous entaché de matérialité, d'images, et, comme tel, il est passif. L'intellect n'est actif que lorsqu'il est totalement séparé du corps. Mais cet intellect actif s'élevant à l'intelligence de l'universel est nécessairement identique à son objet : il est donc universel, et non placé dans l'âme qui anime le corps d'un individu.

Aristote disait « l'âme est la forme du corps » : elle lui donne sa forme déterminée, son organisation, sa vie. Si l'âme, ici-bas, est consubstantielle à un corps, alors elle meurt avec le corps. Cette affirmation d'Aristote, reprise par Averroès, revient à nier l'immortalité d'une âme individuelle. Mais pour Averroès, l'intelligence humaine dans son effort pour saisir les formes intelligibles séparées se joint à l'intellect agent; et dans cette jonction il s'élève, non certes à Dieu lui-même, mais à quelques lumières de la science divine. Et dans cette jonction, il connaît la plus parfaite béatitude qu'il soit donné à l'homme de connaître.

Citation

« Il incombe [au philosophe] de choisir la meilleure religion de son temps – même si, selon lui, toutes sont vraies ; et d'être persuadé que la meilleure [à une époque donnée] est abrogeable par une meilleure qu'elle. C'est pourquoi les sages qui enseignaient à Alexandrie lorsque leur fut parvenue la révélation de l'islam, se firent musulmans. Et les sages qui se trouvaient au pays des Rum [de l'empire byzantin], lorsque leur fut parvenue la Révélation de Jésus – paix sur lui – se firent chrétiens. Au demeurant, nul doute qu'il se fût trouvé de nombreux sages parmi les juifs, comme cela se constate dans les livres qui existent parmi eux, attribués à Salomon. » *Averroès, extrait de L'Incohérence de l'Incohérence. Commentaire du Livre des Proverbes, de L'Écclésiaste et du Cantique dans la Bible.*

Du VI^e au IX^e siècle, l'Europe occidentale vit une période d'invasions et de désordre qui empêche toute vie culturelle. Seuls les monastères permettent un enseignement et une activité intellectuelle, maintenant une tradition de commentaire des Écritures et des Anciens qui élargit ses sources à partir du XI^e siècle.

BOÈCE : DES DÉBUTS NÉOPLATONICIENS

On ne possédait pas dans le haut Moyen Âge des textes de Platon ou d'Aristote. On disposait seulement de textes de commentateurs chrétiens, nourris de Platon et de néoplatonisme, comme ceux, après Augustin, de Denys l'Aréopagite et de Boèce. Denys l'Aréopagite (début du VI^e siècle) use des thèmes plotiniens de l'unité avec Dieu - au-delà de toute connaissance et au-delà de l'être - pour développer les thèses d'une théologie mystique chrétienne.

Célèbre pour son livre écrit avant sa mort *Consolation philosophique*, Boèce a traduit en outre le texte de logique d'Aristote - *Catégories* - et fait connaître le commentaire qu'en avait donné le disciple de Plotin, Porphyre. Ces textes ont réussi à alimenter une vie polémique, appelée plus tard « querelle des universaux ».

LA QUERELLE DES UNIVERSAUX

Aristote posait une distinction fondamentale entre substances et attributs. Un individu peut recevoir des attributs variables (être jugé beau, laid, grand, petit, etc.); mais en tant que sujet d'attributs, il est ou existe. C'est une substance, qui ne peut être elle-même attribut de rien. Si je dis que cet individu est laid, chauve, ou blanc, les attributs (ou prédicats) sont accidentels. Si je dis en revanche que cet individu est un homme (ou même un animal), cet attribut est essentiel, puisque cet individu a nécessairement les caractéristiques de l'espèce humaine (et celles du genre animal auquel appartient l'homme). L'espèce et le genre sont dits « universaux », qui définissent la nature commune d'individus.

« Homme » ou « animal » qualifient en général des individus; mais seuls les individus existent concrètement. L'universel n'est pas substance, dit Aristote contre Platon. Car le genre et l'espèce n'existent pas à la façon dont les idées de Platon existent comme réalités intelligibles; l'espèce humaine se réalise dans des individus concrets : la forme humaine commune est engagée dans la matière de multiples individus (il existe aussi des formes sans matière dans le monde divin supralunaire, comme les anges, pour les musulmans ou les chrétiens, qui animent les mouvements des astres du monde supralunaire).

L'opposition à travers le Moyen Âge se fait entre ceux qui, en Platoniciens, accordent une réalité à l'universel, et ceux qui n'accordent de réalité qu'à l'individu et pour qui l'espèce et le genre ne sont que des concepts de l'esprit, des noms. On appelle les premiers « réalistes » - tel Guillaume de Champeaux (1070-1121) - les seconds « nominalistes » tel Roscelin de Compiègne (1050-1120), lequel disait que les universaux ne sont que des mots : *flatus vocis*, un souffle de la voix...

ANSELME (SAINT) (1033-1109)

Anselme, archevêque de Canterbury, donne toute sa place à la philosophie, dans la mesure où la foi est en quête d'intelligence (*Fides quaerens intellectum*) – dit Anselme. Il distingue, en bon logicien, dans *De grammatico*, appellation et signification. L'appellation « grammairien » se réfère à une qualité qui n'a de sens que rapportée à un individu, et l'appellation « homme », rapportée à une pluralité d'individus, signifie ce que ces individus ont en commun. Un référent peut donner sens à une appellation sans être une réalité (une substance) – comme « grammairien » ou « homme », même si espèces (comme l'espèce humaine) et genres constituent des essences communes conçues et créées par Dieu.

Anselme a laissé une démonstration célèbre de la nécessité d'affirmer l'existence de Dieu (appelé plus tard « argument ontologique ») qu'il présente dans *Proslogion*. Contre l'insensé qui prétend qu'il n'y a pas de Dieu, on doit objecter que tout homme a en lui l'idée d'un être tel que rien de plus grand que lui n'existe. Or, « cet être tel que rien de plus grand n'existe » ne peut être seulement dans mon esprit. En existant effectivement il est encore plus grand que ce que je conçois seulement dans mon esprit comme étant ce qu'il y a de plus grand. Par la foi, j'ai en moi l'idée d'un être infini, de Dieu; l'intelligence me démontre que ce Dieu dont j'ai l'idée existe nécessairement.

ABÉLARD (1079-1142)

Abélard est connu pour ses malheurs qui ont suivi sa liaison passionnelle avec Héloïse, mais il marqua fortement son temps de son empreinte intellectuelle, par son enseignement à l'université parisienne, attirant sur lui des haines redoutables, dont celles de Bernard de Clairvaux. Son rationalisme conséquent insupporte : par exemple, il souligne que la faute réside essentiellement dans l'intention, non dans l'acte commis, dans le consentement à l'acte, non dans les effets de l'acte. Mais n'était-ce pas faire reposer sur l'individu, sa libre volonté, la responsabilité du péché, oublier le poids du péché originel et le rôle de la grâce ? Dans la querelle des universaux, Abélard rejette l'idée d'attribuer une réalité à l'espèce et au genre; il y a certes une cause qui fait qu'un même nom (homme, par exemple) est imposé à une pluralité d'individus. Mais la cause n'est pas une chose. Il y a certes une cohérence du monde, qui a une cause (divine). Les espèces et les genres qui ordonnent le monde ne sont pas pour autant des choses, des réalités; seuls existent les individus. Mais si cause n'est pas chose (res), n'est-ce pas prendre le risque de penser une cause intelligente de l'ordre du monde sans attribuer une réalité effective à cette cause ?

Citation

« Tu es si véritablement, Seigneur mon Dieu, que tu ne pourrais même pas être pensé n'être pas. » *Proslogion*, chap. III.

Citation

« Imaginez un religieux enchaîné et contraint de s'étendre au milieu de femmes sur un lit douillet. Il est clair que le contact de ces corps féminins déclenchera en lui un plaisir, mais non un consentement à ce plaisir. Qui osera alors appeler péché le (simple) plaisir auquel la nature nous contraint (si) inéluctablement ? » *Pierre Abélard, Éthique*.

Le XIII^e siècle, apogée du Moyen Âge, voit la création de l'université, et donc une légitimation de la philosophie, ainsi que l'arrivée de la traduction des textes d'Aristote, de leurs commentaires arabes et juifs. L'œuvre de Thomas d'Aquin offre une synthèse magistrale entre Aristote et la théologie chrétienne.

FRANCISCAINS AUGUSTINIENS CONTRE DOMINICAINS ARISTOTÉLICIENS

La référence des grands théologiens-philosophes comme Anselme et Abélard, était Augustin et, à travers Augustin, Platon. Pour Augustin, la foi - reçue de Dieu par la grâce - permet d'élever l'intelligence jusqu'à Dieu (et la vision des Idées en Dieu). La foi dynamise et éclaire la raison, et la raison renforce la foi. Philosophie et théologie se complètent.

L'ordre des franciscains et, au sein de cet ordre, la figure de saint Bonaventure (1221-1274) étaient attachés à saint Augustin et au primat que celui-ci accordait à la grâce, qui prédispose à une conduite sainte pleine d'humilité, mais aussi à l'illumination de la raison.

Mais voilà que les XII^e et XIII^e siècles sont ceux de la découverte d'Aristote, de leurs commentaires arabes - en particulier d'Averroès - et juifs - par exemple de Maïmonide. Aristote offrait une vaste synthèse philosophique, allant de la physique à la métaphysique, en passant par la psychologie, l'éthique, la politique, sans oublier la logique, tout en proposant une conception modeste des pouvoirs de la raison, proche de l'expérience.

L'ordre des dominicains, fortement versé dans les études philosophiques, allait s'emparer de la connaissance d'Aristote, non sans susciter au départ de vives oppositions.

ARISTOTE ET LE CHRISTIANISME

Car autant on comprend comment il a été possible pour Augustin de tirer Platon et Plotin du côté du christianisme, autant il paraît difficile de concilier Aristote et le christianisme. Il n'y a pas de place en effet pour un dieu créateur dans le monde d'Aristote. Le monde est éternellement mû (mis en mouvement) par une cause première (par un premier moteur). Dieu est la fin vers laquelle est orienté le monde, et non son commencement créateur.

Par ailleurs, la conception aristotélicienne de l'âme comme forme du corps est incompatible avec la foi en l'immortalité personnelle : l'âme unit, organise, dirige le corps, mais semble devoir disparaître avec lui. Si une partie de l'âme - l'intellect agent (voir page 45) - est capable d'une connaissance des formes séparées des corps (les astres divins, Dieu), alors elle est universelle au même titre que ce qu'elle contemple. Son éternité est impersonnelle.

Selon Aristote, la forme (l'espèce) est commune à une multiplicité d'individus ; ce qui distingue les individus entre eux provient de la matière dans laquelle la forme se réalise et s'individualise. Les différences individuelles sont alors accidentelles. Pour le christianisme, l'individualité de l'âme est essentielle ; le salut de l'âme est personnel.

L'ordre de la nature est bon chez Aristote, puisque tout être désire – inconsciemment ou consciemment – le souverain Bien (Dieu). Tout homme désire le bien, et ne fait le mal que par une déficience de l'éducation et un manquement de la raison pour se donner les moyens de l'atteindre. Cet ordre n'est pas entaché par le péché. L'homme peut compter sur les bienfaits de l'éducation et les ressources de la raison pour être vertueux – sans le secours de grâce.

THOMAS D'AQUIN

Né en 1227 en Italie, dominicain en 1243, il fut élève d'Albert le Grand qui enseigna Aristote à Cologne et à Paris, avant de devenir à son tour maître à l'université de Paris en 1257. Son enseignement fut entrecoupé de voyages en Italie et en Europe. Il meurt en 1274, alors qu'il se rendait au concile de Lyon. Thomas d'Aquin a laissé une œuvre considérable, dont une énorme *Somme théologique*, monument de rigueur et de clarté. Alors que chez Averroès la philosophie est au-dessus de la théologie, en tant que celle-ci se livre à une interprétation insuffisamment fondée du texte du Coran, chez saint Thomas d'Aquin, la philosophie est limitée par la théologie. La philosophie – c'est-à-dire la philosophie d'Aristote – peut se suffire à elle-même tant qu'elle n'entre pas en conflit avec les dogmes s'appuyant sur la révélation. La philosophie est souveraine dans les limites qui sont les siennes et qui sont celles de la raison, une vérité rationnelle étant connue par expérience ou par démonstration. Les vérités connues par la foi sont révélées et non découvertes par la raison ; mais elles ne peuvent entrer en contradiction avec la raison.

DES LIMITES DE LA RAISON

Pour Thomas d'Aquin, comme pour Aristote, la connaissance humaine s'élève de l'expérience sensible aux formes intelligibles et éternelles qui organisent le monde, par un effort d'abstraction : on tire du sensible (et des images) ce qu'il contient en puissance d'intelligible et d'universel. Mais nulle connaissance directe de Dieu par expérience ou par démonstration, nulle vision possible de Dieu, sinon pour les intelligences des anges ou celle des élus dans l'au-delà. Mais s'il y a une discontinuité sur le plan de la connaissance – puisque les vérités révélées ne

La somme théologique

La somme théologique réunit des questions sujettes à *disputatio*. Les questions sont divisées en articles. Chaque article présente une thèse, les arguments contre la thèse, puis les arguments pour, et finalement la réfutation des arguments contre. La somme théologique est ainsi une école rigoureuse de dialectique.

Citation

« Une connaissance, si imparfaite soit-elle, quand elle porte sur ce qu'il y a de plus noble, procure à l'âme sa plus haute perfection. C'est pourquoi, bien que la raison ne puisse saisir adéquatement ce qui la transcende, il est bon pour elle d'en recevoir, par la foi, une certaine connaissance. » *Somme contre les Gentis*, livre I, chap. V.

peuvent être atteintes par la raison – en revanche, il y a une profonde continuité sur le plan de l'être, depuis les créatures inférieures jusqu'à Dieu en passant par l'homme, les anges... La raison peut ainsi s'élever de la connaissance sensible, non jusqu'à la connaissance intelligible de Dieu, mais jusqu'à la connaissance rationnelle de l'ordre intelligent de la nature et de la cause de son existence (Dieu).

Thomas d'Aquin rejette l'argument d'Anselme selon lequel on peut démontrer l'existence de Dieu à partir de l'idée de son essence. On peut s'élever à l'idée de la nécessité de l'existence de Dieu, non pas à partir de l'idée même de Dieu, mais seulement à partir du monde, « à partir des effets » – des effets de son existence et de sa puissance dans le monde. Il n'y a donc pas de démonstration de l'existence de Dieu, mais des voies – cinq – qui nous élèvent à l'idée nécessaire de son existence.

LES CINQ VOIES

- La première voie consiste à remonter du mouvement qui existe dans le monde à son principe. Car tout ce qui est mû l'est par un moteur antécédent, mais il est nécessaire de remonter à un premier moteur qui ne soit mû par aucun autre (Dieu). Il est éternel. Mais on ne peut démontrer ni que le monde est éternel (qu'il a toujours été), ni non plus qu'il a commencé (on est ici proche de Kant). Seule la foi permet de trancher.

- La deuxième voie consiste de même à admettre une première cause qui ne soit la conséquence d'une cause antérieure.

- La troisième voie consiste à admettre que tout ne peut être contingent dans le monde (est contingent ce qui peut être ou aussi bien ne pas être). Si tout ce qui existe dans le monde aurait pu aussi bien ne pas être, si tout était contingent, alors il n'y aurait que du possible, jamais rien de réel. Il faut donc qu'il existe au moins un être absolument nécessaire dont dépend ce qui existe réellement, et, dans ce qui existe, ce qui est nécessaire ou contingent.

- La quatrième voie conduit de l'idée de la notion de vérité (et de son contraire l'erreur) à l'idée d'une vérité absolue susceptible de la fonder. Il n'y a pas de vérité si elle est relative au seul jugement relatif des hommes.

- La cinquième voie conduit de l'idée de l'unité d'un ordre dans la nature, en dépit de la diversité des êtres qui la composent, à celle d'un gouvernement providentiel d'un être vers lequel l'ensemble de la nature est tourné.

Seule la foi donne un contenu déterminé à l'idée de Dieu à laquelle la raison nous conduit.

DIEU, CRÉATEUR DE L'EXISTENCE

Pour Aristote, le monde, l'ensemble des substances, sont, existent de toute éternité. On ne se demande pas pourquoi le monde est là plutôt qu'il n'est pas. En revanche, Avicenne distinguait entre la question de l'essence et celle de l'existence : ce n'est pas parce que je sais ce qu'est une chose que je sais qu'elle est et pourquoi elle est (existe). Thomas d'Aquin reprend cette distinction.

L'existence ne peut être expliquée seulement par la façon dont le monde est (constitué). Ce qui chez Aristote donne l'existence à un individu (du moins dans le monde sub-

lunaire), c'est le passage de ce qu'est un individu en puissance à ce qu'il est achevé (en acte) : la forme actualise, individualise, dynamise une matière qui est en puissance telle forme (un fœtus humain est une matière appelée à devenir un homme, à recevoir forme humaine).

Pour Saint Thomas d'Aquin, l'existence des êtres (des substances) vient, non du seul passage d'un être de la puissance à l'acte sous l'action de la forme déterminant une matière, mais directement de l'acte créateur de Dieu.

La substance, chez Thomas d'Aquin, tient son essence, comme chez Aristote, de la composition de la matière et de la forme (ou de la forme seule chez les êtres du monde supralunaire); mais elle tient son existence (son *esse*) de Dieu.

L'essence des êtres n'implique pas leur existence. Toutes les créatures sont en puissance d'être, y compris les créatures immatérielles (du monde supralunaire) comme les anges. Elles tiennent l'actualité de leur existence de Dieu. Dieu est le seul être dont l'essence implique l'existence, dont l'essence est d'exister. Dieu existe par soi, et les créatures existent par Dieu.

Citation

« Et puisque tout ce qui est par un autre se résout en ce qui est par soi, comme en sa cause première, il faut qu'il y ait une réalité, qui soit source d'existence pour toute chose, et qui soit elle-même pure existence. » *L'Être et l'Essence*, chap. V.

L'AUTONOMIE RELATIVE DE LA RAISON ÉTHICO-POLITIQUE

Thomas d'Aquin tente de se séparer d'Aristote et de contrer Averroès pour reconnaître à l'âme humaine une individualité. Les âmes sont individuées selon les corps dont elles sont la forme, car la forme est commune à l'espèce et c'est la matière (le corps) qui est principe d'individuation. Mais dit Thomas, proche ici d'Avicenne, « puisqu'elle s'est acquise une individualité du fait qu'elle est devenue la forme de tel corps, son existence demeure toujours individuée » (*L'Être et l'Essence*, chap. VI), y compris une fois séparée du corps au moment de la mort.

Toute âme tend nécessairement vers le bien, et faillit, non dans ses intentions d'atteindre le bien, mais dans les moyens d'y parvenir (Thomas d'Aquin suit ici *L'Éthique* à Nicomaque d'Aristote).

Tout homme veut nécessairement le bien que son entendement lui fait connaître. La volonté et la raison ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais elles ont été affaiblies par le péché. La grâce soutient l'âme dans son élan pour s'élever jusqu'à Dieu.

La raison nous donne à connaître une loi naturelle à même de fonder un ordre juridico-politique, mais cet ordre, aussi raisonnable soit-il, ne se suffit pas à lui-même. Cet ordre reste inférieur à l'ordre spirituel institué par l'Église pour le salut des âmes, et subordonné à lui s'il entre jamais en contradiction avec lui.

La raison a été limitée par le péché originel; il nous reste des lumières de cette raison pour déterminer ce qui est juste. Mais la charité dépasse infiniment la justice qu'un ordre raisonnable est capable d'instituer, tout comme le salut de l'âme qui nous conduira à la béatitude dépasse infiniment la paix civile que la politique peut instaurer ou la félicité que la philosophie peut nous procurer.

Le XIII^e siècle a abouti à une synthèse remarquable entre le rationalisme hérité de l'antiquité, et les données de la foi. Le XIV^e siècle en révèle la fragilité; le thomisme est ébranlé, en particulier par des philosophes et théologiens d'outre-Manche, qui séparent davantage rationalité et foi.

DUNS SCOT

Né en 1266 en Écosse, John Duns Scot, dit « le docteur Subtil », enseigna à Oxford et à Paris; il mourut à Cologne en 1308. Son œuvre - dont son commentaire des Sentences - le rendit vite célèbre, et suscita de vives polémiques.

◉ Une approche originale de « l'être »

Alors que pour Augustin et Anselme la foi éclaire la raison, et que pour Thomas d'Aquin la foi ne peut entrer en contradiction avec la raison, Duns Scot affirme que l'acte de la création, les mystères de l'incarnation, de la rédemption, de la trinité, ne peuvent être qu'objets de foi, et non des vérités accessibles à notre faible raison. La création est un acte libre de Dieu par lequel le monde a commencé et nulle raison nécessaire ne peut en être donnée. L'être de Dieu ne peut être connu ni à partir de l'idée de son essence (comme chez Anselme), ni en remontant de degré en degré des êtres inférieurs à l'être supérieur (selon une tradition néoplatonicienne). Le créateur est, les créatures sont : l'être a un sens univoque. Je sais par la foi que Dieu est, j'essaie par la raison de connaître l'être infini de Dieu à partir de l'être que Dieu a attribué à tout ce qui est.

◉ Philosophe de l'individualité

Duns Scot donne toute sa place à l'individualité des êtres. Pour Aristote, pour Averroès, mais aussi pour Thomas d'Aquin, la forme est commune à l'espèce (ainsi la forme humaine), l'individualité est différenciée accidentellement par la matière recevant la forme. Autrement dit, la différence entre les individus est seulement numérique, quantitative, comme si des individus différaient entre eux à la façon de multiples exemplaires, d'un modèle commun (d'une forme, d'une espèce). La différence entre les individus est essentielle pour Duns Scot. Quand je perçois Socrate, je perçois un homme - disait Aristote (je perçois l'universel homme dans l'individu Socrate; le sensible est en puissance l'intelligible). Duns Scot dit : je perçois à la fois la forme homme en Socrate et cet homme qu'est Socrate. Comme disait Avicenne, l'essence homme n'est ni de soi universelle, ni particulière, elle est; je la saisis dans cet

Citation

Dieu a dit à Moïse : « — Je suis celui qui suis. — Tu es l'être véritable, tu es l'être tout entier. Cela je le crois, cela si je le pouvais, je voudrais le savoir. Aide-moi, Seigneur, quand je cherche à savoir quelle connaissance de l'être véritable que tu es, peut atteindre notre raison naturelle en prenant comme point de départ l'être que tu t'es attribué. »
Traité du premier principe, I, 1.

homme existant. Duns Scot va plus loin : quand je perçois Socrate, je perçois l'essence unique de cet homme Socrate. C'est ce que Duns Scot appelle l'« *haeccité* » (du démonstratif latin féminin *haec*). Cet homme singulier - Socrate - ce cheval unique, ce chien unique : la forme (homme, animal, plante) est réalisée dans une matière en acte - car pour Duns Scot, la matière existe en acte, et n'est pas seulement en puissance telle forme déterminée - pour que se réalise cet individu, son *haeccité*. L'unicité d'un individu est aussi essentielle que l'espèce à laquelle il appartient.

GUILLAUME D'OCKHAM

Guillaume d'Ockham, de l'ordre des franciscains, né vers 1285, mort en 1349, étudiant de l'université d'Oxford, est devenu célèbre par son nominalisme, dont le radicalisme en fait un précurseur de la philosophie analytique, qui s'est précisément illustrée à Oxford au XX^e siècle.

o Le nominaliste

D'Ockham reprend les arguments traditionnels du nominalisme : l'universel ne peut être substance et peut être seulement prédiqué (c'est-à-dire attribué à) d'une substance ; et si on en fait une substance (une chose), alors l'universel devient un individu, ce qui est contradictoire en soi. Mais d'Ockham infléchit ce nominalisme vers l'empirisme et le rejet de l'abs traction inutile. C'est que les universaux ne sont pas simplement des mots ; ce sont des signes dotés de signification qu'on met à la place des choses. Les mots utilisés dans une proposition sont des signes qui renvoient soit à des choses réelles, soit sont purement conventionnels et renvoient, non à des choses, mais à des propriétés supposées communes à plusieurs choses. Il n'y a donc de connaissance possible que des choses dont on peut faire concrètement l'expérience, et de connaissance générale (des universaux) que si elle est susceptible d'être effectivement rapportée à des choses singulières concrètement existantes. Dès qu'un terme générique n'est pas susceptible d'être rapporté à des choses singulières qu'il qualifie, il convient de le supprimer : « tel est le rasoir d'Ockham ». Inutile de multiplier les formes ; par exemple l'*haeccité* de Duns Scot - qui est une essence qui s'ajoute inutilement à celle de l'espèce et du genre...

o Le rejet de la métaphysique

Si les choses nous sont connues par expérience singulière, elles ne sont pas connues par la seule expérience externe, mais elles le sont aussi par l'expérience interne de choses non sensibles : ainsi l'intellection, la volonté, la joie, la tristesse, etc. Mais tout ce qui n'est pas connu par cette expérience extérieure ou intérieure ne procure aucune certitude. La connaissance de Dieu, de ses attributs, dépasse notre raison. Comme pour Duns Scot, les mystères qui sont à la base de la dogmatique chrétienne, sont des articles de pure foi.

Et comme pour Duns Scot, la loi divine est de l'ordre d'un commandement divin (les dix commandements), dont on ne saurait donner les raisons. L'argumentation de Scot est juridique : la loi est la loi, une fois statuée. L'argumentation d'Ockham est métaphysique : le bien n'est pas tel parce qu'il est conforme à un ordre rationnel nécessaire de la création ; car il n'eût pas été impossible à Dieu que cet ordre fût différent. La puissance et la liberté de Dieu sont en effet infinies. La seule raison d'obéir à la loi divine c'est qu'elle résulte de la libre volonté de Dieu, sans que Dieu ait été obligé, quant à lui, à quelque acte que ce soit.

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ d'Avicenne

- Peut-on soutenir avec raison que l'homme c'est l'âme ?
- De quoi dépend la conscience humaine ?
- L'âme peut-elle être sans le corps ?
- L'existence est-elle toujours individuelle et concrète ?
- Qu'est-ce qui existe ?
- Les mots disent-ils l'essence des choses ?

■ d'Averroès

- La foi exige-t-elle le sacrifice de l'intelligence ?
- Toute adhésion sans preuve est-elle crédulité ?
- Est-il irrationnel de croire ?
- Y a-t-il d'autres remèdes au fanatisme que l'esprit philosophique ?
- La vérité peut-elle engendrer la terreur ?
- Le fanatisme est-il une peur de la vérité ?
- Le fanatique est-il motivé par l'amour de la vérité ?

■ d'Anselme

- La Foi est-elle l'ennemie de la preuve ?
- Y a-t-il des preuves de l'existence de Dieu ?

■ d'Abélard

- L'individu est-il connaissable ?
- Le mal est-il seulement dans l'intention ?
- Est-ce pécher que faire le mal malgré soi ?
- L'erreur et la faute.

■ de Thomas d'Aquin

- La foi religieuse et la raison s'opposent-elles ?
- Est-il nécessaire de croire en Dieu ?
- Peut-on croire sans raison ?
- Avons-nous des raisons de croire que le monde a été créé ?
- La foi interdit-elle le doute ?
- Peut-on être heureux sans Dieu ?
- Est-ce être juste que de pratiquer la charité ?

■ de Duns Scot et Guillaume d'Ockham

- Peut-on parler pour ne rien dire ?
- Pourquoi faut-il se méfier des mots ?
- Est-il vrai que seuls les individus existent ?
- La foi est-elle l'ennemie de la preuve ?
- Pourquoi fait-on le bien plutôt que le mal ?
- Donner des raisons au bien que l'on pense faire est-ce déjà ne plus faire le bien ?
- La croyance est-elle une affaire personnelle ?

LA PHILOSOPHIE ET LA NAISSANCE DE LA SCIENCE MODERNE

La modernité se caractérise par un événement majeur : la découverte du Nouveau Monde (fin XV^e siècle). Les dimensions de la planète s'élargissent : des hommes ont vécu dans l'ignorance de la civilisation européenne et dans l'ignorance du Christ. Voilà qui a porté un coup à notre vision ethnocentrique du monde.

Cet événement doit être associé à un autre événement majeur : la découverte (par Copernic) que la Terre n'est plus au centre du monde mais tourne autour du Soleil avec les autres planètes. Mieux, ni le Soleil, ni la Terre ne sont au centre d'un monde clos par la sphère des astres fixes (des étoiles) tournant éternellement autour de ce centre - telle est la conséquence des nouvelles lois de la physique établies par Galilée. Nous n'avons plus affaire à un monde clos mais à un univers infini. « Le silence de ces espaces infinis m'effraie », dit Pascal.

Avec l'ethnocentrisme et le géocentrisme ainsi ébranlés, c'est l'anthropocentrisme qui est mis en cause. Le monde n'a pas été nécessairement fait pour qu'il corresponde aux désirs des hommes. Le monde n'est pas tel qu'il est parce qu'il correspondrait à des intentions divines, à une intelligence qui le gouverne pour qu'il corresponde à ce que l'homme imagine qu'il devrait être... En d'autres termes, le monde n'apparaît plus comme finalisé (créé en vue d'une fin).

Le nouveau regard qui se pose sur le monde est moins celui d'une imagination délirante (religieuse, fantastique), que celui d'un ingénieur froid qui se demande non pourquoi mais comment les choses sont comme elles sont, comme s'il avait affaire à une machine dont il interroge le fonctionnement : comment les planètes tournent autour du Soleil, comment un organisme fonctionne (Harvey a découvert ainsi le principe de la circulation du sang, en se demandant, non quelle était la fonction du cœur, mais comment le cœur fonctionnait, et en comparant le cœur à une pompe).

D'une façon générale la représentation qu'on a de la nature à l'époque moderne - jusqu'au XVIII^e siècle - est celle d'une machine. La nature devient de ce fait quelque peu désenchantée. Dieu s'en est éloigné. La nature se soumet alors à la puissance de la raison scientifique et technique. Dieu n'est plus au centre de la philosophie, mais l'homme prenant conscience de lui-même, comme sujet, capable par la pensée et la raison de comprendre les lois de l'univers.

Il est impossible d'aborder la philosophie moderne si on la sépare de l'apparition de la science moderne qui naît avec Copernic et Galilée : on passe d'une représentation d'un monde clos où l'homme est au centre à celle d'un univers infini où l'homme est à la fois perdu et cependant à même d'en comprendre les lois.

DU GÉOCENTRISME À L'HÉLIOCENTRISME

o La terre immobile au centre de l'univers

Au Moyen Âge, la théologie est la science première qui prime sur la philosophie, la médecine ou le droit. La conception du monde qui prévaut largement concilie la théologie chrétienne et la philosophie d'Aristote véritable autorité qu'on désigne par le terme d'École. Ce dernier, avec son ouvrage de *Caelo* (du Ciel), en particulier le chapitre 4 du livre 5 consacré à la gravité et à la légèreté, a établi les principes qui vont conduire jusqu'au XVI^e siècle notre conception du monde et de la nature. Il y distingue les corps lourds comme la terre et l'eau, des corps légers comme l'air et le feu et montre ainsi que les corps lourds tombent suivant une qualité qui leur est propre et que les corps légers montent suivant également leur essence.

Parmi ces corps, la terre est le lourd absolu et le feu, le léger absolu. Lorsqu'ils ont atteint leur lieu propre, les corps deviennent immobiles. Ainsi, une pierre jetée arrêtera de tomber lorsqu'elle aura atteint le sol.

En d'autres termes, c'est à partir de la cause finale, c'est-à-dire du but, que le mouvement est expliqué : le feu monte pour rejoindre son lieu propre et la terre tombe pour rejoindre le sien. Une fois ce but atteint, les corps sont au repos. Or, nous pouvons observer que la Terre, notre planète, ne tombe pas et que, en revanche, les corps lourds tombent perpendiculairement au sol. De là nous pouvons conclure que la Terre est immobile au centre de l'univers.

o Le monde céleste et le monde terrestre

L'observation nous montre également que le monde céleste est animé d'un mouvement régulier et uniforme, celui des astres, alors que sur la terre, tout est soumis à la génération et à la corruption, à la naissance et à la mort. Ceci conduit à distinguer deux mondes différents par nature : le monde céleste, monde de la régularité, ordre cosmique inaltérable qui démontre la perfection de la création divine, et le monde terrestre, monde de l'altération, du changement constant. Entre ces deux mondes, un astre, la lune. De là, cette distinction entre un monde supralunaire et un monde sublunaire.

On peut saisir pourquoi cette conception aristotélicienne du monde sera reprise par la théologie chrétienne qui y voit une justification des textes sacrés : la terre est au centre de l'univers et cette distinction entre un monde céleste, image de la perfection, et un monde terrestre, image de l'altération, va de pair avec ce dogme qui voit dans le monde terrestre le lieu de la corruption.

Au II^e siècle après J.-C., un mathématicien et astronome grec, Ptolémée va corroborer cette thèse du géocentrisme. Inspiré par les travaux de l'astronome Hipparque,

Ptolémée va, grâce à la trigonométrie, parvenir à localiser des astres vagabonds. Toutefois, cette astronomie reste toujours tributaire de la physique d'Aristote : le ciel est considéré comme une vaste sphère qui tourne autour d'un axe fixe et la Terre est située au centre des cieux ; plus exactement au centre des orbites circulaires concentriques que parcourent le Soleil et les planètes. Elle est sphérique mais immobile.

Trois principes vont donc nourrir l'astronomie pendant quatorze siècles : le géocentrisme, la séparation de deux mondes et l'idée selon laquelle le mouvement circulaire uniforme est le seul mouvement possible des corps célestes.

● Copernic et l'héliocentrisme

Nicolas Copernic, chanoine polonais, naît en 1473 et meurt en 1543, année de la publication de son œuvre, *Le Livre des révolutions des orbes célestes*. Son travail va avant tout consister à remettre en cause l'idée selon laquelle la terre est immobile au centre de l'univers.

Il n'est certes pas le premier, car Aristarque de Samos, au IV^e siècle avant J.-C., avait déjà soutenu cette thèse, mais il va la défendre en opérant une critique du système de Ptolémée.

Ptolémée faisait l'hypothèse que Mars et Jupiter décrivaient leurs orbites à des vitesses variables mais telles que le mouvement angulaire des planètes soit uniforme par rapport à un point d'égalité symétrique de la terre par rapport au centre des orbites.

C'est une telle hypothèse que Copernic va d'abord remettre en cause. Au chapitre 10 du livre I, il présente alors sa conception du monde : au centre se trouve le Soleil qui est fixe, alors que la Terre qui a le statut de simple planète accomplit un périple annuel et tourne sur elle-même.

La Terre est donc en mouvement et de même nature que les autres planètes. Copernic substitue donc au géocentrisme l'héliocentrisme et fait disparaître l'opposition aristotélicienne entre deux mondes.

Or, si la Terre n'est pas le centre du monde, s'écroulent déjà toutes les théories d'Aristote selon lesquelles il y aurait une différence entre les corps lourds et les corps légers, car il devient impossible de considérer le lieu naturel de la Terre comme le bas absolu et celui du feu comme le haut absolu. C'est pourquoi Copernic subira des attaques en dénonçant la tradition aristotélicienne soutenue par l'Église, même si contrairement à Giordano Bruno (1548-1600) qui avait soutenu l'héliocentrisme et l'infinité de l'univers, il ne sera pas condamné à mort pour hérésie.

Citation

« Et peut-être, aussi absurde que ma théorie du mouvement de la terre ne paraisse aujourd'hui à la plupart, elle n'en provoquera que d'autant plus d'admiration et de reconnaissance lorsque par suite de la publication de mes commentaires ils verront les nuages de l'absurdité dissipés par les plus claires démonstrations. » Copernic, *De la révolution des ordres célestes*, préface.

GALILÉE ET LA NAISSANCE DE LA SCIENCE PHYSIQUE

Si, contrairement à ce que nous pensons Galilée n'est pas celui qui va énoncer en premier les thèses héliocentriques, son apport à la science moderne va être essentiel quant

à la théorie du mouvement et à l'astronomie puisqu'il va remettre en cause la théorie physique d'Aristote qu'avait officiellement adoptée l'Église.

◉ Galilée copernicien, fondateur d'une physique mathématique

À l'époque de Galilée, trois systèmes du monde s'opposent : celui de Ptolémée, celui de Copernic et celui de Tycho Brahe, qui est un compromis entre les deux : la Terre est immobile au centre, mais les autres planètes tournent autour du Soleil en l'accompagnant dans son mouvement autour de la Terre. De grandes remises en cause du système d'Aristote ont donc déjà eu lieu. S'il n'est pas le premier auteur des thèses héliocentriques, Galilée va néanmoins être à l'origine de la fondation d'une véritable science de la nature, la science physique.

Très tôt, il est convaincu de l'héliocentrisme et manifeste également un grand intérêt pour les thèses d'Archimède. En effet, si les lois de l'équilibre des corps flottants sont vraies, alors s'écroulent déjà toutes les constructions de *Caelo* : suivre Archimède, c'est saisir que monter et descendre dans un milieu déterminé pour un corps est un phénomène qui exprime une certaine relation et qui n'est pas à comprendre, comme le faisait Aristote, à partir d'une nature cachée des corps, lourds ou légers. Aristote soutenait alors que la vitesse de chute d'un corps était proportionnelle au poids de ce corps. Or, Galilée remarque que la résistance de l'air ralentit la chute des objets tels que les feuilles alors que des objets lourds compacts tombent tous à la même vitesse. C'est ainsi qu'il va énoncer la loi de la chute des corps selon laquelle un corps en chute libre tombe à une vitesse uniformément accélérée proportionnelle au temps de la chute ($h = 1/2 gt^2$). Il ne s'agit donc plus d'une approche qualitative (le lourd, le léger) mais d'une approche quantitative.

En d'autres termes, la révolution galiléenne consiste à mesurer les phénomènes naturels, à appliquer les mathématiques à la nature, à faire une science physique.

◉ L'unité de l'Univers

Cette introduction de la mesure dans l'étude de la nature constitue une rupture fondamentale dans notre approche et notre conception du monde. Jusqu'alors, on considérait essentiellement que seuls les astres étaient soumis à la régularité. Distinguait deux mondes, on distinguait un monde céleste régulier auquel on pouvait appliquer les mathématiques (et faire des sciences telles que l'astronomie), d'un monde terrestre, lieu du changement qui était un monde imprécis, irrégulier.

En appliquant les mathématiques à la nature, Galilée accomplit l'unité de l'Univers en considérant que les deux mondes sont de même nature. Il ne s'agit plus alors d'expliquer les phénomènes par des causes finales, mais de décomposer, de déchiffrer des phénomènes, d'établir des hypothèses et de les vérifier, d'énoncer des lois c'est-à-dire des rapports nécessaires et constants entre des phénomènes (Si X... alors nécessairement Y...), en faisant abstraction des causes.

La grande révolution consiste alors à appliquer au réel les notions rigides précises et exactes des mathématiques et à passer, selon l'expression de Koyré « du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision. » Les mathématiques deviennent le langage capable de déchiffrer la nature et l'espace, quant à lui, devient totalement indifférencié. Disparaît ainsi la notion de lieu privilégié.

◉ Le principe de relativité galiléen

Quelle raison y a-t-il alors de maintenir une Terre immobile si elle n'est plus le lieu privilégié ? À ses détracteurs qui lui soutiennent alors que si la Terre tourne, un objet lâché du haut d'une tour ne devrait pas tomber au pied de cette tour, il répond par la relativité du mouvement.

En effet, une pierre lâchée du haut du mât d'un navire qui avance tombe toujours au pied de ce mât. Si la pierre tombe au pied de la tour, c'est qu'elle subit deux mouvements différents, le mouvement vertical de la chute et le mouvement circulaire de la Terre. Si nous ne percevons que le premier, c'est que le second est commun à la pierre et à nous-mêmes.

Galilée anticipe ainsi Einstein dont la théorie de la relativité montrera l'invariance des lois physiques dans n'importe quel système de référence. Ainsi, il ne faut pas se fier à la simple observation et l'expérience acquiert un nouveau statut. L'expérience est ce qui doit être décomposé, compris et qui vient surtout valider ou invalider une hypothèse.

◉ La mise au point de la lunette astronomique

En 1609 Galilée apprend qu'en Hollande une lunette vient d'être inventée et va élaborer son propre instrument grâce auquel il observe le ciel. Il découvre alors des étoiles jamais vues, confirme que des planètes, comme le montrent les phases de Vénus, ne reflètent que la lumière du Soleil en tournant autour de lui ; que Jupiter a des satellites, que la Lune, satellite de la Terre, possède des reliefs et que le Soleil a des taches.

Il s'agit alors d'un nouveau coup porté à la théorie d'Aristote selon laquelle le ciel (« le monde supralunaire ») est parfait alors que sur la Terre (dans le « monde sublunaire ») régnerait le désordre.

◉ La condamnation de Galilée

Galilée a marqué notre histoire pour avoir subi les foudres de l'Inquisition et la légende raconte que devant abjurer face à ses juges, il aurait dit à genoux « et pourtant elle tourne ». Il a su donner les arguments physiques en faveur du mouvement de la Terre. Il faudra attendre Newton et les lois de la gravitation universelle pour donner une expression mathématique au mouvement des astres.

Mais avant tout, il incarne une idée nouvelle de la science en montrant que la nature obéit à une nécessité rationnelle et peut devenir l'objet d'une science. En refusant de se soumettre à l'autorité des livres, en imposant un recours raisonné à l'expérience, il rompt définitivement avec toute forme de dogmatisme. En fondant une science nouvelle du mouvement et de la nature, il ouvre un espace à l'intérieur duquel les progrès des mathématiques vont désormais marcher de pair avec ceux de la physique.

En transformant alors de manière radicale notre rapport à la nature, il nous dévoile un monde dans lequel l'homme n'a plus de place privilégiée, un monde que certains qualifieront alors de désenchanté.

Citation

« La philosophie est écrite dans cet immense livre qu'est l'univers, toujours ouvert à notre égard. Mais ce livre [...] est écrit dans le langage des mathématiques. » *L'Essayeur*.

Descartes est une figure si importante de la pensée française et de l'histoire de la philosophie que son nom qualifie désormais une attitude, une manière de penser. On parle ainsi d'esprit cartésien pour désigner une certaine rigueur, une position rationnelle, un souci de clarté, un refus des croyances et des préjugés.

LA MÉTHODE

Si René Descartes a tant marqué nos esprits, c'est parce qu'il fut le fondateur de ce qu'on a appelé la philosophie moderne, opérant cette révolution qui place le sujet comme fondement de notre connaissance et instaurant une méthode selon l'ordre des raisons.

Descartes naît en 1596 dans le village de La Haye, en Touraine. De l'enseignement qu'il suivit ensuite au collège de La Flèche, chez les jésuites, il ne conserve d'admiration que pour les mathématiques qui lui apparaissent comme la seule science fournissant des certitudes et reposant sur l'évidence. Il en conclut que toute connaissance devrait ainsi suivre cette science qui s'impose par la clarté de ses idées et la rigueur de ses raisonnements. En effet, toutes les autres connaissances qu'il a acquises jusqu'alors ne semblent constituées que d'opinions contradictoires et incertaines. Comment être assuré de ses connaissances ? Tout d'abord en définissant une attitude rationnelle, en constituant une méthode qui va être exposée dans le célèbre *Discours de la méthode* (1637) écrit alors en français pour être accessible au plus grand nombre. Ces règles sont au nombre de quatre :

1. l'évidence ;
2. l'analyse ;
3. la synthèse ;
4. le dénombrement.

Cette méthode a pour but de rompre avec les préjugés de l'enfance. En effet, « pour ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes » nous avons l'esprit encombré d'opinions, de préjugés contradictoires et de connaissances acquises par ouï-dire, transmises par nos précepteurs et nos nourrices. Il devient donc nécessaire de construire les principes de notre connaissance sur un véritable fondement qui soit cette fois solide et débarrassé de toutes nos croyances.

LE DOUTE ET L'ÉVIDENCE DU COGITO

Rompre avec l'enfance c'est d'abord ne plus se soumettre à ce qui vient de l'extérieur. Ceci exige alors de remettre en cause tout ce que nous croyons savoir. Telle va être l'entreprise du doute. Douter va consister à être fidèle à la première règle de la méthode, l'évidence, puisqu'il s'agit de rechercher s'il existe une chose indubitable, une chose qui ne peut être remise en cause et qui s'impose comme évidente à l'esprit. Descartes entreprend donc un doute méthodique rejetant tout ce dont il ne peut être assuré, tout ce qui peut être suspecté d'erreur. Comme il arrive que nos sens nous trompent, nous pouvons remettre en cause tout ce que nos sens nous apprennent et nous ont appris ;

puisque lorsque nous rêvons nous ne savons pas que nous rêvons, nous pouvons douter de la réalité du monde qui nous entoure. Parce qu'il nous arrive de nous tromper dans nos raisonnements mathématiques, doutons des vérités mathématiques. Pourtant, lorsque nous rêvons $2 + 2$ ne font-ils pas toujours 4 ? Certes, mais il se pourrait bien qu'un malin génie s'évertue à nous tromper... Nous pouvons donc douter de nos sens, de la réalité de notre corps, de celle du monde et même des vérités mathématiques. Que reste-t-il alors d'indubitable ? Lorsque je veux douter de tout, il faut bien que demeure cette chose qui doute, le « je » qui est en train de douter. De là cette évidence qui s'impose à l'esprit, celle du « je » qui doute, celle du « je pense ». Une vérité résiste ainsi au doute, celle du « *cogito* ».

Nous atteignons donc une première évidence : je suis une chose qui pense. Descartes n'a pas pratiqué ici un doute sceptique qui consisterait à affirmer que rien n'est certain, mais un doute méthodique lui permettant de saisir la seule évidence indubitable, celle de notre existence en tant que pensée. Nous sommes donc avant tout une pensée, une âme et ceci, dans l'ordre des raisons, avant d'être un corps. Voilà également découvert le fondement de toute connaissance. Un renversement essentiel vient d'être opéré : il ne s'agit plus de régler notre connaissance sur l'extérieur mais de la faire reposer sur l'unité d'un sujet qui pense. Voilà accompli le premier passage de l'enfance à l'âge d'homme.

LE MONDE

Qu'en est-il alors du monde qui nous entoure ? À ce moment du doute, il ne reste comme évidence que l'existence de notre pensée. Et pourtant, nous continuons à saisir, par nos sens, des corps, des objets qui nous entourent et surtout notre propre corps, même si ce dernier est distinct de notre âme qui est immatérielle. Que sont donc ces corps qui nous entourent ? Descartes prend ici un exemple simple et commun, celui d'un morceau de cire. Nous pouvons le décrire selon sa forme, sa couleur, son odeur, sa texture... mais si nous l'approchons du feu, sa couleur change, son odeur et sa forme se transforment... Qu'est-ce donc alors que ce morceau de cire ? Il ne se définit pas par ses qualités que nous venons de décrire et que Descartes nomme « qualités secondes »,

Citations

« Tout le secret de la méthode consiste à chercher en tout avec soin ce qu'il y a de plus absolu. » *Règles pour la direction de l'esprit VI.*

La liberté : « Elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. » *Méditations métaphysiques IV.*

« C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi en son royaume. Or, il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes "innées dans notre esprit" ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets. » *Lettre à Mersenne, 1630.*

« Tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de la vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre. » *Préface aux principes de la philosophie.*

mais par son essence et l'essence des corps est l'étendue. Nous ne connaissons pas le morceau de cire par nos sens, mais par une « inspection de l'esprit ». Toutes les qualités ont disparu sauf l'étendue. La qualité essentielle de la matière est donc l'étendue. Il y a de l'étendue là où il y a des corps, là où il n'y a pas de corps, il n'y a pas d'étendue. Contrairement à ce que prônait Aristote, le monde est purement matériel, dénué de qualités occultes et même d'intention. On ne trouve dans l'étendue que le mouvement transmis de l'extérieur. Il n'y a pas de mouvement parce que la nature est dotée d'une intention, mais il n'y a de mouvement que parce qu'il y a une impulsion extérieure. C'est en ce sens que Descartes, en physicien, énonce la loi de l'inertie qu'un corps en mouvement tend à persévérer indéfiniment en son mouvement en ligne droite à moins qu'une force extérieure ne modifie sa vitesse ou sa trajectoire.

DEVENIR « COMME MAÎTRE ET POSSESSEUR DE LA NATURE »

Tous les corps sont donc soumis aux lois mécaniques du mouvement. Dans la continuité de la révolution accomplie par Galilée, Descartes fait donc de la nature un objet que nous pouvons connaître grâce aux mathématiques. L'homme considéré du point de vue du corps peut aussi être expliqué mécaniquement, et expliquer les mouvements corporels consiste à montrer en quoi ils sont une conséquence de la seule disposition des organes, tout comme un horloger pourra expliquer le fonctionnement d'une montre à partir de l'agencement des rouages.

Le cœur, par exemple, est ainsi assimilé à une pompe. Les animaux, dénués de pensée, sont de pures machines et leurs comportements se réduisent à une suite d'automatismes étrangers à toute inventivité. Telle est la thèse de ce que Descartes nomme les « animaux-machines ». Dès lors, si la nature, le monde ne se réduisent qu'à une étendue en mouvement, il devient entièrement connaissable. Une fois encore, l'homme n'est plus soumis face à l'extériorité, il n'est plus un enfant face à une nature capricieuse et animée d'intentions, et il peut s'en rendre « comme maître et possesseur ». Naît alors le rêve d'un développement de la technique qui nous permet de ne plus subir la nature et de mieux vivre. Mais puisque nous avons douté de tout, qu'est-ce qui nous assure que ce monde existe, que les corps existent ?

DIEU

En effet, au point où nous en sommes du processus du doute, la seule évidence est celle du « je pense », mais nous restons encore enfermés en nous-mêmes. Tel est ce qu'on nomme le solipsisme. Comment sortir de cet enfermement ? Par un approfondissement de la connaissance que nous avons de nous-mêmes. « Je suis une chose qui pense », cela signifie que j'ai des idées. Or, parmi ces idées, se trouve l'idée d'infini dont on ne peut nier la présence dans l'esprit. Se trouve alors en nous une idée qui ne parle pas de nous puisque nous sommes des êtres finis, limités et imparfaits. Cette idée provient donc d'un être infini et parfait, Dieu. Se découvre alors une nouvelle évidence, celle de l'existence de Dieu.

Or, si Dieu est parfait, il ne peut vouloir nous tromper, il est nécessairement véracé. Nous pouvons donc croire en la réalité du monde et comprendre pourquoi la nature est

régie par des lois car Dieu a mis des « lois dans la nature comme un roi en son royaume ». (Descartes établira d'autres preuves de l'existence de Dieu, qui à chaque fois va être posé comme garant de la vérité et du monde.) Il nous arrive pourtant de nous tromper, et c'est d'ailleurs à partir d'un tel constat que Descartes a commencé son entreprise du doute. Si Dieu est garant de la vérité, comment comprendre l'erreur ?

LA LIBERTÉ

Nous nous trompons parce que nous sommes libres. La liberté est le pouvoir de refuser le vrai. En effet, notre volonté est infinie et il nous est possible de vouloir des choses que nous ne comprenons pas. Ainsi, notre entendement, notre pouvoir de connaître est limité alors que notre volonté n'admet aucune limite. Se tromper, c'est se prononcer au-delà des limites de notre entendement, c'est en quelque sorte parler à tout prix de ce qui nous dépasse ou encore parler quand on ne sait pas.

Dès lors, Dieu n'a rien à voir avec nos erreurs, nous en sommes pleinement responsables. L'erreur est un acte de liberté parce que ma volonté a le pouvoir de décider sans raison. La vérité est le résultat d'un choix de notre volonté, du choix de ne pas s'aventurer au-delà des limites de notre entendement. Bien exercer sa volonté suppose donc également comme condition la connaissance. Telle est alors, une fois encore, la place centrale de la méthode. En d'autres termes, notre volonté doit suivre l'ordre de la raison pour ne pas se tromper.

LA MORALE

Si dans l'ordre de la connaissance, il ne faut pas se précipiter mais bien suivre un ordre et une méthode en ne se laissant pas guider par l'immédiateté de nos sens, il en est tout autrement dans le domaine de l'action. En effet, dans l'ordre de l'action, les choses n'attendent pas. Voilà pourquoi, après avoir établi ce fondement et principe de la connaissance qu'est le « je pense », Descartes établit dans *Le Discours de la méthode* une morale provisoire, qui consiste en quatre maximes à suivre pour notre conduite. Si cette morale est provisoire, c'est tout simplement parce qu'elle ne peut attendre que toute la philosophie soit construite. Le doute met en suspens toute la philosophie, mais en attendant, il faut agir, toujours guidé par notre raison.

L'objet d'une morale plus définitive sera la connaissance des passions ou affections de l'âme en vue du bonheur et sera abordée dans *Les Passions de l'âme*. Descartes montre alors que la passion résulte des mouvements involontaires de la mécanique corporelle et sont subies par l'âme alors que dans le cas de mouvements volontaires, c'est l'âme qui agit. La connaissance des passions n'a pas alors pour but de supprimer les passions, mais de les utiliser au mieux en vue du bonheur.

Les quatre maximes de Descartes

1. Obéir aux lois et aux coutumes de son pays.
2. Être ferme et résolu dans ses actions.
3. Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde.
4. Faire choix de la meilleure occupation possible.

Au nom de Spinoza sera longtemps associée l'image d'athéisme, quand sa philosophie ne sera pas condamnée pour immoralité. Pourtant, son œuvre majeure s'intitulant *L'Éthique* prend pour point de départ Dieu et se propose d'assurer le salut de l'homme. Comment comprendre ces accusations ?

DIEU

Baruch Spinoza ne va cesser de s'attacher à fonder une éthique sur la connaissance : celle de Dieu et celle des hommes. L'observation des comportements humains nous montre que les hommes sont en permanence nourris de sentiments contradictoires, tiraillés entre l'espoir et la crainte. Face à cette situation, ils trouvent bien souvent une compensation imaginaire dans la religion. Ils se représentent alors une ou des divinités à leur image, chargées de rendre compte des bonnes comme des mauvaises choses et versent dans la superstition. Ils s'imaginent ainsi que toute chose est là et agit en vue d'une fin, d'un but, que le monde lui-même poursuit un but, comme ils le font en agissant. Ainsi, face à chaque événement, les hommes vont remonter de cause en cause jusqu'à l'idée d'un Dieu conçu à l'image de l'homme, doté d'une volonté et d'un entendement infinis et agissant conformément à des buts. Spinoza commence bien *L'Éthique* en parlant de Dieu, mais Dieu ne signifie pas cet être imaginaire que les hommes vénèrent traditionnellement dans leurs religions et leurs superstitions, mais tout simplement ce qui est. Dieu n'est pas présent, il est partout. Dieu, c'est tout simplement le monde, la nature. D'où cette formule de Spinoza : « *Deus sive natura* », Dieu ou la nature. La nature désigne l'univers infini des modernes : elle possède les propriétés infinies qu'on réservait jusqu'ici à Dieu. Il ne s'agit donc pas de dire que Dieu n'existe pas, mais de commencer par affirmer que Dieu n'est pas à l'image d'un homme tout-puissant. Connaître la nature, Dieu et les hommes consiste donc à commencer par chasser les préjugés et les illusions qui nous encomrent. Ce ne sera donc pas la foi qui sera le moyen du salut, mais la connaissance rationnelle.

Une philosophie controversée

Spinoza est né en 1632 dans le quartier juif d'Amsterdam à une époque où les Pays-Bas vivent une époque prospère aussi bien au niveau économique qu'au niveau intellectuel. Issu d'une famille de commerçants d'origine espagnole ou portugaise, il étudie le Talmud et se destine d'abord à devenir rabbin, puis fréquente une école juive tenue par des ex-jésuites. Mais suspecté d'athéisme, il va être excommunié le 27 juillet 1656 et exilé de la ville pour avoir blasphémé les Écritures.

LES ILLUSIONS DE LA CONSCIENCE

Dès lors, les thèses de Spinoza peuvent surprendre lorsqu'elles nous conduisent à nous demander ce qui lui permet d'affirmer que Dieu n'est pas ce que les hommes

habituellement honorent, qu'il n'est pas une personne. Comment ne pas considérer qu'il s'agit ici d'une affirmation discutable ? En partant simplement des illusions que l'homme se fait. La toute première est l'illusion de la liberté de la volonté.

Nous avons tendance à penser, comme l'affirme Descartes, que notre liberté réside dans une libre disposition de notre volonté. Nous pensons alors librement vouloir ou librement désirer. Or, quand nous affirmons cette liberté nous confondons l'acte et sa cause. Ainsi, nous sommes conscients de nos désirs mais non des causes qui nous déterminent à désirer. Par exemple, nous pensons que nous voulons boire parce que nous avons soif et nous considérons la soif comme la cause de notre désir. Mais nous oublions ici que la soif s'impose à nous et qu'une véritable connaissance de la cause consiste à savoir pourquoi nous avons soif. La liberté de la volonté n'est donc qu'une illusion.

Par ailleurs, nous agissons toujours en vue d'une fin qui est notre utilité. De là, une fois encore, nous ne nous interrogeons pas sur les causes et nous considérons alors la nature comme un moyen au service de nos désirs. Nous disons par exemple que nous avons des yeux pour voir alors que nous voyons parce que nous avons des yeux.

Considérant la nature comme un outil nous imaginons alors qu'il y a un être ou des êtres qui l'ont créée pour nous, agissant également en poursuivant un but, et qu'ils règlent les choses pour notre usage.

Ne pouvant nous empêcher de constater qu'il y a des choses nuisibles, nous les expliquons par la colère des dieux. D'où le culte et les louanges que nous adressons à Dieu ou aux dieux. Ces deux illusions sont l'anthropomorphisme (imaginer un Dieu à notre image) et l'anthropocentrisme (imaginer que tout existe pour nous). Seule la connaissance peut alors nous libérer de l'illusion et elle sera une connaissance des véritables causes.

MORE GEOMETRICO

Ce sont les mathématiques qui nous apprennent à parler des choses telles qu'elles sont au lieu de les imaginer. Quand le géomètre parle du triangle, il étudie sa nature et ses propriétés. Parler de Dieu va donc consister à faire de même. C'est pourquoi toute *L'Éthique* se présente comme une suite de propositions, de théorèmes et de scolies, et commence par Dieu.

Comme le mathématicien part de l'essence du triangle et déploie ensuite ses propriétés, le philosophe va partir de ce qui est Dieu, la nature, et va déployer ses propriétés selon les lois de la nécessité.

Il y a donc ce qui est, ce que Spinoza nomme Dieu ou la nature, puisque Dieu est défini comme une substance qui existe selon la seule nécessité de sa nature, puisqu'il est par définition le seul être qui n'ait besoin de rien d'autre que lui-même pour exister. Ce qui n'est pas le cas de l'homme, même si nous avons l'habitude de nous considérer comme des « petits dieux ».

En tant qu'homme, nous dépendons de la nature et de ses lois nécessaires, mieux, nous n'en sommes qu'une partie - « l'homme n'est pas un empire dans un empire » - et notre libération passera donc par une connaissance de la nature ou de Dieu et de ses lois nécessaires.

LA CONNAISSANCE VRAIE

Or, comment parvenir à cette connaissance ? Il ne s'agit pas de penser qu'il suffirait de combattre l'imagination qui est la cause de nos illusions. Il n'y a pas d'un côté les mauvaises facultés et de l'autre les bonnes. En tant qu'hommes, nous imaginerons toujours. De même, quand nous voyons le Soleil à une distance de 200 pas, même si nous savons qu'il est beaucoup plus éloigné, nous le verrons toujours à cette distance.

En d'autres termes, la connaissance sensible n'est pas fausse et nos sens ne sont pas trompeurs, elle n'est qu'une connaissance partielle, incomplète, inadéquate. La connaissance sensible n'est une illusion que si nous ignorons sa vraie nature. La connaissance adéquate correspond à la véritable nature de l'objet et explique la cause même de nos erreurs (on sait que le Soleil est à une distance considérable et qu'il apparaît nécessairement proche).

Contrairement à Descartes, l'erreur n'est pas pour Spinoza affaire de volonté, de choix, elle est l'effet d'une connaissance incomplète.

ON NE SAIT CE QUE PEUT UN CORPS

Si l'homme est alors une partie de la nature, il n'y a aucun sens à le condamner en partie. Toute une tradition distingue ainsi l'âme et le corps en voyant dans ce dernier le lieu de notre déchéance. Or, il n'y a qu'une substance, Dieu, et l'homme est un individu qui est corps et âme, deux faces d'une seule et même réalité, et toute modification du corps correspond à une modification de l'âme.

Spinoza récuse ainsi le dualisme de Descartes qui voit en l'homme deux substances. La réalité humaine consiste en une conscience, laquelle est conscience d'un corps. Il n'y a pas d'un côté une réalité matérielle et de l'autre une réalité spirituelle, il n'y a qu'une seule réalité qui tantôt peut être considérée comme corps, tantôt peut être considérée comme âme ; la conscience est nécessairement conscience d'un corps. Le corps n'est pas, comme le disait Platon, « le tombeau de l'âme », et il n'est pas non plus, comme le pense une tradition chrétienne, le lieu du péché. La vie de l'individu est simultanément vie de la conscience et vie du corps.

Mais conscience ne veut pas dire connaissance. Nous avons pu le voir, la conscience peut être confuse et tomber dans l'illusion. L'esprit n'a donc pas immédiatement une pleine connaissance de soi, « on ne sait ce que peut un corps ». La conscience de soi est d'abord conscience des modifications du corps, c'est-à-dire de ce qu'on nomme les affects, et cette conscience n'est pas toujours claire. C'est de cette confusion que naissent les passions.

LES PASSIONS

La passion est avant tout naturelle et nécessaire. Pâtir, c'est éprouver une affection dont nous ne sommes pas nous-mêmes la cause, par exemple : la soif, la peur, l'amour, la haine, etc., sont des passions. L'homme agit lorsqu'il est la cause de ses actes et pâtit lorsqu'il n'est pas la cause complète de ses actes. Être la cause complète consiste à avoir une connaissance claire, adéquate de la cause. L'homme dominé par la passion est celui

qui subit comme des contraintes des forces extérieures. Mais il est nécessaire de distinguer nos passions : la joie et la tristesse (je dirais plutôt : deux sentiments distincts accompagnent nos passions : la joie et la tristesse). La joie est une augmentation de notre puissance d'agir et la tristesse est une diminution de cette puissance. Par exemple, manger un bon plat peut être une joie mais en manger avec excès devenir source de tristesse. Les passions ne sont donc pas condamnables, sont bonnes celles qui augmentent notre puissance d'action et mauvaises celles qui la diminuent.

Connaître ce que nous sommes, notre essence, va donc permettre de distinguer entre les affections utiles et les affections inutiles. Ainsi, la connaissance mène à la joie. Pourquoi ? Parce que nous sommes des êtres de la nature et en tant que tels, comme tous les êtres, nous sommes animés par cette force qui conduit à nous préserver malgré les obstacles qui se présentent à nous.

Cette force est ce que Spinoza nomme le *conatus*. L'homme cherche donc à persévérer dans son être en tant qu'il est une partie de la nature. Le désir n'est alors ni un péché ni un manque. Il est affirmation de la puissance. La vie concrète du désir est le passage à une perfection supérieure ou à une perfection moindre. Le désir devient alors créateur de valeur. « Nous ne désirons pas une chose parce qu'elle est bonne, nous la trouvons bonne parce que nous la désirons. »

Spinoza opère donc deux renversements essentiels : c'est à partir du désir, *conatus*, que se déterminent les passions utiles et inutiles et se trouve alors rejetée toute conception morale de la passion.

Si une affection est utile, elle est bonne, si elle est inutile, elle est mauvaise. C'est ainsi la raison qui permet de choisir les affections qui sont utiles.

LA JOIE ET LA SAGESSE

Le bonheur que procurent les passions joyeuses, qui correspondent à une augmentation de notre puissance, reste passager.

Seule la connaissance mène à la joie véritable. Ainsi, si nous voulons la joie éternelle plutôt qu'un bonheur passager, il nous faut alors nous orienter vers la connaissance et non nous contenter de la vie passionnelle.

Nous déterminer à cette joie éternelle suppose alors de connaître notre essence, de reconnaître que nous sommes des êtres de la nature. Comprendre cette nécessité, telle est la liberté.

Connaître notre nature, connaître tout ce qui nous détermine consiste alors à connaître Dieu et à atteindre la béatitude. Notre salut ne se trouve donc pas dans un autre monde mais dans notre monde.

Conclusion : « Ni rire ni pleurer, mais comprendre »

On peut saisir en quoi Spinoza a pu faire l'objet de tant de condamnations. Assimilant la croyance religieuse à la superstition, il nous montre en quoi il n'y a rien à attendre d'un autre monde. Philosophier ne consiste pas à juger notre monde à l'aune d'un monde idéal afin de le condamner ou de s'en plaindre, mais à le comprendre. La compréhension devient alors ce qui conduit au salut possible dans notre monde. C'est pourquoi la philosophie n'est pas une méditation sur la mort mais sur la vie.

Leibniz (né en 1646, mort en 1716), philosophe et mathématicien de génie (il fut l'inventeur, en même temps que Newton, du calcul infinitésimal), laisse une œuvre considérable. Il déploya par ailleurs une grande activité diplomatique (en vue, entre autres, de réconcilier les Églises catholique et protestante).

DIEU A CRÉÉ LE MEILLEUR DES MONDES POSSIBLES

Gottfried Leibniz est considéré avec Spinoza comme un « cartésien ». Spinoza et Leibniz ont en commun avec Descartes d'être des rationalistes, de tenter de construire des systèmes du monde où l'on puisse rendre raison de toute chose, sur le modèle de cette physique nouvelle entièrement mathématisée. On a vu que tout ce qui existe dans la nature selon Spinoza a sa nécessité, se confondant avec la raison divine. Pour Leibniz, la nature est l'œuvre raisonnée de la création divine. Dieu a fait le monde en le calculant : en calculant mathématiquement les moyens d'obtenir, de façon la plus élégante et la plus économique possible, un monde qui – aussi imparfait soit-il, puisque le monde n'est pas Dieu lui-même – possède le maximum de perfection possible. Dieu suit deux principes pour créer le monde : non seulement un principe logique de non contradiction (A ne peut être non A) ou principe d'identité (A est A), mais encore un principe de raison suffisante : eu égard à la beauté et la bonté du monde voulue par Dieu, il convient pour A d'être ce qu'il est et d'avoir l'ensemble des attributs qu'il possède.

UNITÉ ET DIVERSITÉ OPTIMALE DE L'UNIVERS

Chaque être (chaque substance) comporte nécessairement les attributs qui lui sont propres, non seulement pour des raisons logiques (conformes au principe de non-contradiction) qui font que, par exemple, les trois angles d'un triangle sont nécessairement égaux à deux droits, mais encore pour des raisons morales (conformes au principe de raison suffisante) qui font qu'il fallait, par exemple, que César franchît le Rubicon et eût finalement le destin que l'on connaît pour que le monde soit aussi bon que possible. Chacun d'entre nous ne peut donc avoir un autre destin que celui qu'il a. Dans l'absolu, le destin de chacun ou le destin du monde aurait pu être autrement, mais il est ce qu'il est parce qu'il est le meilleur que Dieu a su et voulu composer. De ce principe de raison suffisante, découlent deux autres principes : 1. Le principe des indiscernables : il n'y a pas, dans l'univers, deux êtres identiques ; l'infinie variété

Citation

« On peut dire que, de quelque manière que Dieu aurait créé le monde, il aurait toujours été régulier et dans un certain ordre général. Mais Dieu a choisi celui qui est le plus parfait, c'est-à-dire celui qui est en même temps le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes, comme pourrait être une ligne de géométrie dont la construction serait aisée et les propriétés et effets seraient fort admirables et d'une grande étendue. » *Discours de Métaphysique, § 6.*

des individus contribue à la perfection du monde. 2. Le principe de continuité : il y a une infinité de degrés de perfection possible, sans discontinuité, de sorte qu'il existe tous les degrés de maux et de biens possibles; car sans le mal, le bien ne saurait se faire valoir, de même que sans l'ombre la lumière ne saurait ressortir.

UNE CONCEPTION ORIGINALE DE L'INFINI

Leibniz donne une portée nouvelle à la notion d'infini. Le cosmos des Anciens était fini, l'univers des modernes est infini. Mais comment concevoir cet infini ? L'homogénéité de l'espace est telle qu'une figure donnée (par exemple, un triangle déterminé) conserve les mêmes rapports (les mêmes rapports angulaires pour le triangle), aussi petite que soit cette figure. L'équation d'une courbe peut être donnée ainsi par la définition d'un point de cette courbe. Eh bien, de même à partir de chaque être infinitésimal dont est composé l'univers, on peut définir la richesse de l'univers entier. Le monde est en effet composé de substances minimales, appelées monades, exprimant chacune l'infinité de l'univers. Une monade

n'est pas un atome matériel fini, mais comme un atome spirituel. Chacune perçoit à sa façon l'infinité de l'univers, chacune est un point de vue sur la totalité de l'univers.

UNE CONCEPTION DYNAMIQUE ET SPIRITUALISTE DE L'UNIVERS

Il existe une hiérarchie entre ces monades : chacune perçoit à sa façon l'ensemble du monde, mais les perceptions ne sont conscientes d'elles-mêmes que chez des êtres raisonnables comme les hommes (les êtres raisonnables sont doués d'aperception, ils s'aperçoivent de leurs actions). Elles sont totalement inconscientes d'elles-mêmes dans le monde minéral et végétal; elles sont accompagnées d'un sentiment de soi et d'un début de mémoire chez les animaux. Chaque monade est aussi un centre de force; chacune désire percevoir plus et mieux et ainsi être plus active - le désir devenant volonté réfléchie chez l'homme. Les monades interagissent. Tout, dans le moindre détail, est en relation avec tout le reste. Mon destin implique celui des autres et réciproquement. Les perceptions, aperceptions, désirs, volontés de tout être concourent à une harmonie réglée de toute éternité par Dieu (« l'harmonie préétablie »).

Citations

« La matière est un esprit instantané, c'est-à-dire dépourvu de mémoire. »

« ... comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nôtre reçoit l'impression de tous les autres, et quoique nos sens se rapportent à tout, il n'est pas possible que notre âme puisse attendre à [avoir de l'attention pour] tout en particulier; c'est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions, qui est tout à fait infinie. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer, vient de l'assemblage des répercussions des vagues innumérables [innombrables]. »
Discours de Métaphysique, § 33.

« Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade. » *Monadologie § 57.*

La philosophie de John Locke, né en 1632 en Angleterre, se partage entre une réflexion politique (voir page 80) et une réflexion sur la connaissance. En effet, pour discuter des grands problèmes politiques et religieux, il semble nécessaire de s'interroger : que pouvons-nous savoir et comment ?

L'EMPIRISME

C'est à une telle question qu'essaye de répondre *L'Essai sur l'entendement humain*. En effet, toute interrogation sur la morale, sur la politique, sur la religion, tout grand problème métaphysique suppose au préalable une théorie de la connaissance, la capacité de déterminer ce dont nous pouvons parler de manière certaine. La philosophie de Locke est donc avant tout issue de préoccupations pratiques. C'est d'abord en tant que médecin qu'il travaille auprès de Sydenham dont la méthode consistait à déterminer les espèces des maladies en fonction de leur histoire. Cette approche impliquait d'observer les symptômes tels qu'ils se manifestent à l'expérience sensible en refusant toute forme d'hypothèse. Éviter les erreurs signifie alors à rejeter toute explication *a priori* qui, par définition, ne se fonde pas sur l'expérience et qui consiste avant tout en un produit de l'imagination. Si cette démarche est essentielle pour comprendre la pensée de Locke, c'est parce qu'elle le conduit à fonder une philosophie empiriste selon laquelle la source de nos connaissances est dans l'expérience.

LE REFUS DE L'INNÉISME

Locke commence par s'opposer à la théorie cartésienne des idées innées. L'innéisme part d'une prétendue connaissance immédiate interne. Nous aurions en notre esprit des idées innées. Contre cette théorie, Locke prend essentiellement comme argument les coutumes et la relativité des cultures. Si nous avons des idées innées, pourquoi alors certaines idées ne se trouvent pas chez certains hommes et pourquoi peuvent-elles différer d'une culture à une autre ?

Si l'innéisme était vrai, on devrait trouver les mêmes principes chez tous les hommes, ce qui n'est pas le cas. Par exemple, certaines peuplades sont privées de l'idée de Dieu. Or, Descartes démontrait, entre autres, l'existence de Dieu à partir de l'idée innée d'infini (voir page 62). Loin de nous conduire à la vérité, la théorie des idées innées nous conduit plutôt aux préjugés en affirmant des vérités sans fondement. Locke montre ainsi que c'est l'esprit de l'homme qui élabore ses propres idées suivant les données fournies par l'expérience sensible. Il ne s'agit alors pas de dire que Dieu n'existe pas, mais de prouver son existence à partir de l'expérience : l'existence de l'être contingent que je suis suppose un

Citation

« Mais quoique les mots, considérés dans l'usage qu'en font les hommes, ne puissent signifier proprement et immédiatement rien autre chose que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui parle, cependant les hommes leur attribuent dans leurs pensées un secret rapport aux autres choses. » *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre III.

être éternel tout-puissant. Contrairement aux thèses de Descartes, l'expérience montre que l'esprit s'élève dans sa formation, du particulier au général.

L'ESPRIT : TABULA RASA

Si nos idées viennent de l'expérience, l'esprit est donc à l'origine une table rase. Comment notre esprit se forme-t-il alors les idées qu'il a des choses ? Les idées sont l'effet de processus corpusculaires dans les organes des sens et le cerveau. Toutes nos idées proviennent de deux sources : la sensation et la réflexion qui est l'acte par lequel l'esprit connaît ses propres opérations.

Locke n'est donc pas sensualiste puisqu'il note l'existence d'un pouvoir interne d'organisation. Il distingue les idées simples, celles qui ne peuvent être communiquées si nous ne les tenons pas de l'expérience, des idées complexes qui naissent d'une activité de corrélation de l'esprit entre les idées simples. Par exemple, l'idée d'infini naît de la représentation d'une certaine quantité d'espace ou de temps : d'un certain nombre, nous pouvons ajouter indéfiniment une quantité de même nature. L'infini n'est donc pas, comme le pensait Descartes, une idée innée, mais une construction numérique. L'existence des idées simples marque les limites de notre connaissance : puisqu'elles sont directement issues de l'expérience, nous ne pouvons nous-mêmes en engendrer de nouvelles. C'est simplement à partir d'elles que l'esprit combine ou associe. Toute connaissance relève ainsi de la saisie d'une convenance ou d'une disconvenance entre des idées : le vert n'est pas le rouge et deux carrés qui ont leurs quatre côtés égaux sont égaux.

LES IDÉES, LES MOTS ET LES CHOSES

Mais les idées que nous avons représentent-elles les choses ? Locke reprend ici la distinction entre qualités premières et qualités secondes. Les sensations sont causées par les objets matériels extérieurs mais ne leur ressemblent pas. L'odeur, la couleur sont dans notre esprit et non dans les choses. Les qualités premières, comme l'étendue et le mouvement, sont constitutives de la matière. Les qualités premières ne doivent donc pas être prises pour des éléments réels des choses. Or, nous ne sommes pas seuls. Ainsi, pour assurer la communication de nos pensées, comme pour les conserver, des signes de nos idées sont nécessaires. Les mots sont donc des instruments de notre connaissance. Le langage est une institution volontaire et conventionnelle qui assure la stabilité et la communication de nos idées. Il peut être source d'erreur lorsqu'il renvoie à des idées indéterminées. Examiner le champ du savoir, c'est donc aussi analyser les signes qui constituent ce savoir.

Conclusion

En fondant la connaissance sur l'expérience, Locke refuse l'idée d'une connaissance secrète des choses.

En montrant les conditions d'émergence du savoir et ses limites, il définit alors les conditions d'une pensée qui refuse tout dogmatisme soucieuse, comme sa réflexion politique le montrera, de lutter contre toute forme de fanatisme.

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ de Descartes, Spinoza et Leibniz

- La vérité mathématique est-elle le modèle de toute vérité ?
- Suffit-il de voir pour savoir ?
- À quoi reconnaît-on qu'une expérience est scientifique ?
- Que peut une preuve contre un préjugé ?

■ de Descartes

- L'usage de la raison consiste-t-il seulement à discerner le vrai du faux ?
- Le progrès technique accroît-il notre liberté ?
- Faut-il douter de tout ?
- Sommes-nous riches de nos erreurs ?
- Si nous sommes libres, qu'est-ce qui nous le prouve ?
- La volonté est-elle une manifestation de notre liberté ?

■ de Spinoza

- Quelle est la valeur du désir ?
- Peut-on avoir peur de la nature ?
- La conscience est-elle source d'illusion ?

- L'expérience de la conscience est-ce l'expérience de la liberté ?
- La vérité est-elle contraignante ou libératrice ?
- La passion est-elle un obstacle à la sagesse ?
- L'État est-il l'ennemi de la liberté ?

■ de Leibniz

- L'évidence est-elle toujours une vérité ?
- Le mal se mesure-t-il au malheur ?
- La nature fait-elle bien les choses ?
- L'optimisme est-il une vertu ?
- « À toute chose malheur est bon. »
- Penser est-ce simplement calculer ?

■ de Locke

- D'où nous viennent nos idées ?
- L'expérience est-elle la seule source de nos connaissances ?
- Les Idées sont-elles réelles ?
- Les mots nous disent-ils l'essence des choses ?
- Les limites de la connaissance remettent-elles en cause la possibilité d'atteindre le vrai ?
- Être athée est-ce être immoral ?

LA PHILOSOPHIE ET LA NAISSANCE DE LA SOCIÉTÉ MODERNE

On oublie souvent que la fin du Moyen Âge a été une période de prospérité, d'enrichissement des villes, d'intensité des rapports commerciaux en Méditerranée, d'inventivité technique autant qu'intellectuelle en Europe occidentale, qu'elle y a vu se renforcer la puissance du pouvoir politique (temporel) face au pouvoir religieux (spirituel) incarné par le pape - avec, entre autres, l'émergence de l'État français et de l'État britannique.

La Renaissance, la découverte du Nouveau Monde, l'invention de l'imprimerie, l'humanisme (c'est-à-dire la redécouverte des Anciens), la Réforme sont autant d'événements qui ont changé la face du monde et ont contribué à porter un autre regard sur la société, et à considérer autrement la question politique.

Le pouvoir politique n'apparaît plus comme une fatalité, plus exactement comme une manifestation de la providence divine, mais comme une création humaine. En effet, la théorie du droit divin s'appuie sur ce mot de saint Paul : « toute puissance vient de Dieu », et sur saint Augustin pour qui, tant que nous sommes ici-bas dans la cité terrestre, nous sommes soumis à des puissants qui ne sont jamais que des pécheurs parmi d'autres, et dont l'arbitraire n'est jamais qu'une mise à l'épreuve que les hommes doivent subir durant leur passage sur terre.

Or, en particulier pour ceux qui sont gagnés par l'esprit de la Réforme, l'autorité du pouvoir politique ne découle pas de la volonté de Dieu, mais de la volonté des hommes. De là naissent les théories du droit naturel : on imagine un état de nature où les individus vivaient sans gouvernement, et dont ils sortent volontairement en passant un contrat (un pacte) social, d'abord entre eux pour s'associer et se constituer en corps politique, ensuite avec une autorité pour se soumettre à elle afin de vivre en sécurité en échange de leur obéissance. Hobbes, Locke, Rousseau sont les plus connus des théoriciens du contrat.

L'émergence de l'État moderne, et de son autonomie par rapport au pouvoir religieux, a contribué de façon générale à penser l'autonomie de la politique elle-même, par rapport à la morale et à la religion. C'est ainsi que Machiavel ose dissocier totalement morale et politique. Pascal, Hobbes, Spinoza, dans des styles différents, vont abonder dans le sens de cette dissociation.

Machiavel a laissé son empreinte dans le langage courant puisqu'on désigne par « machiavélisme » le fait d'utiliser tous les moyens pour parvenir à ses fins. Néanmoins, cette approche est très réductrice à propos de la réflexion d'un penseur qui a marqué une rupture fondamentale dans l'histoire de la pensée politique.

LES CONDITIONS DE VIE DU POLITIQUE

Niccolo Machiavel est né en 1469 à Florence, à l'époque où la cité était dirigée par les Médicis. En 1494 la république est rétablie et les Médicis sont chassés. Machiavel devient alors haut fonctionnaire au service de la Chancellerie jusqu'à la chute de la république en 1512, suite à laquelle il sera condamné à l'exil. La pensée de Machiavel naît d'un constat amer : Florence n'est pas parvenue à maintenir ses institutions républicaines. Seul un homme peut redresser la situation : Laurent de Médicis, son prince. Exilé hors de Florence, il va consacrer son temps à penser les conditions de vie du politique.

Citation

« Pour les actions de tous les hommes et spécialement des princes (car là on n'en peut appeler à un autre juge), on regarde quel a été le succès. » *Le Prince*.

Lorsqu'on lit Machiavel, il ne faut pas s'attendre à une pensée qui va s'interroger sur les fondements du droit ou sur la question de la légitimité du pouvoir politique. Et c'est sans doute cela qui, au premier abord, peut choquer. La pensée de Machiavel se situe dans le champ des faits. Compte avant tout la force, car le spectacle de l'histoire humaine nous montre sans cesse le triomphe de la force. La question du politique devient alors celle de la conquête du pouvoir et de son maintien, de manière à éviter le désordre et l'anarchie. Machiavel va donc réfléchir aux conditions de maintien du pouvoir, c'est-à-dire aussi, nous allons le voir, aux conditions d'une vie politique qui ne réduit pas le peuple à un peuple d'esclaves.

L'AUTONOMIE DE LA POLITIQUE : LA NAISSANCE DE L'ÉTAT MODERNE

La pensée de Machiavel inaugure une rupture dans la conception de la politique. La tradition du Moyen Âge était essentiellement héritière de saint Augustin qui opposait la cité terrestre, lieu du péché et de la chair, à la cité céleste, lieu du spirituel. Les fins de la politique se confondaient alors avec des fins morales et religieuses. La pensée de Machiavel se développe au cœur de la Renaissance qui se caractérise par la volonté de se défaire des modèles hérités du Moyen Âge. Les grandes découvertes (découverte de l'Amérique, de la route des Indes, de l'imprimerie...) révolutionnent la vision du monde : l'homme n'est plus soumis au divin, il peut partir à sa conquête et commencer à s'affranchir des dogmes de l'Église. C'est dans ce contexte que naît la conception de l'État moderne, d'une pensée politique qui se sépare d'une pensée religieuse. Pour Machiavel, la politique est une institution purement humaine et ne doit pas être fondée sur la religion. Bien au contraire, la religion

doit être le moyen de la politique. Les fins de la politique ne sont pas spirituelles, elles sont celles de la conservation du pouvoir. Comprendre la politique, penser l'État et ses fonctionnements consiste alors simplement, à partir des faits qui conduisent à supposer les hommes méchants, à constater qu'ils ne sont honnêtes que s'ils sont contraints.

LES CONSÉQUENCES : LA DISTINCTION DE LA MORALE ET DE LA POLITIQUE

On assimile l'homme machiavélique au cynique, mais il s'agit bien plutôt d'une forme de réalisme politique. Machiavel ne se demande pas ce que l'homme d'État doit faire d'un point de vue moral, mais de quelle manière il doit s'y prendre avec la conduite des hommes et ruser avec les passions humaines. Il ne préconise donc en rien la mise en place d'une tyrannie : seule la vie sous les lois peut être honnête et libre. Cependant, il faut distinguer le moment du règne de la loi du moment où l'État est détruit, moment qui exige des moyens exceptionnels. Machiavel envisage donc avant tout la fondation ou la réforme de l'État et non son fonctionnement normal. S'il conseille ainsi le prince, ce n'est pas parce qu'il admire les tyrans, mais bien au contraire parce que lorsque l'État est détruit, la tyrannie est déjà présente. Il s'agit donc de réfléchir aux mécanismes de conquête et de conservation du pouvoir. La sagesse politique est ainsi indépendante de toute morale parce que les vertus politiques ne sont pas les vertus morales.

LA FORTUNE ET LA VIRTÚ

Il est donc nécessaire de commencer par avoir une représentation juste de la réalité politique. La fortune, qui signifie à la fois le hasard, les circonstances, est changeante. L'homme d'État est ainsi celui qui doit être à même de s'adapter aux circonstances et de les utiliser. Il n'est ni un saint, ni un sage, il est celui qui est capable de changer de méthode en fonction des circonstances, celui qui possède à la fois l'intelligence, le courage, la ruse pour s'adapter à la fortune qui est instable. Ces facultés, Machiavel les désigne sous le nom de *virtú*. La *virtú* n'est pas alors à confondre avec la vertu morale. Elle est une vertu politique qui implique qu'il faut parfois mal agir pour parvenir aux fins que l'on s'est fixées : le maintien de l'État pour éviter les périls de l'anarchie et de la tyrannie. Les devoirs du prince ne sont donc pas des devoirs chrétiens. Il doit apprendre à être bon ou à ne pas l'être selon les circonstances, et c'est pourquoi le mal devient ainsi un instrument nécessaire de l'action politique. Machiavel est ainsi celui qui va permettre de penser la notion de Raison d'État. Puisque les hommes sont mus avant tout par des passions, parce qu'il faut les supposer méchants, l'homme d'État doit être à la fois homme et bête, agir selon la loi et agir selon la force et la ruse : en tant que bête avoir la force du lion et la ruse du renard. Le prince n'est cependant pas un monstre, et ne peut se maintenir au pouvoir que s'il ne suscite pas que de la haine. Il doit savoir se faire craindre sans être détesté. Il est ainsi cet homme qui possède l'art de gouverner.

Conclusion

Machiavel jouit d'une réputation sulfureuse non justifiée parce qu'on s'est contenté de voir en lui l'incarnation du cynisme. Or, il est celui qui va permettre de penser la politique comme un art, une technique inspirée de la réalité humaine, en refusant toute forme d'angélisme.

Montaigne et Pascal sont deux célèbres auteurs français, réunis ici parce qu'ils offrent tous deux une vision nouvelle de l'humanité sans illusion, qui contraste avec la vision, non moins moderne, mais plus optimiste d'un Rabelais ou d'un Érasme, à la Renaissance, ou d'un Descartes, au XVII^e siècle.

MONTAIGNE, UN ÉCRIVAIN HUMANISTE

Michel de Montaigne (1533-1592) appartient au XVI^e siècle, à cette époque humaniste de la Renaissance qui redécouvre les Anciens, et se nourrit des humanités gréco-latines. Sa lecture des Anciens lui permet de prendre une saine distance par rapport aux guerres des religions qui ensanglantent la France, et de tempérer son jugement sur l'ensemble des affaires humaines. Même s'il reste chrétien, son christianisme est largement teinté d'humanisme. Dans les *Essais*, il entreprend de parler de lui-même et, à partir de son expérience personnelle, d'exercer son libre jugement sur toutes choses, afin d'atteindre la sagesse. Montaigne est tour à tour stoïcien, épicurien, sceptique. Cette approche est moderne en ce sens que le centre de sa réflexion n'est pas Dieu, mais soi-même, soi s'efforçant d'user modestement de ses lumières naturelles.

Citation

« Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clairsemés, qui soit suspendue au haut des tours de Notre-Dame de Paris ; il verra par raison évidente est impossible qu'il en tombe ; et si [=pourtant] ne se saurait garder (s'il n'a accoutumé au métier de couvreur) que la vue de cette hauteur extrême ne l'épouvante et ne le transisse. » *Essais II, XII*.

o Relativité des coutumes et limite de la raison

La découverte récente du Nouveau Monde, tout autant que la redécouverte des Anciens, amènent Montaigne à faire valoir, avant Montesquieu ou Rousseau, que la notion de civilisation est toute relative : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. » Ce sens de la relativité des coutumes, des opinions est conforté par la conviction des limites de la raison. La raison n'est pas maîtresse de notre conduite ; celle-ci se laisse impressionner facilement par l'imagination, ou guidée par la passion. Notre science est limitée. Et Montaigne de donner en modèle la nature, « le doux guide de la nature » : à la limite, la conduite animale est plus sûre, plus infaillible que la conduite humaine. En cela, Montaigne reste proche de l'idéal de sagesse des Anciens.

PASCAL, UN SAVANT DE GÉNIE ET UN ARDENT CHRÉTIEN

Blaise Pascal (1623-1662) affiche très jeune des dons exceptionnels en mathématiques, il montre aussi rapidement des qualités d'éloquence et d'écrivain - en défendant la cause des jansénistes (partisans, contre les jésuites, du salut par la seule grâce et non par le

mérite personnel) dans la rédaction des *Provinciales*, et plus tard dans la rédaction inachevée de l'apologie de la religion chrétienne qui deviendra les *Pensées*.

Pascal a mené une vie mondaine, voire libertine mais dans une proximité constante avec le christianisme, puisque sa sœur Jacqueline est entrée dans les ordres, au couvent de Port-Royal (foyer alors du jansénisme), malgré lui d'abord, avant d'être saisi à son tour par la foi (la grâce). Ce qui ne l'empêche pas de continuer ses travaux de mathématicien, de physicien (en confirmant expérimentalement l'existence du vide déjà démontrée par Torricelli). Il met au point une machine arithmétique.

Citation

« Nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine. »
Pensées 79.

○ La raison et le cœur

Comme Montaigne, Pascal pense que la raison est limitée. Mais si Pascal reprend des formules de Montaigne, il en donne des motifs chrétiens : la raison a été obscurcie par le péché originel. Même si la raison doit s'exercer pleinement dans un domaine qui est le sien, celui des sciences par exemple, les vérités ultimes permettant d'éclairer les paradoxes de notre condition (notre grandeur et notre misère) sont intelligibles au cœur ou à l'intuition par la foi.

Le péché originel, incompréhensible à la raison, explique cependant la méchanceté humaine. Dans le champ même de la science, la raison rencontre ses propres limites, puisqu'elle est obligée de se reposer sur des principes (l'infini, l'espace, le temps, etc.) accessibles à l'intuition à défaut de pouvoir être démontrés. De même, pour convaincre, la raison seule (l'esprit de géométrie) ne suffit pas, il faut aussi de l'intuition et de l'imagination (l'esprit de finesse). Mais l'imagination sert aussi à tromper son monde.

○ Pas de justice ici-bas sans force

Pascal souligne comme Montaigne la relativité des lois. Il ne craint pas, même, de reconnaître la nature arbitraire de l'ordre établi. Le pouvoir en place, par exemple le pouvoir royal, ne se maintient que par une imposture, en faisant croire à sa légitimité ; car, comme tout pouvoir, il a été établi à l'origine par la force. Et la raison se laisse facilement déborder par l'imagination « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Ainsi « les grandeurs d'établissement » (la hiérarchie imposée par des titres de noblesse), en dépit de tout l'apparat qui les accompagne, ne sont que le résultat des conventions et des circonstances, et ne sont nullement des « grandeurs réelles ».

Il serait naïf de croire qu'il faudrait les renverser pour autant. Il ne faut pas que le peuple sache ce qu'il en est. Il faut garder pour soi « ses pensées de derrière ». Vouloir changer l'ordre établi pour un nouvel ordre qui ne serait guère plus légitime, amènerait seulement la guerre civile qui est le pire des maux. S'il y a une véritable justice, elle est seulement divine. Nulle justice ne peut être établie ici-bas du fait du péché. Impossible d'établir une justice qui ne soit pas contestée. D'où l'inéluctabilité du recours à la force pour imposer un ordre qui est juste dans la mesure même où la force le rendra incontesté. Telle est « la raison des effets » : la raison d'être des lois n'est pas à chercher dans son origine, la force, mais dans ses effets, à savoir l'ordre qu'elle permet d'assurer.

Une des premières formulations modernes des théories du contrat social se rencontre dans l'œuvre du philosophe écossais Thomas Hobbes qui s'attache à penser à la fois le calcul des intérêts et l'ordre social et politique. Spinoza s'efforce alors de penser le passage de la coexistence des individus à la concorde.

HOBBS

La réflexion politique de Hobbes part d'un constat simple, celui de la lutte et des conflits que connaissent les hommes lorsqu'ils sont livrés à eux-mêmes. C'est en ce sens que Hobbes va commencer par affirmer que l'état de nature, état dans lequel les hommes ne sont soumis à aucun pouvoir commun est un état de guerre perpétuelle de tous contre tous et de chacun contre chacun; et ceci parce qu'il y a une égalité naturelle entre les hommes qui, dans cet état, ont tous un droit égal à faire ce qu'ils désirent. Ce n'est donc pas par nature que les hommes vont vivre en société mais en quelque sorte par calcul. En effet, dans l'état de nature, nous risquons à tout moment de nous faire dérober nos biens ou de mettre en cause notre vie : « L'homme est un loup pour l'homme. » Même celui qui est fort a toujours à redouter que d'autres se liguent contre lui et le détruisent. Dans un tel état, les hommes vivent quotidiennement avec le risque d'une mort violente. La crainte de la mort et le désir de paix les amènent à vouloir sortir de l'état de nature. Une attitude rationnelle, un calcul d'intérêt au service de leur désir de paix va donc les conduire à trouver les moyens de garantir cette paix.

Citation

« 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. » *Le Léviathan*.

◉ L'artificialisme du contrat

Parce que l'état de nature est le lieu de la manifestation de nos désirs et de nos passions, les hommes ont la liberté de faire ce qu'ils veulent pour se protéger. Mais cette liberté est bien peu de chose à côté de l'insécurité constamment présente. S'impose donc la nécessité d'établir un pouvoir commun qui va permettre d'instaurer la paix et la sécurité. Ce pouvoir n'est pas naturel, il est le résultat de l'art humain entendu au sens de production. D'où la notion d'artificialisme du contrat. Le contrat va donc consister en un pacte de soumission dans lequel chacun abandonne son pouvoir et sa force à un pouvoir commun incarné par une personne ou une assemblée qui garantit la paix et la sécurité : chacun passe un accord avec chacun pour que chacun abandonne son droit naturel (la force qu'il a à l'état de nature), afin qu'il ne constitue plus un danger pour l'autre, et qu'il remette ce droit (ou sa force) à un pouvoir qui disposera alors de tous les droits et de toute la force commune pour assurer la paix. Ce pacte de soumission est par là-même un pacte d'association; en effet, dans l'état de nature, il n'y a que des individus et pas de société (chacun contracte avec chacun); mais la soumission de chacun à un pouvoir commun force chacun à s'entendre réellement avec l'autre : ce pouvoir possède la force nécessaire pour obliger

les contractants à respecter leurs engagements ; car on ne peut pas se fier à la seule parole des gens et à leur simple promesse d'engagement.

◉ La souveraineté absolue de l'État

Le pouvoir naît donc d'un contrat d'origine humaine. Ce pouvoir n'est donc ni arbitraire, ni despotique mais absolu. Il est souverain. C'est lui qui décrète ce qui est juste ou injuste : tant qu'on vit à l'état de nature, il n'y a ni justice ni injustice ; la justice commence avec les lois édictées par le souverain (par l'État né du contrat) ; et il est impossible de remettre en cause les lois de l'État au nom d'une justice naturelle, puisqu'à l'état de nature, il n'y a rien qui soit juste ou injuste. Qu'on ne puisse discuter la loi et que le souverain se situe hors du contrat, puisqu'il est le seul dont la puissance et le pouvoir sont illimités, voilà qui est une garantie absolue de stabilité. Il ne s'agit pas pour autant d'assimiler le souverain à un tyran puisque son pouvoir s'exerce au nom des sujets. La seule limite que ce pouvoir rencontre, est le droit de vie auquel nul ne peut être obligé à renoncer puisque c'est en son nom que le pouvoir de l'État a été instauré. Si la théorie de Hobbes a pu être critiquée à cause de son absolutisme, elle est néanmoins ce qui construit les notions de sujet de droit et d'État de droit.

SPINOZA

La conception spinoziste de l'état de nature et du droit naturel est très proche de celle de Hobbes, et pourtant Spinoza en tire des conséquences politiques différentes, puisque Spinoza sera un ardent défenseur de la démocratie.

◉ Des principes hobbesiens au service d'une théorie de la démocratie

Le droit, comme pour Hobbes, se confond avec la puissance. À l'état de nature, en l'absence d'institution, le droit est limité par la puissance de chacun. Chacun y lutte pour persévérer dans l'être, pour vivre et faire valoir son droit et sa puissance, en se heurtant au droit et à la puissance de l'autre. Chacun, à l'état de nature, craint les autres. Une peur commune finit par souder l'humanité. Les hommes prennent conscience que l'union fait la force, aussi se résolvent-ils à se soumettre à un pouvoir commun et à des lois communes. Mais la raison n'est pas, comme chez Hobbes, ce qui sert les calculs de chaque individu (chez Hobbes, les individus restent virtuellement des ennemis les uns des autres dans la société), elle est ce qui réunit les hommes, et les rend capables de vivre dans la concorde. Les régimes se distinguent donc selon que le pouvoir et ses sujets usent plus ou moins de raison. Un pouvoir sera d'autant plus tyrannique qu'il s'imposera par la terreur et contraindra les individus à se comporter de manière passionnelle (en obéissant seulement par crainte) ; ainsi un régime tyrannique se rapprochera de l'état de nature où tout le monde se méfie de tout le monde. En revanche, un pouvoir sera d'autant plus démocratique que les lois seront faites dans l'intérêt de tous, et que les sujets obéiront aux lois parce qu'ils en verront l'utilité. Et il sera démocratique en pratiquant la tolérance en matière d'opinions religieuses ou politiques.

Citation

« L'homme que conduit la raison est plus libre dans la cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même. » *Éthique IV.*

La réflexion politique de Locke va en faire un des premiers théoriciens de la doctrine politique libérale. Opposé à l'absolutisme de Hobbes et à toute théorie de droit divin, Locke va s'attacher à penser des limites à la souveraineté afin de protéger la liberté des individus.

L'OPPOSITION AUX THÈSES DU DROIT DIVIN ET À L'ABSOLUTISME

L'ouvrage dans lequel Locke présente ses analyses sur le gouvernement civil est *Le Second Traité sur le gouvernement civil*. Dans le premier traité, Locke s'est d'abord essentiellement attaqué aux thèses du théoricien du droit divin, Filmer. Ce dernier fait en effet reposer le droit divin des rois sur les droits d'Adam et Ève.

Si cette doctrine apparaît inacceptable aux yeux de Locke (elle sera d'ailleurs également rejetée par Rousseau), c'est parce qu'elle permet de justifier tous les crimes, toutes les inégalités et condamne de manière radicale tout soulèvement éventuel du peuple qui est réduit à devoir se soumettre. On le saisit dès cette première approche, la protection des libertés individuelles est une préoccupation centrale dans les analyses de Locke. En s'opposant également à l'absolutisme de Hobbes, il ne cesse de rechercher les moyens de contenir l'autorité et d'éviter tout abus de pouvoir, afin de toujours sauvegarder la liberté des individus.

L'ÉTAT DE NATURE ET LES DROITS NATURELS

Tout comme Hobbes, Locke part de l'état de nature, mais ceci ne conduit en rien à la nécessité d'instaurer un pouvoir absolu. L'état de nature n'est pas, comme chez Hobbes, un état prépolitique de guerre de tous contre tous, il est simplement l'état dans lequel les hommes vivent ensemble en l'absence de tout juge commun supérieur. Il ne se réduit donc pas à une lutte des désirs, car il n'est pas étranger à la raison, et la raison nous commande de préserver notre propre existence et aussi toute l'humanité. Il y a ainsi une loi naturelle qui porte à respecter les droits d'autrui, à savoir sa liberté, sa santé et ses biens. Il y a donc deux pouvoirs naturels dans l'état de nature : assurer sa propre conservation et celle des autres et punir les crimes commis contre la loi de nature. Pourquoi ne pas demeurer alors dans cet état de nature ? Parce que dans cet état, ce que Locke désigne sous le terme de droit de propriété, qui englobe dans un sens large la vie, la liberté et les biens, risque de ne pas toujours être garanti faute d'un juge supérieur. Les conflits risquent ainsi d'être soumis à l'arbitraire. Le gouvernement a donc pour fonction de garantir ce droit de manière équitable.

LE PACTE ET LA SÉPARATION DES POUVOIRS

Le passage à l'État civil se fait donc par consentement et n'implique en rien un renoncement aux droits naturels comme l'énonçait Hobbes. Bien au contraire, la société est

instituée pour garantir des droits qui existaient déjà dans l'état de nature. Le vrai fondement du gouvernement est donc le droit de propriété et le pacte social relève d'un engagement réciproque. Il serait en effet absurde, comme le souligne Locke, de vouloir se mettre dans une situation pire que dans l'état de nature. Le gouvernement procure donc une impartialité, une garantie des droits et un pouvoir de contrainte quand ces derniers ne sont pas respectés. Les pouvoirs que l'homme a à l'état de nature sont transférés à la société mais non pas abandonnés.

Dès lors, la société possède aussi deux pouvoirs, le législatif et l'exécutif. Mais toujours animé par le souci de préserver la liberté individuelle et d'éviter toute forme d'abus de pouvoir et de corruption, Locke montre la nécessité de mettre ces deux pouvoirs dans des mains différentes.

Il théorise ainsi, avant Montesquieu, l'idée d'une séparation des pouvoirs. Le pouvoir législatif demeure néanmoins le pouvoir suprême puisqu'il est celui qui fait la loi. Quoi qu'il en soit, puisque le pouvoir doit garantir les droits naturels, il n'est pas sans limite. Là encore, contre Hobbes, Locke affirme l'existence d'un droit d'insurrection, le souverain n'étant que mandataire.

À tout moment, le peuple peut donc reprendre sa souveraineté. Ne risque-t-on pas alors sans cesse l'anarchie ? Non, répond Locke, puisque l'expérience montre que les peuples sont aisément inertes.

LA TOLÉRANCE

En défenseur des libertés individuelles, Locke fait ainsi de la tolérance une valeur politique. Dans sa *Lettre sur la tolérance*, il défend essentiellement deux thèses : l'autorité politique est limitée et il est impossible de produire une croyance par contrainte. Contre Hobbes qui fait du pouvoir politique le détenteur de l'autorité spirituelle, Locke pense une séparation de l'Église et de l'État au nom de la liberté.

Pour le comprendre, il suffit de revenir aux fins de l'État qui sont la défense de la propriété, de la liberté et de la paix. La contrainte n'est ainsi légitime que si elle poursuit ces fins.

Or le pouvoir spirituel, l'Église, s'occupe du salut des hommes, ce qui ne regarde en rien le pouvoir civil tant que ce dernier n'est pas mis en péril. Les croyances personnelles doivent donc faire l'objet de tolérance de la part du pouvoir civil. Locke note d'ailleurs que toute tentative de la

part de l'État de contraindre à croire est vouée à l'échec puisque la volonté ne peut contraindre l'entendement, source de nos opinions et de nos croyances. En outre, toute conversion forcée est contraire à la volonté divine.

Mais puisque la tolérance est défendue au nom des fins de l'État, elle rencontre tout de même comme limite la remise en cause de l'ordre social. C'est pourquoi Locke estime qu'elle ne peut s'appliquer ni aux athées qui remettent en cause cet ordre, ni aux catholiques qui ne la pratiquent pas.

Conclusion

En définissant ainsi des droits inaliénables, Locke établit les fondements de la démocratie libérale et sa doctrine du gouvernement civil sert alors de modèle aux libéraux à partir du XVIII^e siècle.

Si les hommes naissent libres, qu'est-ce qui peut rendre l'autorité politique légitime ? Telle est la question qui va guider la réflexion politique de Rousseau. En s'inscrivant au cœur des théories du Contrat, il va s'attacher à dégager une doctrine de la volonté générale qui va faire de la loi la condition de la liberté.

DE L'ÉTAT DE NATURE À LA SOCIÉTÉ CIVILE

Rousseau part d'un constat : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers. » Il s'agit dès lors de se demander comment on a pu arriver à cette situation d'aliénation partout présente. C'est dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qu'il va s'attacher à répondre à cette question (voir la fiche 27, page 90). L'homme naturel tel qu'on le peut conjecturer, est animal vivant seul et dans l'instant, rivé à la satisfaction de ses besoins. Un tel état de nature est bien éloigné de celui que décrit Hobbes. Il n'est pas celui de la guerre et de la rivalité. Hobbes a commis l'erreur de prendre l'homme tel qu'il est devenu dans la société, nourri par l'envie et la jalousie, et de le transporter dans la nature. Comprendre ce que pouvait être l'homme à l'état de nature, c'est ôter à l'homme tout ce que la société lui a apporté.

Dès lors, il reste un individu animé essentiellement par deux sentiments : l'amour de soi et la pitié et qui se différencie de l'animal par la perfectibilité, c'est-à-dire sa capacité à se perfectionner. Le *Discours* nous montre alors l'évolution de l'homme jusqu'à la naissance de la société et ses développements. La rupture essentielle apparaît avec la création de la propriété et la naissance de la société civile, le jour où un premier homme plantant un piquet dit « ceci est à moi ». C'est avec la société civile que naissent les luttes et les conflits, la comparaison, la rivalité et le règne de l'apparence. La question de Rousseau est alors : comment une vie en commun est-elle possible en dehors de toute aliénation et de toute injustice ? Il faut donc déterminer ce qui démarque une autorité politique prétendument légitime d'une autorité qui l'est réellement, autorité qui garantit la paix, la sécurité et la liberté qui fait de nous des hommes.

Citation

« Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme. » *Du contrat social*.

LE DROIT ET LE FAIT

Rousseau opère essentiellement une distinction entre ce qui relève du fait et ce qui relève du droit. Ce qui est dans les faits, une supériorité naturelle, une domination imposée, ou encore une force, ne constitue en rien un droit. Ce n'est pas parce qu'une personne est plus forte dans les faits qu'elle a le droit d'en dominer une autre. Le fait définit ce qui est, le droit ce qui doit être. Ce n'est donc pas non plus parce qu'une personne ou un groupe de personnes en domine d'autres depuis des siècles qu'ils ont le droit de le faire. En droit, les hommes sont des êtres libres et nier cette liberté revient à nier leur qualité d'hommes.

Rien ne peut donc légitimer l'esclavage et toute forme de domination par la force. Dès lors, le droit doit garantir la liberté et la paix afin que les hommes puissent vivre ensemble. Si Hobbes fait de la sécurité la principale valeur politique, Rousseau affirme l'exigence de liberté que le droit doit garantir.

LE PEUPLE EST SOUVERAIN MAIS NE GOUVERNE PAS

L'autorité politique légitime sera celle qui résulte d'un contrat entre les hommes garantissant leur liberté et leur sécurité. Ce contrat consiste en une libre association dans laquelle chacun se donnant à tous ne se donne finalement à personne. Le peuple doit alors se constituer comme peuple, par un contrat d'association selon la règle de l'unanimité ; Et de ce peuple émane la volonté générale selon la règle de la majorité. Le gouvernement est entièrement au service du peuple souverain - idée reprise à la Révolution, avec un roi et ses ministres chargés d'exécuter la volonté du peuple. Dès lors, chaque individu est à la fois sujet en tant qu'il obéit aux lois et citoyen en tant qu'il en est l'auteur. Ce sont donc les lois qui sont expression de la volonté générale du peuple et qui règlent les rapports entre les individus.

Citation

« L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. » *Du contrat social.*

Ces lois ne sont pas arbitraires, parce qu'elles sont l'expression de la volonté du peuple en tant qu'il est constitué de citoyens qui recherchent l'intérêt général. Cet intérêt général n'est pas l'addition des intérêts particuliers, mais l'intérêt du peuple comme unité. Par exemple, mon intérêt particulier peut être d'enfreindre la loi et la somme de ces intérêts ferait que la loi ne serait pas respectée ; mais alors, la vie en commun ne devient plus possible. L'intérêt général est donc l'intérêt de chaque individu en tant qu'il est membre du corps politique. L'existence de la loi ne s'oppose alors pas à la liberté : puisque chacun en tant que citoyen est membre du corps politique, obéir à la loi consiste à obéir à une loi que l'on a prescrite en tant que citoyen. L'obéissance à la loi est alors obéissance à sa propre loi, elle est synonyme de liberté, non pas la liberté de l'état de nature qui poussait chaque homme à vivre selon ses désirs, non plus indépendance, mais autonomie. Dans le contrat, les hommes n'ont plus à vivre selon leurs désirs mais avant tout selon leur raison.

LA RELIGION CIVILE

Toute la réflexion politique de Rousseau consiste alors à penser une vie en commun possible garantissant la paix, la justice et la liberté. Cette vie en commun suppose donc un contrat établi entre les individus qui acceptent de vivre selon la loi, expression de la volonté générale. Mais ce contrat qui relève d'une décision peut sembler artificiel. Il s'agit donc de penser les moyens de consolider cette unité du peuple. C'est dans cette perspective que Rousseau définit les principes d'une religion civile. La religion est ce qui relie les hommes entre eux.

Toutefois, il ne s'agit pas d'être relié par l'amour commun d'un Dieu ici mais par l'amour commun de la patrie. La religion civile sera ainsi ce qui crée dans le cœur des hommes un sentiment d'appartenance à une même patrie.

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ de Machiavel

- La fin justifie-t-elle les moyens ?
- Le politique est-il en droit de faire abstraction de la morale ?
- La morale est-elle nuisible à une bonne conduite des affaires de la cité ?
- La politique est-elle un art ou une science ?
- La politique n'est pas une affaire de théorie mais de pratique.
- Peut-on se faire craindre et aimer à la fois ?

■ de Montaigne et de Pascal

- Sommes-nous des barbares ?
- Toutes les cultures se valent-elles ?
- L'imagination est-elle nécessairement trompeuse ?
- Y a-t-il une justice ?
- Le pouvoir de l'État est-il fondé sur une illusion ?
- Tout ordre est-il une violence dissimulée ?
- Qu'est-ce que l'imagination peut apporter à l'homme ?

■ de Hobbes

- La liberté de l'autre nuit-elle à ma liberté ?
- Peut-on renoncer à sa liberté pour vivre en sécurité ?
- L'État restreint-il les libertés ?

► L'État a-t-il pour but d'éliminer la violence ?

► Peut-on concevoir la justice indépendamment de l'État ?

■ de Locke

- Le respect du droit est-il une garantie ou un obstacle pour la liberté ?
- Un citoyen peut-il se prévaloir d'un droit de résistance ?
- La propriété est-elle un droit naturel ?
- Le travail donne-t-il des droits ?
- Transférer son droit, est-ce renoncer à être libre ?

■ de Rousseau

- Est-ce au peuple qu'il appartient de faire les lois ?
- La politique est-elle l'affaire de tous ?
- À quelles conditions une autorité est-elle légitime ?
- Y a-t-il des maîtres légitimes ?
- Obéir, est-ce renoncer à être libre ?
- À quelle condition peut-on faire confiance au pouvoir politique ?
- Peut-on justifier le droit par la force ?
- Tout pouvoir est-il oppressif ?
- Obéir à la loi est-ce n'obéir à personne ?
- Peut-on vouloir être esclave ?
- Peut-on renoncer librement à sa liberté ?
- La liberté et l'égalité sont-elles nécessairement compatibles ?
- Peut-on forcer un homme à être libre ?
- Le peuple veut-il toujours son bien ?

LA PHILOSOPHIE À L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES

Le XVIII^e siècle est traditionnellement appelé « siècle des Lumières ». Comme la lumière s'oppose à l'obscurité, les Lumières s'opposent à l'obscurantisme : être éclairé par sa raison et non rester dans l'obscurité de l'ignorance et des préjugés.

Qu'est-ce que les Lumières ? « La sortie de l'homme de sa minorité », répond Kant. Qu'est-ce que pour un individu ou un peuple être « majeur » ? C'est être autonome : être guidé par sa seule raison. Un des maîtres mots du siècle est celui de Raison.

La raison est une et universelle : autant les mœurs, les coutumes, les croyances sont variables, autant la raison est la même chez tout individu. S'il subit les mœurs, les croyances, les préjugés de son milieu et de son temps, en revanche, en écoutant sa seule raison, il est à même de devenir libre, et de secouer le joug de ceux qui veulent le maintenir dans des opinions aveugles. En ce sens, lorsque Descartes dit que le bon sens - c'est-à-dire la raison - est « la chose la mieux partagée », il est un précurseur du siècle des Lumières.

Mais le XVIII^e siècle tourne le dos à un usage dogmatique et systématique de la raison, qui ne tient pas compte des leçons de l'expérience. Aussi prendra-t-il pour modèle davantage Newton que Descartes. Le premier réussit à déchiffrer les lois universelles de la révolution des astres en ne déduisant pas la physique de principes rationnels *a priori*, mais en partant de l'expérience pour tenter d'en décomposer les éléments et d'établir les principes qui la régissent.

L'autre maître mot du siècle est celui de Nature. La nature a donné à l'homme une raison. Il est donc dans la nature des choses que l'homme exerce sa raison et progresse. La Nature est sagement gouvernée par des lois universelles, comme le montre la découverte de Newton. De même, les sociétés humaines doivent être régies par des lois qui ne soient pas en opposition avec le « droit naturel ». La première déclaration des droits de l'homme fait apparaître le mot « droits naturels de l'homme ». Ce naturalisme du siècle est constitutif de son optimisme.

Un auteur comme Rousseau qui tente de repenser l'histoire à la lumière de l'idée d'un état de nature précédant les altérations de la société et de l'histoire, aussi controversé fut-il, a été admiré par tous ses contemporains, par exemple par Hume et par Kant. Son influence a été considérable sur les artisans de la Révolution française.

Le XVIII^e siècle est celui du combat pour des « Lumières ». Dans ce combat, où figurent des grands noms de la philosophie comme Hume et Kant, les écrivains et philosophes français ont joué un grand rôle et le rayonnement de la culture française fut considérable dans toute l'Europe avant la Révolution.

MONTESQUIEU ET VOLTAIRE

Montesquieu (1689-1755) et Voltaire (1694-1778) ont contribué à répandre les idées libérales qui prévalaient en Angleterre.

◉ Des défenseurs du libéralisme politique

Montesquieu peut être considéré avec Locke comme un des fondateurs du libéralisme politique. Ce qui caractérise à l'origine le libéralisme politique, c'est son rejet de l'absolutisme et de l'exercice arbitraire du pouvoir, et son combat pour la mise en place d'un pouvoir qui soit limité par les lois, qui puisse être arrêté par des contre-pouvoirs. Voltaire, en particulier dans ses *Lettres anglaises*, et Montesquieu, dans *l'Esprit des lois*, font l'un et l'autre l'apologie de la monarchie constitutionnelle anglaise, c'est-à-dire d'un régime où le pouvoir du roi et de ses ministres est contrôlé par le Parlement, censé représenter l'intérêt du peuple et des nobles. Pour que le pouvoir soit contrôlé par la loi, il ne faut pas qu'un pouvoir détienne à la fois le soin de l'édicter, de la faire appliquer, et de la faire respecter. Montesquieu, lui-même homme de loi, défend le fameux principe de la séparation des trois pouvoirs : législatif, exécutif, judiciaire. L'originalité de Montesquieu est d'accorder un pouvoir autonome aux juges. Non seulement le gouvernement doit être contrôlé par le Parlement, mais leurs membres respectifs ne sont pas au-dessus des lois et donc de ceux qui jugent de leur application.

Citation

« 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 État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister à faire ce que l'on ne doit pas vouloir. » Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, XI, 3.

◉ Des libéraux, non des démocrates

Mais ni Montesquieu ni Voltaire ne sont vraiment des démocrates, comme le sera Rousseau ou comme l'était Locke en accordant au peuple le droit de résister à l'oppression. Pour Voltaire, penseur bourgeois, le peuple, déjà policé par le travail, doit être contrôlé par une élite cultivée et tenu en respect par la religion. Pour Montesquieu, il est bon que l'élite aristocratique soit représentée (comme par la Chambre des lords en Angleterre) pour contrer éventuellement l'esprit de rébellion du peuple. Ce n'est pas le peuple qui peut empêcher des abus de pouvoir, mais la loi et des institutions qui forcent au respect de la loi.

◉ Montesquieu, un observateur érudit et critique

Montesquieu n'est pas tant un théoricien systématique, à la façon de Rousseau, qu'un historien des sociétés, de leurs coutumes, de leurs lois. Il montre ses talents d'observateur et d'écrivain dans *Les Lettres Persanes* où il fustige à sa manière les mœurs de son temps comme il rappelle, à la façon de Montaigne, la relativité des coutumes et l'absurdité éventuelle des nôtres au regard de celles de peuples étrangers. C'est dans *Les Lettres Persanes* qu'on peut lire les fameuses pages sur les Troglodytes où, de façon imagée et concise, Montesquieu montre qu'on ne peut faire reposer la politique sur la seule force, à l'encontre de Machiavel ou de Hobbes, et qu'il n'y a nulle constitution durable si elle n'est inspirée par des principes d'équité.

◉ L'originalité de l'entreprise de *L'Esprit des lois*

Dans *De l'esprit des lois*, Montesquieu tente d'expliquer les raisons qui amènent une nation à se donner telles lois. Montesquieu est le premier à penser que les lois s'inscrivent dans une nécessité d'ordre à la fois naturel et culturel, c'est-à-dire d'ordre à la fois physique, géographique, social, historique. Autrement dit, il suggère, avant Marx, l'existence d'un déterminisme socio-historique, lequel n'exclut pas la liberté. Les obligations qu'un peuple se donne sont inspirées par des contraintes extérieures naturelles, mais aussi par une histoire, par des mentalités, formées par les lieux et les temps. Hegel saluera en Montesquieu un précurseur de la notion d'« esprit du peuple ». Si le despotisme convient par exemple au peuple russe, en vertu de l'immensité des territoires à contrôler, de la rigueur du climat et de l'histoire de ce peuple, la démocratie convient à des peuples comme ceux d'Athènes ou de Rome, susceptibles, grâce au climat, de se réunir fréquemment, sur un territoire plus petit. La préférence de Montesquieu n'en va pas moins à la démocratie ou plus exactement à la République, car c'est elle qui est le plus à même, par la vigilance des citoyens, d'animer leur vertu, c'est-à-dire d'inspirer le souci de la chose publique (*Res publica*).

Citation

« La loi en général est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que des cas particuliers où s'applique cette raison humaine. Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » Montesquieu, *De l'esprit des lois* I, 3.

◉ Voltaire, un auteur de tous les combats

Voltaire est un polémiste, d'une acuité d'esprit et d'une ironie redoutable. Il s'en est pris en particulier à l'arbitraire de la justice – dont il a été victime après avoir été maintes fois embastillé ou exilé. Il a dénoncé la « question », la corruptibilité des juges, et la faiblesse des lois (voir « l'affaire Callas »). Dans la même veine, il s'est attaqué, non sans virulence, à l'arbitraire du pouvoir, à l'influence despotique de l'Église, au fanatisme et à l'intolérance (voir la défense du chevalier de La Barre).

Admirateur de Locke, il ironise sur les prétentions des métaphysiciens qui pensent résoudre des énigmes de la nature et de notre condition qui dépassent la raison. Il fait

l'éloge d'un Newton, dont la réussite scientifique est la conséquence d'un empirisme conséquent et d'un refus de la métaphysique. Car en prétendant avoir la vérité sur Dieu, les fondateurs de la nature et de la morale, les métaphysiciens favorisent le fanatisme. Il raille cet esprit métaphysique dans ses contes philosophiques (et sa critique de Leibniz est célèbre dans le *Candide*, ou à l'occasion du tremblement de Lisbonne), non sans défendre des valeurs humanistes : la liberté, la valorisation des talents de chacun par le travail et le mérite.

◉ Voltaire, un « philosophe » influent

Le rayonnement de Voltaire a été considérable. Il a fréquenté tous les grands de l'époque : Catherine II de Russie, Frédéric de Prusse, espérant beaucoup du despotisme éclairé. Il attira à lui savants, lettrés, artistes de son époque qui n'hésitaient pas à lui rendre visite dans sa résidence de Fernay, où il s'installa à la fin de sa vie, à deux pas de la Suisse. Même s'il s'imaginait surtout être un auteur dramatique, c'est surtout ses réflexions d'ordre philosophique et politique, dans ses multiples écrits, épistolaires, historiques, dans ses contes philosophiques, qui ont laissé leur empreinte.

DIDEROT, L'ENCYCLOPÉDIE, CONDORCET

Diderot (1713-1784) mène une activité inlassable d'écrivain, de romancier, de dramaturge, d'essayiste, de critique d'art, de philosophe, d'homme curieux de sciences, puisqu'il se retrouve, avec d'Alembert, à la tête du projet ambitieux de *L'Encyclopédie des sciences et des arts*.

◉ Diderot, un athée audacieux

De ses écrits brillants (comme *Le Neveu de Rameau* ou *Jacques le fataliste*) de ses essais philosophiques (comme *L'Entretien entre d'Alembert et Diderot*, *Le Rêve de d'Alembert*) mais aussi de sa correspondance (en particulier avec son amie Sophie Volland), il est possible d'esquisser une philosophie originale. Diderot n'a construit aucun système, mais sa pensée tourne autour de préoccupations centrales : la possibilité de penser une morale sans la religion, la possibilité de penser la place de l'homme dans la nature également sans Dieu. Le point commun de ses réflexions éthiques ou scientifiques est l'athéisme et le matérialisme.

◉ Diderot, un matérialiste visionnaire

Cependant, il s'agit d'un athéisme prudent et d'un matérialisme tempéré. Il ne partage pas le matérialisme intégral d'un La Mettrie ou d'un Helvétius de l'époque. Ces auteurs pensaient pouvoir expliquer matière et vie selon des principes purement mécanistes : tout fonctionne dans un organisme comme dans une machine, un peu comme le pensait Descartes, sauf que Descartes attribuait à Dieu la cause des mouvements animant la matière. Pour Diderot, impossible de comprendre la spécificité du vivant à partir de la matière inerte ; la matière est dotée d'un dynamisme interne à même d'expliquer la possibilité de l'émergence du vivant. De même, il lui paraît nécessaire de penser le vivant non comme un ensemble d'espèces créées de tout temps, mais comme le résultat d'essais plus ou moins heureux. Diderot est un des précurseurs du transformisme (de la théorie de l'évolution des espèces).

○ Diderot, un humaniste militant

En matière morale, Diderot a tendance à penser que la vertu n'est pas contradictoire avec le plaisir et que nous trouvons naturellement du plaisir à faire le bien et du déplaisir à faire le mal. Il se moque des interdits arbitraires de la religion qui enseignent à trouver son bien dans le sacrifice de soi, la mortification, et à voir le péché dans ce qui est simplement conforme à la nature. Cependant ce naturalisme et cet optimisme se heurtent à la terrible méchanceté de l'homme.

Et Diderot ne fait pas pour autant comme Sade l'apologie du plaisir égoïste, quel qu'il fût. Pour Diderot, le bien de l'individu ne suffit pas à définir le bien moral; c'est le bien de l'espèce qui importe, et la morale consiste à élever les individus à se mettre au service de l'espèce, à savoir l'humanité. Diderot est foncièrement un humaniste.

○ L'Encyclopédie au service des Lumières

Un des grands mérites de Diderot est d'avoir réuni, avec d'Alembert, illustre mathématicien de l'époque, les plus grands savants de l'époque, dans tous les domaines, autour de la rédaction d'une *Encyclopédie des sciences et des arts* à destination du grand public. Conformément à l'esprit des Lumières, il s'agit de vulgariser les connaissances scientifiques et leurs applications techniques dans la mesure où elles doivent contribuer au bonheur du plus grand nombre, et qu'il n'est nul progrès moral possible des hommes sans un progrès de leur bien-être matériel.

L'*Encyclopédie* illustre surtout une idée essentielle au siècle des Lumières : la raison n'est pas l'apanage d'une minorité ou d'une élite, mais l'apanage de tout homme.

Le progrès des Lumières consiste dans la possibilité accordée à chacun de faire de l'usage de sa raison, que ce soit dans l'acquisition personnelle de connaissances ou dans le libre usage de son jugement dans sa vie de citoyen et d'homme - les connaissances aidant à éclairer son jugement.

Citation

« Si nous jetons un coup d'œil sur l'état actuel du globe, nous verrons d'abord dans l'Europe que les principes de la Constitution française sont déjà ceux de tous les hommes éclairés. Nous les y verrons trop répandus et trop hautement professés, pour que les efforts des tyrans et des prêtres puissent les empêcher de pénétrer jusqu'aux cabanes de leurs esclaves. » *Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 10^e époque.*

○ Condorcet

C'est ce que dit avec force Condorcet (né en 1743) dans *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (qu'il rédigea en prison avant d'être guillotiné en 1793) : rois et tyrans, prêtres et représentants d'Église ont tenté jusqu'alors d'empêcher ce libre usage de la raison, en entretenant les masses dans l'obscurantisme, dans l'ignorance et la servitude, tant physique que morale.

Mathématicien, ardent révolutionnaire, Condorcet est en tout point un précurseur : il conçoit le principe de l'assurance sociale; il imagine la possibilité à venir du contrôle des naissances; il défend l'égalité complète entre hommes et femmes; il est l'auteur, pour l'Assemblée constituante, d'un projet d'instruction publique, que reprendra Jules Ferry.

Genevois d'origine, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est le plus philosophe des grands auteurs de langue française du XVIII^e siècle. Il est possible de dégager de l'ensemble de ses œuvres, y compris littéraires, une philosophie cohérente et originale.

L'ÉTAT DE NATURE, UNE HYPOTHÈSE MÉTHODOLOGIQUE

On ne cesse au XVIII^e siècle de relier le bonheur à la nature. Par exemple, Diderot, dans le fameux *Supplément au voyage de Bougainville*, raconte comment les habitants de Haïti pratiquent « naturellement » l'inceste, l'adultère, etc.; Sade fait l'apologie de toutes les formes de plaisir qui sont dans « la nature », lesquels passent pour des crimes au regard de nos préjugés moraux et religieux. L'idée de nature peut être à la source des plus grandes confusions. Un des grands mérites de Rousseau est de tenter de la penser avec le plus de rigueur possible. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes*, Rousseau s'efforce de penser ce que pouvait être l'état de nature, en sachant que ce qu'on peut bien en conjecturer ne peut être que des hypothèses, puisque cet état de nature est à jamais perdu; mais essayer d'en avoir une idée juste, au moins approximative, constitue une nécessité méthodologique. Il est nécessaire de savoir ce que pouvait être l'état de nature, pour mieux évaluer ce qui, dans l'état présent de l'homme, vient, non de la nature, mais de l'histoire et de la civilisation.

L'ACCROISSEMENT DES INÉGALITÉS MIS EN QUESTION

Le paradoxe de cette entreprise est qu'elle permet de mettre en évidence tout ce que l'homme dans ses progrès doit à la civilisation (à la culture). À l'origine, l'homme se distingue de l'animal par la liberté - une plus grande aptitude de ne pas dépendre dans sa conduite du seul instinct - et par la perfectibilité - c'est-à-dire la possibilité de devenir autre que ce qu'on est au départ par les progrès accumulés, par l'éducation, et de parfaire ainsi

son intelligence, sa sensibilité, ses capacités, etc. Mais la perfectibilité a un envers : l'homme peut devenir aussi, pire, plus monstrueux que l'être sauvage qu'il était au départ. Rousseau n'en appelle donc pas à un retour à l'état de nature. Il s'agit plutôt de redresser l'état actuel de civilisation en rejetant tout ce qui a contribué à dégrader la condition de l'homme « au-dessous » même de l'état de nature dont il est heureusement sorti. L'institution de la propriété - après l'apparition de l'agriculture et de la métallurgie - et puis l'institution d'un État au service des plus riches ont contribué à une aggravation des

Citation

« Il est aisé de voir qu'entre les différences qui distinguent les hommes, plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la société. »

Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes, I.

inégalités, les riches devenant toujours plus riches et les pauvres toujours plus pauvres. Ce que Rousseau dénonce, c'est le caractère prétendument naturel de certaines inégalités quand celles-ci ne sont que le fruit de l'histoire et le produit de la violence.

UN COMBAT CONTRE LE MENSONGE

Il est possible et nécessaire d'invoquer la nature, pour mieux juger de la dégénérescence de certaines de nos mœurs, à condition de mettre sous le mot nature, non ce qui est donné pour naturel et qui n'est jamais que le produit de la civilisation, mais ce qui est véritablement constitutif de la nature de l'homme – comme sa liberté, sa pitié naturelle – et que la civilisation ne doit pas altérer. Car les artifices de la civilisation renforcent le mensonge, l'hypocrisie, l'imposture généralisée dans la vie sociale, et pire que tout, le mensonge dans le rapport de soi à soi-même. Ce n'est pas l'amour de soi – c'est-à-dire le souci naturel de son être et de sa préservation – mais l'amour-propre – c'est-à-dire le souci de l'image qu'on a auprès des autres, au regard des normes de conduite sociale – qui pervertit les rapports humains. Ne pas se mentir à soi-même, tel est aussi le principe qui guide Rousseau dans les *Confessions*. C'est aussi ce principe qui commande l'authenticité dans nos relations à l'autre, dans l'amour (voir *La Nouvelle Héloïse*) mais aussi dans notre relation à Dieu. Car la religion instituée, par la rigidité de ses dogmes, a favorisé le fanatisme et dénaturé l'idée de Dieu – comme il l'explique dans *La Profession du vicaire savoyard*. Dieu est à la source de la justesse de notre sens moral ; il est aussi Celui à qui nous devons dans l'au-delà rendre compte, sans fard, de nos fautes.

ROUSSEAU, UN PHILOSOPHE DE LA LIBERTÉ

C'est cette exigence de vérité qui permet de comprendre la rigueur et la portée des idées politiques de Rousseau, et, par exemple, sa théorie de l'aliénation. Un esclave n'est pas tant un esclave parce qu'il est tenu par la force en esclavage, mais parce qu'il finit par être convaincu de la justesse de sa condition. « Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude

comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement » (*Du contrat social* I, 2). En ce sens ils sont aliénés, étrangers à eux-mêmes, à la vérité de leur condition (*alienus* signifie « étranger »). Le *Contrat social* appelle à une réforme radicale du fondement des institutions, en s'appuyant sur des conventions qui mettent fin au mensonge d'État prétendant servir l'intérêt général quand il sert seulement l'intérêt des plus forts. Au gouvernement des hommes, il s'agit de substituer un gouvernement des lois : les hommes, en obéissant à la loi, expression de la volonté générale, n'obéissent à personne en particulier, et demeurent ainsi libres et égaux. Mais cette liberté n'est pas l'indépendance de l'homme solitaire dans l'état de nature, mais une liberté conquise et qui en appelle à une vigilance citoyenne de tous les instants. En ce sens, Rousseau défend l'idée chère aux Lumières : la liberté est définie par l'usage que chacun peut et doit faire de sa raison.

Citation

« Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. »
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, II.

George Berkeley est né en 1685 en Irlande. Après avoir voyagé en Angleterre, en France et en Amérique, il est nommé évêque en 1735. Si sa philosophie a surpris lors de sa publication, c'est parce qu'elle se présente comme un matérialisme radical. Comment peut-on affirmer que la matière n'existe pas ?

ANALYSE DE LA VISION

Comme son parcours et ses écrits le montrent, la préoccupation de Berkeley est avant tout religieuse. Berkeley manifeste une inquiétude face au progrès du matérialisme et de l'incrédulité. C'est pourquoi il s'attache à nier l'idée d'une substance matérielle qui existerait indépendamment de l'esprit. C'est une analyse de la vision qui inaugure sa réflexion. Il part ainsi d'un problème posé par un médecin, Molineux, qui s'interrogeait sur la capacité qu'aurait un aveugle né recouvrant la vue, de discerner visuellement le cube et la sphère qu'il sait déjà discerner par le toucher. À cette question il répond que cela ne serait possible que si notre perception nous livrait l'étendue géométrique abstraite. Ce qui n'est pas le cas. Un aveugle né qui recouvrirait la vue aurait d'abord l'impression que tous les objets touchent ses yeux. Cela signifie simplement qu'il n'existe pas d'espace objectif.

LE VOILE DES MOTS

D'où provient alors cette idée selon laquelle il y aurait des idées communes à la vue et au toucher ? Pourquoi considérons-nous spontanément qu'il y aurait une idée abstraite d'étendue, un espace objectif ? À cause du langage. Ce sont les mots qui produisent en nous cette illusion. Si, comme Locke, Berkeley part de

l'expérience et d'une analyse des sensations, il s'oppose à ce dernier à propos du langage et de la distinction entre qualités premières et qualités secondes. Pour Locke, les signes sont de deux sortes : les mots et les idées. Les mots sont alors les signes des idées, pas des choses, mais les idées sont les signes des choses. La connaissance porte sur les idées et ne peut prétendre avoir accès au secret des choses. Or, Berkeley voit dans cette affirmation les germes d'un athéisme et du scepticisme : cet écart entre les idées et les choses nous permettrait de douter de la possibilité de connaître et l'affirmation de qualités premières pourrait faire penser à l'existence d'une matière indépendante. Il faut se méfier de la confusion entre les signes et ce qu'ils signifient. Puisque l'aveugle né ne saurait distinguer, en recouvrant la vue, le cube de la sphère qu'il sait distinguer au toucher, cela signifie que le lien que nous opérons entre ce que nous saisissons par la vue et ce que nous saisissons par le toucher vient du langage.

Citation

« C'est une chose que de lier toujours le même mot à la même définition ; c'en est une autre que de lui faire toujours représenter la même idée : la première est nécessaire, la seconde est inutile et impraticable. » *Traité sur les principes de la connaissance humaine.*

C'est le mot « cube » qui met en rapports ces deux sensations et qui nous fait penser que l'objet existe indépendamment de l'expérience. Les mots nous font croire aux idées abstraites, à l'existence des choses en dehors de la sensation.

L'IMMATÉRIALISME : « ÊTRE, C'EST ÊTRE PERÇU »

Affirmer l'existence des objets indépendamment de notre esprit, affirmer l'existence de l'étendue, est le résultat d'une abstraction de l'esprit. Or, toute abstraction, comme nous venons de le voir est une construction et ne renvoie en rien à une réalité. D'ailleurs, toute abstraction est illégitime. Nous avons des perceptions diverses qui sont des sensations et tout objet que nous percevons n'est qu'une collection de sensations. C'est en tant que nous percevons sa couleur, sa forme, son odeur... que nous pouvons dire qu'un objet existe. Un objet n'existe donc qu'en tant qu'il est perçu. Rien ne justifie vraiment que nous procédions à une abstraction pour dire que cet objet existe en lui-même, indépendamment de nos perceptions. Si on présente donc la philosophie de Berkeley comme un immatérialisme, c'est simplement parce qu'il nous montre en quoi l'affirmation selon laquelle la matière existerait en elle-même est une illusion. L'idée de matière est une pure abstraction. D'ailleurs, nous ne pouvons même pas en parler de façon sensée. Croire en l'existence d'une substance matérielle, tomber dans le matérialisme, c'est penser l'existence d'une puissance matérielle à la fois indépendante de notre esprit et inconnaissable et qui prendrait la place de Dieu. Voilà pourquoi le matérialisme est à rejeter conduisant à la fois à l'athéisme et au scepticisme.

DIEU GARANT DE L'EXISTENCE DU MONDE

Il ne s'agit pas alors de réduire le monde en niant son existence, mais de cesser de croire en l'illusion du langage. N'est véritablement que ce qui est perçu, ce qui suppose d'ailleurs des esprits qui perçoivent : « Être, c'est être perçu ou percevoir ». Faut-il alors en conclure que la table et la chaise que nous voyons n'existent pas ? Berkeley est loin de croire que le monde n'est qu'une collection de fantômes : « Le cheval est à l'écurie, les livres sont dans la bibliothèque comme avant. » Les idées attestent d'une réalité extérieure, mais cette réalité extérieure n'est pas matérielle. Ces choses existent en tant que nous les percevons. Berkeley revendique un appel au bon sens et c'est ce même bon sens qui le conduit à affirmer qu'il n'y a aucune réalité substantielle qui existe dans le monde. Mais alors, si « être, c'est être perçu » que devient le monde quand nous ne le percevons pas ? Qu'est-ce qui peut garantir la continuité du monde quand je ferme les yeux et que je les ouvre à nouveau ? Dieu. Ce n'est pas l'existence d'un substrat matériel qui assure la continuité du monde, mais Dieu. Il n'y a pas de matière, il n'y a que des choses perçues et des esprits qui perçoivent, mais la cohérence de nos perceptions nous assure de l'existence de Dieu.

CONCLUSION

Si l'immatérialisme de Berkeley peut surprendre, c'est parce que nous croyons, à tort, qu'il consiste à affirmer que le monde n'existe pas. Or, les choses que nous voyons, que nous touchons existent bien. C'est la matière comme substrat qui n'existe pas et qui n'est que le produit d'une illusion portant atteinte à la toute-puissance divine.

Né en 1711 à Édimbourg, David Hume étudie la physique de Newton, puis il accomplit des missions diplomatiques en France. Il rencontre Rousseau avec qui il se brouille, fréquente les salons littéraires, puis il rentre en Écosse. À sa mort (en 1776), admiré comme un honnête homme, il devient le père du scepticisme.

L'EMPIRISME

Influencé par son étude de Newton, Hume est animé par la volonté d'introduire la méthode expérimentale dans les sciences morales. Son but est ainsi de construire une science de l'homme en déterminant les principes qui règlent les opérations de notre pensée. Pour cela, il est d'abord nécessaire de se défaire de ses préjugés et de ses certitudes.

La philosophie utilise communément des termes tels que substance, âme, monde, moi, cause, effet... Il s'agirait de commencer par se demander à quoi correspondent ces termes dans la réalité. La démarche est simple : d'où nous viennent ces idées dont nous faisons constamment usage ? Comme Locke, Hume est empiriste. Nos connaissances nous viennent de l'expérience. Reprenant l'exemple de l'aveugle, il part de ce constat simple : un aveugle de naissance ne saurait avoir aucune idée des couleurs.

Ainsi, nous avons des impressions qui se transforment en traces mentales, ce que Hume nomme « idée ». Se demander à quoi correspondent les termes de substance et d'âme, c'est donc se demander à quelles impressions ils correspondent dans la réalité, à quelle expérience ils renvoient. Comme l'annonce le titre de son ouvrage *Enquêtes sur l'entendement humain*, c'est à une enquête qu'il s'agit de se livrer. Il s'agit donc de revenir aux impressions premières.

L'IMAGINATION

Mais l'empirisme de Hume n'est pas celui de Locke. En effet, si l'aveugle de naissance ne saurait avoir une idée des couleurs, l'homme à qui on présenterait un dégradé de couleurs selon les nuances saurait saisir si une nuance est absente quand bien même il ne l'aurait jamais vue.

Nous avons bien des impressions et des idées, mais notre esprit est capable de percevoir un vide grâce à l'activité de l'imagination. Si nous avons des impressions, nos idées viennent essentiellement de notre mémoire et de notre imagination. Elles sont le souvenir d'impressions ou les images que nous nous formons.

C'est parce que j'ai eu plusieurs fois l'impression du jaune que je forge en mon esprit l'idée de jaune et c'est par l'exercice de l'imagination que nous formons l'image d'un objet existant ou possible.

Citation

« Tous les matériaux de la pensée tirent leur origine de notre sensibilité interne ou externe. » *Enquêtes sur l'entendement humain*.

Il ne s'agit pas de penser que nos impressions sont externes et nos idées internes, les idées diffèrent des impressions en degré, mais les impressions sont simplement plus vives, plus présentes.

L'imagination va donc permettre de construire ce que nous ne voyons pas. Nous pouvons ainsi forger l'idée d'une licorne comme nous pouvons forger l'idée de la couleur manquante dans le spectre qui nous est présenté. Mais alors, à quelles conditions pouvons-nous dire que nos idées correspondent à la réalité ?

LA CROYANCE ET L'HABITUDE

C'est ici qu'il est nécessaire de revenir aux impressions premières. Tous les matins nous voyons le soleil se lever. Nous affirmons ainsi que le phénomène A (c'est le matin) va impliquer nécessairement le phénomène B (le soleil se lève). À partir de cette habitude que nous avons de voir le soleil se lever chaque matin, nous affirmons que tous les matins le soleil se lève. Nous posons donc un rapport de nécessité entre les deux phénomènes. Or que voyons-nous réellement, quelles sont nos impressions ?

Nous voyons deux phénomènes, A puis B, mais nous ne voyons en rien le lien nécessaire qui relie ces deux phénomènes. Par habitude nous disons que tous les matins le soleil se lève, mais il n'y a aucune contradiction à ce qu'il ne se lève pas un jour. Nos impressions nous offrent des phénomènes, elles ne nous offrent en rien le lien entre les phénomènes. Nous voyons bien qu'il y a un rapport entre le matin et le lever du soleil, mais nous ne voyons pas le pourquoi même si nous l'affirmons.

Entraînée par le poids de l'habitude, notre imagination passe du phénomène A au phénomène B, comme elle nous permet de combler le vide dans le spectre des couleurs. Ainsi, dire que tous les matins le soleil se lève est une croyance née de l'habitude. Revenir aux impressions, à ce qu'il y a de plus immédiat en chassant nos préjugés nous conduit donc à saisir que nos affirmations sont avant tout des croyances qui ne sont pas nécessairement fondées en raison. Hume montre ainsi par exemple que la causalité (A implique nécessairement B) est une construction de l'esprit mais qu'elle n'existe pas dans les choses. La causalité résulte de l'habitude née de l'expérience.

LA CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

S'il s'agit donc de chasser nos préjugés, nous devons reconnaître que de nombreuses idées sont des constructions de notre imagination mais ne correspondent à rien dans la réalité, n'ont aucune impression correspondante. Or, tel est bien le critère puisque l'expérience est première. Nous nous demandions d'où venaient les idées d'âme, de monde, de cause, de substance... les analyses de Hume permettent ici de répondre : ce sont des constructions de l'imagination qui ne trouvent leur fondement ni dans l'expérience, ni en raison. Ainsi, l'idée de moi, d'identité personnelle est une fiction de l'imagination puisque quand je me retourne en moi-même,

Citation

« C'est seulement par la coutume que nous sommes déterminés à supposer le futur en conformité avec le passé. »
Abrégé du Traité de la nature humaine.

je ne saisis qu'une collection d'impressions mais jamais une unité. Nous n'avons jamais l'expérience d'un sujet permanent, le moi dont nous parlons n'est pas une impression. Hume nous conduit donc à nous méfier du langage qui produit des fictions métaphysiques. En montrant que c'est l'habitude qui nous conduit à affirmer l'existence de rapports nécessaires, Hume nous donne finalement une explication psychologique d'une idée. Sans que celui-ci suive ces analyses, elles seront ce qui réveillera Kant de son « sommeil dogmatique ».

LE SCEPTICISME

En montrant que notre connaissance repose sur une croyance, Hume nous conduit alors au scepticisme. En effet, l'affirmer c'est commencer déjà par reconnaître les limites de l'intelligence humaine. Mais nous devons distinguer ici deux types de connaissances : les relations d'idées et les relations de faits.

Dire que 4 fois 5 est égal à 2 fois 10 est une relation d'idées. Il s'agit d'une opération de la pensée qui est une relation entre des nombres et qui ne dépend de rien de ce qui se rencontre dans l'univers. Nous avons affaire ici à une vérité formelle. Ici, nous pouvons parler de nécessité mais cette dernière ne correspond à rien de réel. Dire que tous les matins le soleil se lève est, comme nous l'avons vu, une relation de faits et dans ce cas, la nécessité est bien une construction de l'imagination qui ajoute un contenu aux impressions.

C'est alors que nous pouvons parler de scepticisme philosophique. En voulant fonder une science expérimentale de l'esprit humain, Hume introduit le doute dans la certitude de nos connaissances.

Toutefois, si Hume est ainsi conduit, en tant que philosophe, à douter, il prend bien soin de distinguer la théorie de la pratique. Dans nos actions quotidiennes, il serait absurde de douter. Nous pouvons pratiquer, en philosophes, une critique de la connaissance, mais en tant qu'homme du quotidien, nous avons besoin de nos croyances et pour agir, nous devons y rester attachés.

LES PASSIONS ET LA MORALE ET LA POLITIQUE

L'examen de la connaissance nous a montré comment la nature humaine, par le biais de l'imagination dépasse le donné. Dans l'analyse des passions, il s'agit de se demander comment il est possible d'inventer cette extension à partir de la partialité de la nature humaine.

En effet, la source du jugement moral se trouve dans nos sentiments. Là encore, Hume part de la particularité du senti. Comment est-il alors possible d'étendre un sentiment particulier ?

En s'élargissant, les passions perdent de leur intensité : je suis plus affecté par la souffrance de mon voisin que par celle d'une personne éloignée. C'est pourquoi il est

Citation

« L'union des forces accroît notre pouvoir ; la division des tâches accroît notre capacité ; l'aide mutuelle fait que nous sommes moins exposés au sort et aux accidents. C'est ce supplément de force, de capacité et de sécurité qui fait l'avantage de la société. » *Traité de la nature humaine.*

nécessaire qu'il y ait des instances au sein du pouvoir social, un système de sanctions et de récompenses. Ce dernier permet de donner une vivacité supplémentaire aux passions.

Mais la morale réelle n'est pas universaliste, elle est comparatiste. L'empirisme de Hume débouchera donc sur une forme de pragmatisme éthique et politique. Un système politique n'est alors pas une affaire de raison, il définit avant tout un type de comportement qui puise là encore ses racines dans la force de l'habitude.

LA RELIGION

Le problème de la religion se présente sous un double aspect, il renvoie d'une part à la question du fondement et, d'autre part, à celle des sources psychologiques. Là encore, nous retrouvons la démarche que Hume a pu avoir dans l'analyse de la question de la connaissance. Il s'agit de deux questions distinctes. En effet, lorsqu'il fait appel à Dieu, le philosophe invoque généralement l'harmonie de l'univers, l'ordre de la nature.

Au contraire, le commun des mortels ne se tourne vers Dieu que parce qu'il trouve que l'univers manque d'ordre, qu'il est imprévisible. Hume montre ainsi que la religion trouve communément sa source dans la crainte et dans l'espérance.

Telles sont les sources psychologiques. Mais affirmer cela, est-ce nécessairement nier l'existence de Dieu comme fondement de l'univers ?

Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume aborde cette question, étudiant les divers arguments traditionnels. Mais là encore, la raison humaine a ses limites. Le spectacle de l'univers nous parle d'un Dieu intelligent, mais nous ne pouvons en rendre compte rationnellement. Ceci ne consiste pas à revendiquer un athéisme, bien au contraire, la raison humaine doit rester sage et ne pas inférer que ce qu'elle ne peut pas expliquer n'existe pas, même si elle ne peut démontrer aucune existence. Il ne s'agit pas de nier l'existence de Dieu mais de montrer que la méthode scientifique ne peut pas s'étendre au domaine théologique.

CONCLUSION

Kant verra en Hume celui qui l'a « réveillé de son sommeil dogmatique », et Husserl le présentera comme celui dont l'intuition sera la plus juste dans son effort de revenir aux choses mêmes.

Si Hume nous montre ainsi en quoi la recherche du secret des choses est illusoire, il nous montre également en quoi l'étude de l'homme est riche et féconde. Mais le scepticisme ne doit pas nous faire sombrer dans le désespoir car celui qui prétend vivre et philosopher sera toujours divisé. L'originalité de la pensée de Hume consiste alors aussi à nous montrer que la philosophie n'est pas toute la vie.

Citation

« Si loin que quelqu'un puisse pousser ses principes spéculatifs de scepticisme, il doit nécessairement, j'en conviens, agir, vivre et converser comme les autres hommes ; et, de cette conduite, il n'est pas obligé de donner d'autre raison que l'absolue nécessité où il se trouve de faire ainsi. » *Dialogues sur la religion naturelle.*

Emmanuel Kant (1724-1804) est né et mort à Königsberg. Ce professeur d'université à la vie très rigide n'aurait changé que deux fois le trajet de sa promenade, pour saluer la parution du *Contrat social* de Rousseau et la victoire de Valmy. Kant peut être considéré comme le plus représentatif des philosophes des Lumières.

LA CRITIQUE

Les trois œuvres majeures de Kant commencent par le même terme de critique et c'est sans doute ce qui caractérise le mieux sa démarche. Kant part ainsi du constat selon lequel l'histoire de la philosophie est le lieu de polémiques et d'oppositions sur des questions aussi fondamentales que l'existence de Dieu, l'origine du monde, l'immortalité de l'âme ou la liberté humaine. Instaurer la paix dans ses débats exige de faire appel à un tiers, à un tribunal qui énoncera ce qu'on a le droit de dire ce sur quoi il est légitime de se prononcer. Ce tribunal sera celui de la raison.

Il s'agit donc de cesser de tomber dans la crédulité et faire preuve d'un esprit critique. La critique n'est pas alors synonyme d'opposition, mais signifie cette attitude qui consiste à ne plus croire de manière aveugle. Kant va donc s'interroger sur notre usage de la raison et sur les limites de son pouvoir.

QU'EST-CE QUE L'HOMME ?

Professeur de géographie, il va donc tout d'abord tracer les limites de la raison, limites à l'intérieur desquelles elle peut se prononcer de manière légitime lorsqu'elle cherche à connaître. Telle sera la question qui guidera *Critique de la raison pure* : que puis-je savoir ? Déterminer le champ du savoir, c'est ainsi s'interroger sur l'usage théorique de la raison. Mais être homme, c'est également agir. Il s'agit donc ensuite de s'interroger sur l'usage pratique de notre raison. Telle sera la question qui guidera *Critique de la raison pratique* : que dois-je faire ? Mais ce n'est pas tout de savoir ce que je peux connaître et de déterminer quel est mon devoir ; une fois défini l'usage légitime de ma raison d'un point de vue théorique et d'un point de vue pratique, que m'est-il permis d'espérer ? Telle est la question qui sera l'objet de *La Critique de la faculté de juger*. Ces trois questions se résument alors à une seule : qu'est-ce que l'homme ?

Citation

« Le domaine de la philosophie se ramène aux questions suivantes.

- 1) Que puis-je savoir ?
- 2) Que dois-je faire ?
- 3) Que m'est-il permis d'espérer ?
- 4) Qu'est-ce que l'homme ?

À la première question, répond la métaphysique, à la seconde, la morale, à la troisième, la religion, à la quatrième, l'anthropologie. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. » *Logique*.

QUE PUIS-JE SAVOIR ?

Pour répondre à la question : « Que puis-je savoir ? », Kant va opérer une analyse de notre faculté de connaître, en ses différents éléments. Connaître un objet c'est d'abord le saisir comme « cet objet » c'est-à-dire le saisir dans l'espace et dans le temps. Or, l'espace et le temps n'ont pas une réalité objective, extérieure à nous. Par exemple, lorsque nous entendons une mélodie, celle-ci est constituée d'un ensemble de notes que nous lions en un tout. C'est notre esprit qui opère cette liaison. En d'autres termes, l'espace et le temps sont des structures de notre esprit, ce sont ce que Kant nomme des « formes *a priori* de la sensibilité ». Tout ce que nous saisissons prend forme et est mis en forme grâce à l'espace et au temps. Il n'y a donc d'expérience possible que de ce qui peut être saisi dans l'espace et dans le temps. Ce que Kant nomme les phénomènes. Ces phénomènes ne sont pas les choses en elles-mêmes, ce sont les choses telles que nous en faisons l'expérience. Dès lors, il n'y aura pas de connaissance possible des choses en soi, pas plus qu'il n'y aura de connaissance possible de ce qui est en dehors du champ de l'expérience possible c'est-à-dire en dehors de l'espace et du temps. Par exemple, Dieu, en tant qu'être éternel et infini est inconnaissable.

LES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI

Définir les limites de notre pouvoir de connaître va consister alors à montrer en quoi contre Hume, la connaissance n'est pas simplement une croyance. Hume nous montrait que le rapport de causalité entre un phénomène A et un phénomène B était un produit de l'imagination naissant de l'habitude, qu'il relevait d'une croyance, ce qui semait un doute sur le fondement de la science. Kant montre que certains jugements ne relèvent pas d'une croyance mais de principes *a priori*, ce qui va permettre de sortir du scepticisme. Lorsque je dis : « Si je chauffe l'eau, celle-ci va bouillir », j'énonce un jugement, et, comme l'avait vu Hume, ce lien nécessaire ne se déduit pas de l'expérience. J'ajoute quelque chose à l'expérience, il s'agit d'un jugement synthétique par opposition au jugement analytique dans lequel je n'ajoute rien mais que je décompose. Or, cette possibilité d'ajouter quelque chose au donné nous vient de la présence en notre esprit de concepts *a priori*, ce que Kant nomme des « catégories ». Là encore, c'est une structure de notre esprit qui nous conduit à saisir le donné. Si on parle ainsi de révolution copernicienne à propos de Kant, c'est parce que ce n'est plus le sujet qui est soumis au donné mais le donné qui est ordonné par le sujet. Notre faculté de connaître est législatrice.

Citations

« Que toute connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute [...] Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience. » *Critique de la raison pure, Introduction à la seconde édition.*

« Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles. » *Critique de la raison pure.*

LA MÉTAPHYSIQUE COMME SCIENCE EST-ELLE POSSIBLE ?

Nous avons déjà ici des éléments de réponse : s'il n'y a de connaissance possible que de ce qui est dans l'espace et dans le temps, alors la métaphysique ne peut être l'objet d'une connaissance, elle relève donc de la croyance. D'où cette formule de Kant : « J'ai fait sa place au savoir, j'ai fait sa place à la croyance. » Dieu, l'âme, l'origine du monde et la liberté sont l'objet d'une croyance et non d'un savoir. Lorsqu'elle est théorique, la raison ne peut formuler aucun jugement sur Dieu, l'âme, l'origine du monde, qui prétende apporter une connaissance à leur sujet. Lorsqu'elle confond le champ du savoir avec le champ de la croyance, elle tombe dans l'illusion. Néanmoins, la raison est toujours poussée par un penchant de sa nature à sortir des limites de l'expérience pour s'aventurer vers l'absolu. La raison n'est pas seulement théorique, elle est aussi pratique.

QUE DOIS-JE FAIRE ?

Au sein d'une nature que je connais comme ensemble de phénomènes, comment dois-je agir ? L'être humain, en tant qu'il n'est pas simplement mu par le seul mécanisme de l'instinct, peut agir selon sa raison. Qu'est-ce alors qu'agir selon sa raison ? C'est ne pas agir en fonction de son désir ou de son intérêt propre. C'est pourquoi Kant distingue l'impératif catégorique de l'impératif hypothétique. Agir selon son désir, c'est toujours rechercher un but. Dès lors, l'action prend la forme suivante : « Si je veux X, alors je fais Y. » Mon action est conditionnée par le but à atteindre, il s'agit d'un impératif hypothétique. L'acte moral ne saurait tirer sa valeur de son but mais de son principe. Il prend la forme de l'impératif catégorique, impératif qui n'est soumis à aucune condition. Je n'agis pas alors pour obtenir ce que je souhaite, le bonheur, la richesse, le plaisir... j'agis comme tout le monde devrait agir à ma place en tant qu'il est un être de raison. L'impératif catégorique détermine alors la volonté, quelles que soient les conditions de réalisation de l'action. L'acte moral est un acte dont on exige qu'il soit inconditionné et désintéressé. Il faut alors distinguer l'action conforme au devoir (un commerçant peut être honnête par intérêt) et l'action accomplie par devoir, sans considération de l'intérêt qu'on espère. L'action morale procède donc d'une loi morale qui s'exprime sous la forme d'un devoir : « Tu dois. » D'où cette formule de Kant : « Agis de manière à ce que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle de la nature. »

LA LIBERTÉ

On ne peut démontrer l'existence de la liberté humaine puisque l'idée d'une causalité première est hors du champ de l'expérience possible. Néanmoins, d'un point de vue théorique, la liberté est possible. Mais qu'en est-il d'un point de vue pratique ? L'obligation morale n'aurait aucun sens si ma conduite était entièrement déterminée par mes tendances ou mes influences. Être moralement obligé, c'est à tout moment avoir le pouvoir d'accepter ou de refuser la loi morale. « Tu dois, donc tu peux. » La liberté ne peut jamais être connue, mais elle est un fait de la raison ; et inversement, en obéissant à la loi morale, à la loi de sa raison, on ne fait qu'obéir à sa propre loi. Tel est le sens de la notion d'autonomie.

LE RÈGNE DES FINS : « QUE M'EST-IL POSSIBLE D'ESPÉRER ? »

Comment réconcilier la nature connaissable déterminée par des lois et la liberté ? La nature n'est pas seulement soumise mécaniquement à des lois ; dans les organismes vivants, nous pouvons saisir une finalité. Ce principe n'est pas démontrable, mais tout se passe comme si le poisson était conçu pour nager. L'art est également un domaine dans lequel les œuvres semblent obéir à une finalité. C'est pourquoi la première partie de la *Critique de la faculté de juger* est consacrée au jugement esthétique. Tout se passe aussi comme si les œuvres étaient faites pour nous plaire. La finalité, dans la nature et l'art, ne peut être démontrée mais elle peut être postulée. Il est alors possible de penser que dans la nature, nous pouvons accomplir nos propres fins, à savoir celles d'êtres dotés de raison. Il est possible de l'espérer en vivant selon notre raison. Elle va alors être ce qui nous permet de penser l'histoire.

L'HISTOIRE

Sans le postulat d'une finalité, l'histoire nous apparaît tel un chaos. Certes, son spectacle nous montre que l'homme est insociable cherchant bien souvent à satisfaire avant tout ses désirs propres. Néanmoins, cette insociabilité va être saisie comme le moyen du progrès en général. Par le conflit, l'humanité progresse, car si chacun cherche son intérêt, chacun cherche aussi à vivre en société. L'insociabilité va donc devenir le moteur du développement. Une forme de pessimisme anthropologique n'est pas contradictoire avec un optimisme moral. Par une ruse, la nature contraint l'homme au développement de ses facultés. Petit à petit, par ses efforts, l'homme s'humanise et tend à faire triompher l'ordre de la raison. C'est dans cette perspective, par exemple, que les conflits entre les États les pousseront à chercher une constitution régulière, moyen de la paix. Tout se passe ainsi comme si la nature mettait en œuvre pour réaliser le but final de l'espèce, un ensemble de moyens.

Citation

« Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable (faute) puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude!* [Ose penser] Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières. » *Qu'est-ce que les Lumières ?*

CONCLUSION

Si l'analyse de notre faculté de connaître nous montre que la métaphysique ne peut être une science, que l'absolu est inconnaissable, une critique de la raison nous montre également que notre désir d'absolu nous renvoie à notre liberté. Dans son désir d'absolu, l'homme redécouvre l'exigence de se servir de sa raison et de s'accomplir comme être libre. Kant prend alors toute sa place comme philosophe des Lumières qu'il définit comme ce mouvement travaillant à l'éveil de la raison par la raison.

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ de Rousseau

- Le progrès est-il un mythe ?
- Y a-t-il des normes naturelles ?
- Aller contre la nature, est-ce aller contre le bien ?
- Tout ce qui est naturel est-il normal ?
- Peut-on qualifier un comportement humain de naturel ?
- La nature humaine conduit-elle chaque individu à la paix ou à la guerre ?
- Peut-on être trop bien éduqué ?
- La culture est-elle nécessairement un facteur de progrès ?
- L'idée d'égalité nous vient-elle de la nature ou de la culture ?
- À quelle condition la loi est-elle condition de la liberté ?
- Quelle valeur donne-t-on à la pitié ?

■ de Berkeley

- Le réel se réduit-il à ce que l'on perçoit ?
- Comment savons-nous que ce que nous percevons est réel ?
- La perception ne nous découvre-t-elle qu'un monde illusoire ?
- Peut-on dire que la perception est une connaissance ?

■ de Hume

- La vérité est-elle une croyance reconnue de tous ?
- Est-ce la conscience qui fait l'identité personnelle ?

- Le soleil se lèvera-t-il demain ?
- De quoi pouvons-nous être certains ?
- N'y a-t-il de connaissance que scientifique ?
- Qui peut connaître son moi ?
- Que sait-on de soi ?
- Sur quoi mettons-nous les mots ?
- La morale est-elle plus sentie que jugée ?

■ de Kant

- La foi dispense-t-elle de savoir ?
- La métaphysique est-elle inutile ?
- Qu'est-ce qu'une expérience ?
- À quoi reconnaît-on qu'une expérience est scientifique ?
- Peut-on connaître des vérités qui ne soient pas vérifiables ?
- La morale existe-t-elle ?
- La morale s'apprend-elle ?
- Peut-on être autonome et faire le mal ?
- Peut-on faire le mal de façon désintéressée ?
- Peut-on être trop sensible ?
- L'éducation est-elle une dénaturation ?
- La civilisation nous empêche-t-elle d'être heureux ?
- Le bonheur est-il le but de l'existence ?
- Y a-t-il une morale universelle ?
- À quoi reconnaît-on que l'on a accompli un acte moral ?
- Dans quelle mesure l'insociabilité peut-elle être considérée comme une condition favorable au progrès de l'humanité ?
- La foi dispense-t-elle de savoir ?
- La métaphysique est-elle inutile ?

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET LA SOCIÉTÉ AU XIX^E SIÈCLE

La Révolution française fut un événement considérable, de portée universelle aux yeux des contemporains. Tel était, par exemple, le jugement de Kant, même s'il en a condamné les excès, et celui de Hegel.

La Raison a toujours guidé l'histoire universelle, selon Hegel : la Révolution et l'esprit qui l'animait ne sont jamais que la Raison en acte de l'Histoire. La philosophie de Hegel est l'expression de cette Raison devenue consciente d'elle-même. Autrement dit Hegel, et avec lui Marx, sont bien des continuateurs de la philosophie des Lumières, mais alors que la Nature restait le modèle, la norme de la réflexion des philosophes du XVIII^e siècle, l'Histoire, son dynamisme, son progrès, deviennent l'objet privilégié de la spéculation et de nouveaux espoirs.

Si certains penseurs voient dans la Révolution le début d'une ère de désordre, aggravée par les débuts de l'ère industrielle et la misère nouvelle des villes, et sont quelque peu nostalgiques d'un ordre ancien (Auguste Comte fait partie de ceux-là), beaucoup d'autres penseurs, tout en condamnant l'idéologie révolutionnaire qui repose à leurs yeux sur le mythe d'un peuple susceptible d'être à fois raisonnable et violent, sont progressistes. Tels sont les penseurs libéraux qui, dans la continuation de Kant, par exemple, pensent que les contradictions de la société seront dépassées par le progrès nécessaire des institutions.

Cependant, ce sont bien les aspirations révolutionnaires qui animent les penseurs les plus radicaux, par exemple, dans des visions utopiques, soit inoffensives parce que trop délirantes, soit dangereuses pour l'ordre établi parce que militantes - tel est le cas de la pensée anarchiste, qui inspirera plus d'un partisan de la Commune.

Mais l'aspiration révolutionnaire qui se révèle la plus menaçante pour l'ordre bourgeois triomphant, et dont l'influence a été considérable au XX^e siècle, est celle qui inspire la pensée de Marx et Engels. Celle-ci prétend reposer sur une vision scientifique, et non pas utopique, de la société et de l'histoire, sur une vision générale et matérialiste du mouvement de l'histoire (qui doit beaucoup à Hegel, mais aussi à Darwin, lequel a introduit une dimension historique dans la nature elle-même), et sur une analyse économique des contradictions du capitalisme.

Né à Stuttgart en 1770, Friedrich Hegel enseigne la philosophie à partir de 1816 et acquiert un grand prestige. Il meurt du choléra en 1831. Sa philosophie du système, abstraite et difficilement accessible, a pour tâche de comprendre la totalité par-delà ses tensions, ses oppositions et ses contradictions.

LE BESOIN DE PHILOSOPHIE

La philosophie est un besoin qui naît de la séparation, du déchirement que connaît l'humanité et par conséquent l'homme. En effet, il n'y a des choses à dire et à penser et à raconter que là où il y a des malheurs, des tensions, des oppositions. Là où règne le bonheur, il n'y a pas d'histoire. Les contes de fées et les histoires d'amour nous le montrent, une fois les difficultés surmontées, l'histoire se termine : « ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants... »

La philosophie va donc avoir pour tâche de réconcilier les tensions, de retrouver l'unité là où il y a séparation. Et la scission est partout présente : la religion judéo-chrétienne a opposé le monde et Dieu, la raison moderne a opposé l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la raison et la sensibilité, la foi et l'entendement. Kant, par exemple, distingue la raison théorique et la raison pratique, ce que je peux connaître grâce à mon entendement et ce que je crois, la nature comme ensemble de phénomènes et la nature dans laquelle je peux réaliser mes fins, le concept et l'idée, ce que je suis et ce que je dois être. Comment sortir de cette tension ? Grâce à la philosophie qui est exigence d'unité. Philosopher, c'est rechercher l'unité, c'est parvenir à penser un tout. Le philosophe va donc s'attacher non pas à juger le monde, mais à le comprendre, à comprendre ces tensions et à en rendre raison. C'est pourquoi la philosophie n'arrive qu'après coup, une fois les choses accomplies pour les comprendre.

TOUT CE QUI EST RATIONNEL EST RÉEL, ET TOUT CE QUI EST RÉEL EST RATIONNEL

Si la compréhension du monde est possible, c'est qu'il est compréhensible. Le philosophe ne peut comprendre le monde que parce qu'il est rationnel, sinon nous ne pourrions rien en dire. La raison est donc présente dans le monde, elle n'est pas ce qui le juge de l'extérieur ou le condamne. Philosopher va ainsi consister à reconnaître la marque de la raison dans ce qui est. Il ne faut pas distinguer les apparences qui seraient désordre d'une réalité qui serait rationnelle, ce qui reviendrait à conserver une tension entre les apparences et la réalité, entre la raison et le sensible. Tout ce qui est porte la marque, l'empreinte de la raison. Il y a une rationalité du réel. Une des grandes pensées de référence pour Hegel a été Montesquieu avec *L'Esprit des lois*.

Les lois sont ce qu'on est amené à respecter, elles sont le produit des conditions géographiques, culturelles... Montesquieu suggère un déterminisme sociologique, géographique de la réalité sociale. Ceci écarte alors la possibilité d'une analyse historique et

évolutive. Il n'y a pas de philosophie de l'histoire chez Montesquieu, il y a un sociologisme des lois. Toutes les lois doivent être rationnellement coordonnées. Mais les lois ont une unité qui est l'esprit des lois, elles forment une unité dont on peut analyser l'esprit. Cette unité est la manifestation, pour Hegel, de « l'esprit d'un peuple ».

LA RAISON DANS L'HISTOIRE

Or, le monde change, il est avant tout histoire. Comprendre le monde, c'est donc le saisir dans sa dimension historique et saisir dans cette dimension historique la manifestation de la raison. L'esprit n'est donc pas simplement à saisir à un moment donné, comme Montesquieu le fait en analysant les lois, il est ce qui se développe au cours de l'histoire et ceci de manière rationnelle. L'histoire est histoire de l'Esprit. Ceci signifie alors que l'histoire est progrès. Nous ne voyons généralement dans l'histoire que des guerres, des luttes et des tensions, mais ceci consiste à en rester aux apparences. Comprendre l'histoire, c'est saisir que ces luttes participent du progrès de l'histoire.

Hegel admirait Napoléon entrant sur son cheval dans la ville de Iéna. Or, si Napoléon est l'auteur de violences et des destructions, il est celui qui a imposé le code civil dans tous les pays qu'il a pu conquérir, et le code civil est une manière rationnelle de régler les rapports entre les individus. Là où en restant aux apparences, nous sommes tentés de condamner, nous sommes dans l'attitude de celui qui ne comprend pas l'histoire. Mais ceci ne signifie pas qu'il y ait les apparences trompeuses et une réalité rationnelle, ce qui conduirait à rester au cœur d'une tension. Tout ce que nous saisissons dans l'histoire est rationnel. En fait, la raison se sert des passions des hommes pour avancer. C'est ce que Hegel nomme « la ruse de la raison ». Dès lors, chaque moment dans le monde est nécessaire et participe de son progrès. L'histoire n'est alors pas bonne ou mauvaise. Elle est amonale.

L'HISTOIRE DE LA CONSCIENCE

Il s'agit de saisir le monde comme une totalité. Mais puisque la philosophie a pour tâche de décrire le développement de l'esprit, son devenir, il convient de partir de la forme la plus simple de la connaissance, ce que notre tradition désigne comme la conscience puisque l'étymologie du terme signifie « accompagné de savoir ». Or, la conscience est d'abord la présence de ce qui est là, ici et maintenant. Le premier moment de la conscience est la sensation. Assis sur une chaise, je vois et je sens la chaleur du soleil, c'est l'immédiat, et dans cette immédiateté une certitude est donnée. Puis je me rends compte que c'est le soleil qui me chauffe. Au-delà de la certitude, je détermine un objet de la certitude. On passe de la sensation à la perception. Non seulement, je perçois que quelque chose me chauffe, mais il me chauffe « parce que... ». On passe de la perception

Citation

« Le devoir suprême, l'essence de l'Esprit, est de se connaître soi-même et de se réaliser. C'est ce qu'il accomplit dans l'histoire : il se produit sous certaines formes déterminées, et ces formes sont les peuples historiques. Chacun de ces peuples exprime une étape, désigne une époque de l'histoire universelle. »
La Raison dans l'histoire.

au travail de l'entendement. Nous dépassons la perception pour nous élever à la connaissance. De moment en moment, la conscience va se développer, pour devenir conscience de soi puis raison. C'est d'abord ce devenir que Hegel va nous décrire dans *La Phénoménologie de l'esprit* qui est cette aventure de l'esprit qui de sensation devient un savoir qui se saisit lui-même, et cette histoire est celle de la culture. La conscience n'est plus alors à comprendre comme le sujet individuel. Parler de cette histoire de la conscience, c'est évoquer ce « nous » qui se développe au cours de l'histoire.

LA DIALECTIQUE : LE TRAVAIL DU NÉGATIF

Comment cette histoire avance-t-elle ? Par ce que Hegel nomme le travail du négatif, ou encore le mouvement dialectique. Dans la préface de *La Phénoménologie de l'esprit*, Hegel illustre le mouvement dialectique à travers une image simple : celle du bourgeon qui devient fruit. Au premier moment, le bourgeon est là (la thèse), il va devenir fleur. La fleur suppose la suppression du bourgeon, son dépassement, sa négation (l'antithèse).

Mais la négation ne signifie pas ici simple opposition. Il ne pourrait y avoir de fleur sans bourgeon. Le bourgeon est une condition de la fleur. Puis la fleur devient fruit, elle est le résultat, la synthèse qui suppose à son tour le bourgeon, sa négation (la fleur), et le dépassement de ce deuxième moment. La négation est donc à comprendre comme une conservation et un dépassement. La contradiction n'est plus alors à saisir comme ce qu'il faut éviter, elle est le moteur de la pensée et de l'histoire. L'Esprit se développe dans le monde par ce mouvement dialectique, mouvement de négation.

LA DIALECTIQUE DU MAÎTRE ET DU SERVITEUR

De là, le célèbre passage de la dialectique du maître et du serviteur qui correspond à un moment de développement de la conscience : lorsque la conscience se découvre conscience de soi, elle découvre également l'autre. Elle se découvre en même temps par différence. Il y a moi et il y a toi. Mais elle n'est sûre d'elle-même que si l'autre la reconnaît comme telle. La conscience devient désir de reconnaissance.

Mais l'autre conscience est animée par ce même désir. La rencontre devient alors une lutte, lutte pour s'imposer, lutte pour la reconnaissance. Dans cette lutte, va d'abord dominer celui qui n'a pas peur de mourir. D'où le terme de serviteur : le serviteur est celui qui se soumet car il a peur de mourir. Le refus de l'esclavage c'est ainsi le slogan : « la liberté ou la mort ». L'esclave est celui qui est trop attaché à la vie pour le prononcer. Le maître est celui qui domine, qui a alors tous les droits sur l'autre.

Mais il a aussi besoin de cet autre pour rester le maître. Le maître devient l'esclave de l'esclave qui lui-même demeure esclave. Voilà comment une première tension disparaît pour en produire une seconde. Néanmoins, plus l'esclave travaille, plus il se doit de

Citation

« C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être. » *La Phénoménologie de l'esprit*.

devenir intelligent et inventif. Le travail de l'esclave renverse alors la situation. Par son travail, il devient le maître du maître. Cette analyse sera un des points de départ pour Marx de sa réflexion sur le travail.

LE DÉPASSEMENT : DE LA CONSCIENCE À LA RAISON

Ce moment de la conscience s'exprime historiquement dans le stoïcisme et le scepticisme. En effet, il faut bien comprendre que l'histoire de la conscience est aussi l'histoire de la culture. Le sage stoïcien est celui qui, sortant de cette tension, se réfugie en lui-même, mais sa liberté est bien abstraite. Le sceptique cherche au contraire à agir, à sortir de cette liberté abstraite, mais le fait au prix d'une dissolution du monde en doutant de tout. L'un et l'autre se découvrent impuissants. La conscience va devoir sortir de cette impasse. Elle doit sortir de cette subjectivité. La conscience va se faire raison. Telle sera dans l'histoire, l'attitude du physicien qui se reconnaît dans la nature. Il ne s'agit pas ici de rendre compte de tous les moments de la culture, mais de montrer en quoi se manifeste ce mouvement dialectique de dépassement qui n'est pas l'histoire d'un individu, mais celle de l'humanité, de la culture. Cette humanité se manifestera ainsi dans l'art, la religion et l'État. En s'efforçant de penser la totalité, la philosophie est donc bien descriptive.

L'ÉTAT

L'État comme manifestation de la raison désigne ainsi un moyen pour dépasser l'arbitraire. L'individu tend en effet, naturellement, à maintenir son individualité qui risque sans cesse de devenir caprice. L'État, au contraire, s'oppose à l'arbitraire et parle de manière universelle aux sujets. Il incarne la raison. De même que la société civile (système dans lequel chaque activité professionnelle renvoie à toutes les autres) ordonne les activités individuelles, l'État organise la société civile. Il n'y a pas à se demander ce qu'il doit être, il est, en tant que produit de l'histoire, la raison réalisée. Dans *Les Principes de la philosophie du droit*, Hegel va ainsi s'attacher à exposer ce qu'est l'État et à déterminer les règles de fonctionnement de l'État moderne dont le but est d'organiser le dynamisme de la société civile. Malgré tout, là encore, peut-être faudra-t-il encore beaucoup de guerres et de destructions pour que se réalise l'État mondial au sein duquel tout le monde pourra se reconnaître.

Citation

« La philosophie, précisément parce qu'elle est la découverte du rationnel, est aussi du même coup la compréhension du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui serait Dieu sait où. » *Principes de la philosophie du droit*.

CONCLUSION

La philosophie de Hegel est bien une philosophie du système qui s'efforce de comprendre le monde comme un tout à travers toutes ses manifestations. L'histoire du monde est ainsi l'histoire de l'Esprit qui n'est peut-être qu'un autre nom de Dieu qu'il ne faut pas chercher dans un au-delà mais comme ce qui se manifeste dans le monde.

La pensée de Karl Marx (1818-1883) est issue de trois traditions : le socialisme français, l'économie anglaise et la philosophie allemande dans une opposition à Hegel. Considéré avec Nietzsche et Freud comme l'un des trois philosophes du soupçon, Marx s'attache à démasquer le véritable moteur de l'histoire.

LA NOTION DE CLASSE SOCIALE

Marx prend pour point de départ les besoins naturels des hommes. L'homme travaille pour satisfaire ses besoins organiques. Il transforme ainsi des matières naturelles pour en faire des objets utiles. Ce travail implique la combinaison de trois éléments : son activité, l'objet sur lequel il travaille et les moyens par lesquels il agit. Suivant les différentes combinaisons de ces trois éléments, nous avons alors affaire à des modes de productions différents. Par exemple, le travailleur peut avoir ou ne pas avoir la propriété des moyens de production. Les hommes vont donc, dans la société, entretenir des rapports différents en fonction du mode de production existant et du rôle de l'individu dans la production. Par exemple, dans l'Antiquité, l'esclavage correspond à un certain rapport : l'homme est propriétaire de l'homme; au Moyen Âge, dans le mode de production féodal, le maître est propriétaire du sol auquel est lié le serf; avec le capitalisme, le patron est propriétaire des moyens de production alors que l'ouvrier ne possède que sa force de travail. De là, la différence entre des classes sociales, les maîtres et les esclaves, la noblesse et les serfs ou la bourgeoisie et le prolétariat. Les classes sociales sont donc le résultat des modes de production.

L'HISTOIRE, PRODUIT DE LA LUTTE DES CLASSES

Marx, contrairement à Hegel, montre que ce ne sont pas les idées qui mènent le monde, que l'histoire n'est pas celle de l'esprit mais qu'elle est le produit de la lutte des classes. L'histoire, en effet, est une suite d'aliénations et d'oppositions entre les classes sociales. Les modes de production et les rapports des classes sociales, à un moment donné, produisent des contradictions qui sont dépassées et conduisent à de nouveaux rapports. Marx reprend ici la notion de dialectique en montrant qu'elle s'applique aux rapports entre les classes sociales. Le moteur n'est pas les passions des hommes dont la raison se sert, comme Hegel l'affirmait, mais la lutte des classes. Marx parle ici de matérialisme dialectique. Il n'y a pas de principe de l'histoire en dehors du monde, il n'y a que les hommes qui travaillent et les rapports entre les classes sociales qui font que l'histoire avance.

Citation

« À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants. » *Contribution à la critique de l'économie politique.*

LE MOUVEMENT DE L'HISTOIRE

Par exemple, le rapport des classes peut devenir une gêne pour le développement des forces productives. Dans le mode de production féodal, après le X^e siècle, on assiste à la renaissance des villes et au développement de l'artisanat et du commerce. Chez ces bourgeois, habitant des bourgs, s'accumule un capital sous forme d'argent.

À partir du XV^e siècle, la noblesse terrienne chasse les serfs de ses terres et remplace la culture par l'élevage. Il y a donc un capital disponible aux mains de la bourgeoisie et des travailleurs qui n'ont que leur force de travail. D'où le développement de manufactures à partir de cette même période. Face à ces nouvelles forces productives, les anciens rapports de classe apparaissent comme une entrave au développement.

On va donc chercher à se débarrasser des suzerains. La bourgeoisie va faire jaillir de nouvelles institutions sociales : les corporations d'artisans. Mais ces institutions sociales finissent par gêner la concurrence.

Dans un deuxième temps, la bourgeoisie détruit toutes les institutions aristocratiques (Révolution française) puis finit par interdire les associations syndicales (1791) qui sont un obstacle à son développement. On assiste ainsi à l'apparition de nouvelles forces productives qui entrent en opposition avec les anciens rapports de classes, mais aussi à de nouveaux rapports de classes. L'histoire des sociétés est ainsi celle des contradictions et des oppositions qui se développent.

LES HOMMES PRODUCTEURS DE LEURS REPRÉSENTATIONS

Nous pouvons alors saisir, avec l'exemple qui précède, que les institutions, entre autres, ne sont que la manifestation d'un mode de production. Elles font partie de ce que Marx nomme les superstructures et sont donc le produit des infrastructures, c'est-à-dire de la structure économique, base de toute société.

C'est ainsi la structure économique de la société qui est à l'origine non seulement des institutions politiques, mais aussi des normes juridiques et même des systèmes philosophiques et religieux. C'est en ce sens qu'on peut saisir la célèbre critique que Marx opère de la religion en la qualifiant « d'opium du peuple ». La religion promet un bonheur dans l'au-delà pour ceux qui souffrent dans l'ici-bas. Mais si la religion est comme une drogue qui endort, il ne faut pas penser qu'elle ne serait qu'un moyen utilisé consciemment par certains pour en dominer d'autres, elle est l'expression d'une situation sociale qui a besoin de cette promesse.

Il ne s'agit donc pas seulement de la critiquer en disant qu'elle est illusoire, pas plus qu'il ne suffit de critiquer l'idée de pesanteur pour ne pas se noyer, il est nécessaire de saisir l'origine et les causes exactes de son caractère illusoire. Il faut donc saisir quelle

Citation

« Les idées dominantes ne sont rien d'autre que l'expression idéelle des rapports matériels dominants, les rapports matériels dominants saisis comme des idées ; donc rien d'autre que les idées des rapports qui précisément font d'une classe la classe dominante, par conséquent les idées de domination. » *L'Idéologie allemande.*

est la situation des hommes pour qu'ils aient besoin et qu'ils produisent une telle illusion. Pourquoi ? Parce que ce sont les hommes qui produisent leurs moyens d'existence et ceci par le travail qui, à son tour, engendre des moyens de production qui déterminent nos représentations. Nos représentations ne sont pas alors produites par notre conscience mais par la structure sociale.

L'IDÉOLOGIE ET LA CRITIQUE DE L'ÉTAT

Si les superstructures sont le produit d'une situation sociale, elles servent alors les intérêts de la classe dominante comme en témoigne le droit de propriété considéré comme un droit de l'homme suite à la Révolution française, et qui sert les intérêts de la bourgeoisie.

L'ensemble des représentations collectives, aussi bien morales, juridiques, politiques que religieuses à travers lesquelles les hommes traduisent leurs conditions réelles d'existence, est alors ce que Marx désigne sous le terme d'idéologie. Mais ces idées ne sont pas simplement des émanations de la structure sociale, elles agissent également sur l'infrastructure.

C'est en ce sens que Marx opère une critique de l'État, ce dernier étant saisi comme ce qui sert toujours les intérêts de la classe qui domine et ceci parce qu'il n'y a pas une autonomie du politique. Le croire consisterait à oublier le monde réel en se tournant trop vers l'abstraction. Tel est le propre de l'idéologie. Or, c'est toujours de l'homme concret qu'il faut partir, de l'homme qui travaille et qui est dans un rapport étroit et constant avec le réel. C'est ce qu'oublie Hegel en pensant l'histoire à partir de la raison et des idées qui gouverneraient le monde.

Citation

« Le pouvoir centralisé de l'État, avec ses organes, partout présents : armée permanente, police, bureaucratie, clergé et magistrature, organes façonnés selon un plan de la division systématique et hiérarchique du travail, date de l'époque de la monarchie absolue, où il servait à la société bourgeoise naissante d'arme puissante contre le féodalisme... » Marx, *La Guerre civile en France* (1871).

LES CONTRADICTIONS DU CAPITALISME ET L'ALIÉNATION

L'époque à laquelle Marx écrit est profondément marquée par le développement de la société industrielle capitaliste. L'ouvrier est alors celui qui vend sa force de travail comme une marchandise. Marx dénonce l'exploitation du travail ouvrier puisque ce dernier ne reçoit en rien les fruits de la richesse qu'il produit.

La plus-value est ainsi la part du produit du travail prélevé sur le travailleur et allant à l'autre classe. Dans ce système, l'homme travaille, par exemple, huit heures par jour et son salaire correspond à six heures.

En outre, dans un tel système, l'ouvrier devient étranger à lui-même et ceci à cause de la division du travail. Il n'intervient qu'à un moment de la production et seul importe le produit. Là où le travail devrait être un moyen de satisfaction des besoins, d'appropriation des choses par la transformation de la nature, l'objet acquiert en fait une autonomie

et le travailleur est réduit au rang de chose. L'économie n'est plus au service de l'homme mais au service du profit et produit ainsi une double aliénation.

Ces rapports non harmonieux entre les classes sociales, la bourgeoisie et le prolétariat, conduit à de nouvelles tensions qui devraient, à leur tour, être dépassées.

D'un côté le dirigeant d'entreprise, en limitant le salaire des ouvriers, réduit la clientèle possible, et d'un autre, poussé par la concurrence, il augmente sans cesse la partie de son capital utilisé pour l'achat des machines, investissant la plus-value dans les moyens de production.

Dès lors, il ne finira plus par y avoir qu'un petit nombre de capitalistes exploitant un grand nombre de prolétaires. La contradiction tient alors au fait que le capitalisme fabrique les moyens de sa propre destruction.

LA SOCIÉTÉ SANS CLASSES

C'est à ce moment que la révolution socialiste peut se déclencher pour conduire à la disparition des classes sociales. Mais cette rupture ne peut pas se faire sans une transition, le socialisme, qui se caractérise par un pouvoir coercitif de l'État (la dictature du prolétariat) afin de prendre le temps d'organiser une société nouvelle, de contraindre à la disparition de la propriété privée et d'instruire le peuple.

À ce moment succède la société sans classes dans laquelle disparaissent les rapports de domination : le communisme. Son principe est le suivant : « De chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins. » L'échange économique n'a alors d'autre fin que la satisfaction des besoins.

Comme il n'y a alors plus de classes sociales, l'État, qui n'était que la manifestation d'une opposition de classes, peut disparaître. Si les analyses de Marx gardent leur pertinence, c'est malheureusement ce rêve final qui ne portait plus uniquement sur une compréhension du passé et du présent qui a servi de justification idéologique à des atrocités commises au nom des « lendemains qui chantent ».

Citations

« Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. »

« Les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde, il s'agit désormais de le transformer. » *Thèse sur Feuerbach.*

« La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. » *Études philosophiques.*

CONCLUSION

Son souci du concret, de l'homme réel engagé dans des rapports de production, conduit Marx à dénoncer, derrière les apparences, le véritable moteur de l'histoire.

Saisir l'importance des structures sociales au-delà de la conscience que nous en avons consiste alors à montrer en quoi la philosophie ne doit pas être une simple interprétation du monde, mais qu'elle doit avant tout contribuer à le transformer.

La révolution industrielle a suscité les espoirs les plus insensés, mais aussi les refus les plus radicaux. Le mouvement communiste a surgi au beau milieu de nombreuses doctrines sociales révolutionnaires, qu'Engels et Marx ont qualifiées de « socialismes utopiques », non sans avoir subi leur influence.

L'UTOPIE SAINT-SIMONIENNE

La pensée de Saint-Simon (1760-1825), tout en étant d'inspiration libérale, est représentative de cet espoir de créer un nouvel ordre social, après les turbulences de la Révolution et les faiblesses de la Restauration face aux changements de la nouvelle ère industrielle. Saint-Simon eut une influence importante sur toute une intelligentsia de l'époque; Auguste Comte fut au départ le collaborateur de Saint-Simon. Saint-Simon pense que l'ordre politico-clérical de l'époque, en donnant le pouvoir à des inactifs (nobles, fonctionnaires...), en laissant l'Église accroître son pouvoir institutionnel au détriment de sa mission morale originelle, gaspille son énergie et son argent à régenter des hommes au lieu d'« organiser » l'activité économique : il s'agit de « substituer au gouvernement des hommes l'administration des choses » (formule reprise par Engels). Au gouvernement le soin d'organiser l'économie qui, livrée à elle-même, est appelée à connaître des crises périodiques, du fait de « l'anarchie libérale ».

Saint-Simon a une conception technocratique de la politique et une conception dirigiste de l'économie : le gouvernement serait formé d'industriels et de banquiers qui, au moyen d'une banque centrale relayée par des banques régionales, distribuerait les fonds selon les besoins locaux et les capacités locales. D'où aussi une conception collectiviste de l'ordre social : Saint-Simon veut supprimer la propriété héréditaire et mettre en place un régime d'attribution de la propriété selon les capacités, c'est-à-dire selon le travail, le talent et la réussite des uns et des autres : « À chacun selon ses capacités, à chacun selon ses œuvres. »

L'UTOPIE FOURIÉRISTE

Charles Fourier (1772-1837) est sans doute le plus extravagant des concepteurs d'un ordre nouveau, mais non le moins profond, par son ambition philosophique. Fourier voudrait être le Newton du monde social. Newton a découvert les lois de l'attraction universelle, Fourier pense avoir découvert les lois de l'attraction sociale. Il s'agit de mettre en évidence les principes d'harmonie qui existent dans la nature humaine. Car de même que Dieu a voulu l'harmonie cosmique, il veut l'harmonie sociale qui reste à mettre en place. Le chaos actuel est une offense à Dieu.

La misère matérielle et morale des hommes vient de ce qu'on impose des activités et des mœurs qui sont contre-nature. Le moteur de l'activité humaine, ce sont les passions. Or le travail contraignant, devenu un instrument d'exploitation, tout comme la morale, tout entière répressive, sont tournés contre l'expression naturelle des passions. L'ouvrier

est réfréné corporellement, le bourgeois est réfréné moralement (en outre la morale change selon les classes sociales auxquelles on appartient). Autant la répression (« le rengorgement ») des passions est source de dysharmonie, autant la réalisation des passions, selon les inclinations de chacun, est susceptible de créer « une société harmonique ». D'où l'imagination de cités harmonieuses, les « phalanstères » (réunion de 400 familles), fondées sur la « liberté des passions » et le « travail attrayant ».

Il s'agit de combiner en particulier trois passions fondamentales : la « cabalistique » (le goût de l'émulation individuelle), la « composite » (le goût de la vie communautaire), et la « papillonne » (le goût du changement); cette dernière justifiant le changement constant de travail, mais aussi le changement de partenaire dans la vie de couple (« l'amour libre »).

Citations

« Les groupes sociaux et changements de période s'opèrent en raison des progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes. [...] En résumé l'extension des privilèges des femmes est le principe général de tous les progrès sociaux. » *Fourier*.

« Il fallait réprimer provisoirement les passions vicieuses : idée fausse et qui égare tous les savants. Il n'y a point de passions vicieuses, il n'y a que de vicieux développements. » *Fourier*.

PROUDHON ET L'UTOPIE ANARCHISTE

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) est un écrivain engagé, un acteur politique, considéré comme un des théoriciens de l'anarchisme. Violemment hostile à l'autorité de l'État et de l'Église, ouvertement athée - « Dieu, c'est le mal » - Proudhon défend le principe d'« une anarchie positive » : d'une société fédérative, qui s'organise spontanément, en fédérant des coopératives de travailleurs, des organisations mutualistes, des communes, etc. (idées reprises au moment de la Commune de 1870).

Proudhon rejette foncièrement le capitalisme. Proudhon condamne la propriété - « la propriété, c'est le vol », dit-il dans son premier livre *Qu'est-ce que la propriété?*, qui l'a rendu célèbre. Proudhon dénonce en fait la propriété capitaliste, la propriété d'un capital qui rapporte sans travailler (le « gain d'aubaine »).

Il suggère qu'on remplace la propriété par la possession, fruit du travail - possession familiale et héréditaire. Proudhon, d'origine populaire, est un penseur qui reste attaché à la famille, « petit bourgeois », selon Marx qui l'a attaqué (dans son ouvrage intitulé *Misère de la philosophie* en réponse à l'ouvrage de Proudhon *Philosophie de la misère*).

Il est vrai que Proudhon rejette les idées des communistes, qui, en voulant instaurer une propriété collective des moyens de production, risquent de détruire à leur tour les libertés des individus.

L'idée de justice est au centre de l'œuvre de Proudhon. La justice doit venir des réglementations juridiques instituées au sein de la société, et non pas imposées par l'État, lequel sert ouvertement les intérêts des capitalistes, ni même par un État démocratique, tel que Rousseau l'a théorisé et que la Révolution l'a sacralisé, car leur souveraineté suppose le sacrifice des libertés individuelles.

De nos jours, positiviste désigne une personne qui ne s'est pas libérée d'une foi excessive dans le pouvoir de la science. Mais Auguste Comte (1798-1857) désigne ainsi ce qui est scientifiquement fondé. Il est à l'origine de l'application des sciences à la société et s'attache à construire une véritable physique sociale.

LA RÉFORME DE LA SOCIÉTÉ

Auguste Comte fut d'abord le secrétaire de Saint-Simon qui cherchait à établir une nouvelle organisation sociale reposant sur des principes scientifiques. Ce but naît d'un contexte historique : il s'agit de mettre fin à l'anarchie engendrée par la Révolution française, de réformer la société, de penser la société moderne. Auguste Comte, polytechnicien de formation, voue une grande admiration à la certitude scientifique. Il pense ainsi que l'explication scientifique est susceptible d'étendre son domaine et qu'elle peut alors englober presque tous les champs de l'expérience. Or, la vie de la société suppose une harmonie des sentiments, un accord intellectuel et une communauté d'intérêts. Dès lors, ceci suppose l'établissement de principes fondateurs qui peuvent être établis scientifiquement. D'où l'idée d'une physique sociale qui va déterminer les principes et les lois de fonctionnement de la société, tout comme la science physique énonce les lois de la nature. Il n'est donc pas question de tracer les plans d'une société idéale, mais plutôt de vouloir ce qui correspond au degré d'évolution réelle de l'humanité ; et une telle approche suppose une pensée de l'histoire.

UNE PENSÉE DE L'HISTOIRE : LA THÉORIE DES TROIS ÉTATS

Comme Hegel, Comte pense que ce sont les idées qui gouvernent le monde. Connaître l'esprit, c'est alors le saisir au travers de ses manifestations en particulier de ses œuvres dans l'histoire. Il y a donc une philosophie de l'histoire chez Comte, mais elle est avant tout celle d'une histoire de la connaissance.

Or, dans ses tentatives d'expliquer le monde, l'esprit passe par trois états successifs. L'état théologique dans lequel l'homme explique les phénomènes par l'action volontaire d'êtres surnaturels ; l'état métaphysique qui nie et dépasse l'explication théologique en remplaçant l'appel au surnaturel par des entités abstraites ; et enfin l'état positif, état de la maturité de la connaissance dans lequel l'esprit renonce à chercher le « pourquoi » des choses, leur essence intime et se borne à déterminer le « comment ».

L'état positif ou « scientifique » ne s'intéresse alors qu'aux faits et à leurs relations, c'est-à-dire aux lois. La recherche des lois se substitue ainsi à la recherche des causes secrètes, comme la physique moderne le fait à propos de la nature. Chaque effort de

Citations

« Tout est relatif, voilà la seule chose absolue. »

« Ordre et progrès. »

connaissance passe ainsi par ces trois états que l'on rencontre aussi bien au niveau du développement de l'humanité qu'au niveau du développement de l'individu. Comte croit ainsi en l'idée positive du progrès.

LA SOCIOLOGIE

La sociologie, ou physique sociale, étudie ainsi les lois des phénomènes sociaux en prenant pour objet l'humanité. En tant que telle et de par son objet, elle est une synthèse de toutes les autres sciences et doit permettre de fonder une morale sociale et une politique. La société est alors saisie comme un ensemble de familles spécialisées dans leurs fonctions.

Penser qu'il faut partir de l'individu relève d'une abstraction propre à l'état métaphysique : l'individu est avant tout ce qui est éduqué et formé par la famille. La sociologie statique a ainsi pour but d'étudier les conditions générales de l'ordre social.

La sociologie dynamique étudiera, en revanche, les conditions de l'évolution des sociétés. La science sociale devient alors le fondement d'une morale positive. Comte reprend ici la notion d'altruisme propre à la religion chrétienne pour le fonder universellement, puisque la science sociale permet de dégager les lois de production du mal et les moyens d'y remédier. L'altruisme ne repose plus sur la foi, mais sur l'étude scientifique de la société : la société et la famille doivent apprendre à agir par affection sympathique et à penser pour agir.

De même peut être fondée une politique positive qui énonce que l'État doit veiller à maintenir la famille, à séparer le pouvoir temporel qui détient la puissance politique et économique du pouvoir spirituel qui conseille et agit sur le premier afin de garantir l'ordre social de manière durable.

LA RELIGION POSITIVE

Il s'agit alors de rendre sensible à chacun la participation à l'œuvre sociale. Seule une religion (*religere* = relier) peut tenir ce rôle. Néanmoins, il ne s'agit plus d'une religion révélée qui n'a pour fondement que la croyance, mais d'une religion positive reposant sur une foi démontrée qui aura pour but de développer en chacun les vertus nécessaires à l'ordre social. Elle n'est alors pas une foi en Dieu, mais une foi en tout ce auquel nous appartenons et que constitue l'humanité. C'est dans une telle perspective que Comte établit un calendrier positif rythmant la vie sociale et dont les personnages majeurs seront les grands hommes qui ont marqué l'humanité et qui peuvent nous servir d'exemples. Le but de chacun ne consiste pas alors à souhaiter une vie immortelle dans l'au-delà, mais à entrer dans la mémoire de l'humanité, véritable moyen d'atteindre l'immortalité.

Conclusion

Comte, inventeur de la sociologie, s'est attaché ainsi à établir par voie rationnelle un système de vérités sur l'homme. Si ces rêves sur l'humanité peuvent nous paraître parfois étranges, il n'en demeure pas moins qu'il a initié une nouvelle manière de penser la société.

Ce terme est riche de connotations, négatives ou positives, selon qu'on l'associe à la défense d'un capitalisme sans règle, ou à une conception ouverte de la société favorable au développement des libertés individuelles. Le libéralisme relève d'abord de doctrines politiques et économiques précises qui ont une histoire.

LA NAISSANCE DU LIBÉRALISME AUX XVII^E ET XVIII^E SIÈCLES

Le libéralisme se caractérise au départ par un combat contre l'absolutisme et par un combat en faveur des libertés individuelles. En relation avec la montée du protestantisme qui met l'accent sur la foi intérieure, et la relation personnelle du fidèle à Dieu, le libéralisme est individualiste. Les libéraux sont les défenseurs de la liberté d'opinion, de pensée, de culte et des ardents partisans de la tolérance. Locke, Montesquieu, Voltaire, mais aussi Kant ont contribué au développement des idées libérales.

Locke, plus que Hobbes ou que Rousseau, incarne une pensée libérale, car la fin de l'État n'est pas d'imposer la loi du souverain (fût-elle l'expression de la volonté générale) mais de faire respecter les droits naturels des individus, « les droits de l'homme » : l'égalité de chacun devant la loi, la liberté d'opinion, d'expression, mais aussi la liberté d'entreprise, la propriété individuelle. Pour Locke, la propriété est un droit naturel, légitimée par le travail, alors que pour Rousseau elle est à l'origine une invention, source d'inégalités.

LES PHYSIOCRATES, ADAM SMITH

D'où vient la richesse d'une nation ? Contrairement à l'idée défendue par les mercantilistes (par Colbert), pour qui la richesse venait de la détention de métaux précieux ou de l'accumulation de richesses par le commerce ou l'industrie, jalousement protégée par des droits de douanes, les physiocrates au XVIII^e siècle pensaient que la richesse venait des revenus de la terre, de l'agriculture - l'industrie et le commerce consistant à transformer ou transporter les biens venant de la nature. Ils étaient donc favorables, comme Quesnay et Turgot à la liberté de la circulation du blé et à la fin des taxes douanières (« laisser faire, laisser passer »), à la création d'un impôt sur la propriété (et non sur l'échange).

Adam Smith pensait que la richesse ne venait pas tant de la nature que des hommes, de leur travail et de leur négoce. Le travail est source du droit de la propriété, disait Locke. Pour Adam Smith, le travail est à la source d'un capital, enrichi en outre par l'épargne, le capital étant à son tour source de nouveaux travaux productifs, et de nouvelles richesses.

Le moteur du travail, du négoce, de l'épargne est l'intérêt privé. La poursuite de l'intérêt privé dans l'activité économique, loin de nuire à l'intérêt commun, contribue à la richesse commune. Mieux, Adam Smith pense qu'une main invisible - telle une providence cachée - contribue à l'organisation d'un ordre économique par la concurrence des intérêts particuliers.

LA PENSÉE ÉCONOMIQUE LIBÉRALE AU XIX^E SIÈCLE

La science économique était née avec Quesnay et Adam Smith; et les auteurs dits classiques comme Malthus, Ricardo, Stuart Mill ont été les principaux acteurs de cette science nouvelle. Malthus tempère l'optimisme d'Adam Smith en montrant le décalage inéluctable entre l'augmentation de la population et la production des richesses. Pour cette raison aussi Ricardo pensait qu'il ne fallait pas encourager la prolifération de la population ouvrière, par une augmentation des salaires, d'autant que la valeur d'un bien est calculée à partir de son coût de production (thèse reprise par Marx).

Le libéralisme se heurte à une question redoutable : la poursuite de l'intérêt privé, dans une économie capitaliste et concurrentielle, contribue-t-elle à l'intérêt commun? Cette question préoccupe Stuart Mill, économiste et philosophe. Il la résout sur le plan philosophique par l'utilitarisme, doctrine qu'il hérite de Bentham. Selon l'utilitarisme, une action est bonne en vertu de son utilité. Chacun cherche ce qui lui est utile; mais des souffrances peuvent se révéler plus utiles que certains plaisirs, il s'agit donc d'évaluer au mieux de son intérêt plaisirs et souffrances. Stuart Mill affine l'utilitarisme : le bonheur est la fin recherchée par tous, et, selon Mill, la poursuite du bonheur commun (la vertu) est une partie constituante de ce bonheur. La poursuite du seul intérêt privé ne peut contribuer à l'intérêt commun.

LA PENSÉE POLITIQUE LIBÉRALE EN FRANCE

On désigne ici par pensée politique libérale, non celle des acteurs politiques qui ont contribué au triomphe de la bourgeoisie (tels Guizot ou Thiers), mais celle d'intellectuels indépendants, comme Benjamin Constant ou Alexis de Tocqueville.

Constant défend la liberté d'opinion, d'expression, comme les penseurs des Lumières, mais il s'en prend à la théorie politique de Rousseau qui avait inspiré les révolutionnaires, comme à la philosophie morale de Kant : la liberté de l'individu ne saurait consister dans une soumission au diktat de la volonté générale, ni dans la soumission inconditionnelle à une loi morale dont la forme serait nécessairement universelle.

Tocqueville, en fin analyste des institutions politiques et de la vie sociale aux États-Unis où il séjourna deux ans, souligne à la fois le caractère inéluctable des progrès de la démocratie dans nos sociétés développées et les dangers qu'ils recèlent : à savoir, une perte d'initiative et de responsabilité individuelle, du fait que chacun s'en remet à la puissance tutélaire de l'État. On confie à l'État le soin d'assurer la sécurité et la liberté des individus, lesquels ont tendance à se renfermer par ailleurs sur leur vie privée et leur propriété, ou à se réfugier dans des havres de vie communautaire, sans engagement citoyen et politique. La démocratie peut porter les germes d'un totalitarisme d'État.

Citation

« Je ne doute pas que, dans les siècles de lumière et d'égalité comme les nôtres, les souverains ne parvinssent plus aisément à réunir tous les pouvoirs publics dans leurs seules mains, et à pénétrer plus habituellement et plus profondément dans le cercle des intérêts privés, que n'ai jamais pu le faire aucun de ceux de l'Antiquité. » Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, IV, 6.

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ de Hegel

- L'histoire permet-elle de justifier le mal ?
- La connaissance de l'histoire permet-elle de mieux comprendre la politique ?
- Peut-on parler d'un progrès de la raison ?
- Le droit est-il l'œuvre de la raison ?
- Qu'est-ce qu'un grand homme ?

■ de Hegel et de Marx

- Peut-il exister une conscience totalement indépendante ?
- La violence est-elle nécessaire au développement de l'histoire ?
- Peut-il y avoir comme une fin de l'histoire ?
- L'homme sort-il de la nature en entrant dans l'histoire ?
- L'homme fait-il l'histoire ou est-il fait par l'histoire ?
- Le travail peut-il déshumaniser ?

■ de Marx

- Tout travail est-il aliénant ?
- Peut-on vouloir supprimer le travail ?
- La machine libère-t-elle l'homme ?
- La religion est-elle l'opium du peuple ?
- L'homme a-t-il besoin de se faire des illusions ?
- Peut-on penser une société sans État ?
- Les droits de l'homme forment-ils un droit ?
- L'État est-il nécessairement l'instrument d'une classe dominante ?

■ du positivisme et des socialistes utopiques

- Une société peut-elle se passer de religion ?
- Toute connaissance est-elle relative ?
- La fin de la métaphysique est-elle la fin de la philosophie ?
- Les religions sont-elles vouées à disparaître ?
- Croit-on en la science comme on croit en la religion ?
- Peut-on critiquer la démocratie ?
- La démocratie, est-ce la tyrannie de la masse contre l'individu ?
- Peut-on penser une société sans État ?
- « La propriété, c'est le vol. »

■ des penseurs libéraux

- Le travail est-il créateur de valeur ?
- L'individualisme menace-t-il la paix ?
- Faut-il condamner l'individualisme ?
- Le libéralisme peut-il comporter une morale ?
- « Être libéral. »
- L'éthique et l'économie ont-elles sur l'homme le même point de vue ?
- Affirmer que l'individu est la fin de la vie sociale, est-ce être individualiste ?
- La démocratie menace-t-elle la liberté des individus ?
- L'égalité et la liberté sont-elles nécessairement compatibles ?
- L'État est-il ennemi de la liberté ?
- Respecte-t-on la loi par intérêt ?
- La morale, est-ce l'intérêt bien compris ?

LES PHILOSOPHIES DE LA VIE ET DE L'INCONSCIENT, DU XIX^E AU XX^E SIÈCLE

Le XIX^e siècle a introduit le devenir dans la philosophie : le devenir de l'histoire - nous l'avons vu dans le chapitre précédent - mais aussi le devenir de la vie elle-même.

Les XVII^e et XVIII^e siècles sont ceux du classicisme, respectueux d'une Nature prise pour modèle et d'une Raison éternelle à même de nous faire connaître les lois immuables - tant physiques que morales - de cette nature.

Le XIX^e siècle est celui du romantisme qui redonne, dans le domaine artistique et littéraire, tous ses droits à l'expression de la vie des sentiments, aux manifestations des élans de la subjectivité, jusque dans leurs aspects extrêmes et tragiques.

Le romantisme peut se concilier avec des idées progressistes du siècle (voir le fameux tableau de Delacroix symbolisant *La Liberté guidant le peuple*, 1830), mais aussi avec une vision pessimiste et tragique de l'humanité. C'est le cas de la philosophie de Schopenhauer : l'humanité est prisonnière d'un « vouloir-vivre » infernal dont elle ne peut se délivrer que dans la contemplation esthétique ou la connaissance philosophique désintéressée. Nietzsche souligne de son côté l'implacable volonté de puissance qui régit le dynamisme de la nature et de la vie, et se cache derrière toutes nos passions, y compris lorsqu'elles se présentent sous les allures du désintéressement, de la sagesse, de la piété, de la science froide et raisonnée.

Ces deux philosophes font apparaître le décalage entre, d'un côté, l'idée consciente que nous nous faisons de nous-même et de notre liberté et, de l'autre, la tension inconsciente d'un « vouloir-vivre » ou d'une « volonté de puissance » qui fait que nous nous attachons passionnément à des croyances... nécessaires pour vivre.

Freud donne précisément à la notion d'inconscient une portée considérable, en le plaçant au cœur du dynamisme de la vie psychologique. L'inconscient n'est autre que ce que nous avons refoulé hors du champ de la conscience, mais dont on constate les effets perturbateurs quand celui-ci refait surface.

Bergson, contemporain de Freud, met au centre de sa philosophie, d'une façon originale et nouvelle, la vie et son devenir insaisissable, qui ont toujours échappé à l'approche rationnelle de la science, laquelle est à l'aise seulement avec ce qui est immuable et éternel.

Né en 1788, brillant étudiant, Arthur Schopenhauer a fréquenté Goethe, le Platon et Kant. Attiré par la philosophie orientale, il publie en 1818 *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Ignoré de l'université, il connaît une gloire tardive après la réédition de son livre en 1859, un an avant sa mort.

LE MONDE EST NOTRE REPRÉSENTATION

Schopenhauer est très critique à l'égard des systèmes philosophiques; seuls Platon et Kant trouvent grâce à ses yeux. Kant a le mérite de montrer que nous ne connaissons du monde que ce que nous en représentons à travers nos catégories (celle de causalité en particulier), et à travers les formes de l'espace et du temps. Kant suppose qu'au-delà des phénomènes, il y a la réalité du monde tel qu'il est en soi - « la chose en soi » - mais qui reste inconnaissable. Pour Schopenhauer, en effet, le monde n'est que notre représentation. L'espace, le temps, les lois mettant en relation des causes et des effets ne sont que nos manières humaines de nous représenter les choses. Ce que nous percevons du monde n'est qu'apparence, tel un rêve, comme le monde sensible pour Platon, selon la philosophie hindoue, nous ne percevons le monde qu'à travers « le voile de Maya ».

LA VOLONTÉ EST L'ESSENCE INTIME DU MONDE

Mais il est possible d'atteindre la réalité du monde au-delà de son voile d'apparences, de connaître le monde tel qu'il est en soi, par une voie réflexive et intuitive : en réfléchissant sur moi-même, j'ai l'intuition, à travers l'expérience de mes désirs et de mon corps, d'un vouloir-vivre inexorable; j'ai l'intuition que ce vouloir-vivre ne m'est pas propre, mais qu'il est au fond du dynamisme de toute chose dans le monde, depuis les processus physico-chimiques de la matière jusqu'aux processus de croissance et de reproduction des êtres vivants. Le sentiment de cette volonté n'a rien à voir avec l'idée que nous nous faisons

de notre libre arbitre, de notre capacité de choisir; non, cette volonté est celle d'un vouloir-vivre aveugle, sans fin et sans fondement, en deçà de toute raison.

Citation

« L'espèce seule a une existence infinie, seule donc elle est capable de vœux infinis, d'une satisfaction infinie ou de souffrances infinies. Mais ces sentiments se trouvent enfermés dans le sein étroit d'un mortel : quoi d'étonnant donc si celui-ci semble vouloir éclater et ne peut trouver d'expression pour traduire ce pressentiment d'une joie infinie ou d'une douleur infinie qui le remplit. » *Métaphysique de la mort, Métaphysique de l'amour.*

LES INDIVIDUS, JOUETS DE L'ESPÈCE

Nos représentations, que nous croyons maîtriser par la raison, sont en réalité toutes, inconsciemment, au service de ce vouloir-vivre et en reflètent son dynamisme. Nos

représentations, mues par le principe de raison et le principe d'individuation, réfractent le vouloir-vivre universel en une multiplicité d'individus, distincts dans l'espace et le temps, et agissant les uns par rapport aux autres selon des relations de cause à effet.

Les individus sont autant d'objectivations d'une même et unique volonté cosmique universelle. Les êtres se diversifient à l'intérieur de chaque grand genre (le végétal, l'animal...) selon les espèces hiérarchisées. Les espèces sont, telles les Idées platoniciennes, des essences éternelles. Les individus passent, telles des ombres, seules les espèces demeurent. Les individus sont entièrement au service du vouloir-vivre de l'espèce. Par exemple, le désir sexuel, à l'origine de nos passions amoureuses les plus folles, n'est que l'instrument du vouloir-vivre de l'espèce.

LA VIE EST SOUFFRANCE

Schopenhauer reprend les thèmes du bouddhisme : parce que la vie est soit de vivre insatiable, elle est une perpétuelle souffrance, le moi n'est qu'une illusion. Les individus croient s'accomplir, en poursuivant leurs désirs, quand ils ne sont que les jouets de la volonté de l'espèce et de la volonté cosmique. D'où les passions qui agitent les hommes depuis toujours et qui les rendent capables de tuer frères et mères pour satisfaire leur égoïsme insatiable, et quand l'homme est rassasié, il est rongé par la satiété et l'ennui. Le pessimisme de Schopenhauer est radical. Ce pessimisme ne justifie pas pour autant le suicide, puisque vouloir se tuer pour être délivré du non-sens de la vie, c'est encore accorder de l'importance à son individualité, quand celle-ci n'est précisément qu'une illusion ; c'est être plus que jamais esclave du vouloir-vivre !

Citation

« C'est précisément parce que celui qui se donne la mort ne peut cesser de vouloir qu'il cesse de vivre. » *Le Monde comme volonté et comme représentation (livre IV, § 69).*

LE SALUT

Le remède à notre malheur est double : éthique et esthétique. Il ne saurait être politique ou juridique : la justice consiste à tenter en vain d'harmoniser des égoïsmes. Il doit être radical : puisque la souffrance vient de nos désirs insatiables, il s'agit de supprimer ces désirs. Par une éthique du renoncement (à soi) et de la pitié, inspirée par le christianisme, qui appelle à l'amour du prochain, et par le bouddhisme qui prédispose à une bienveillance à l'égard d'autrui et de ses souffrances. La pitié repose sur la conscience de l'unité des êtres : autrui n'est qu'un autre moi-même, instrument comme moi d'un unique vouloir-vivre. L'autre voie du salut est l'art : l'art – par exemple la tragédie grecque – permet d'avoir une juste représentation du vouloir-vivre qui conduit les individus à leur malheur ; de le contempler comme à distance, et ainsi de s'en détacher. La contemplation esthétique est désintéressée, disait Kant, et, comme telle, délivrance. Elle nous permet de saisir, de façon intuitive et non discursive, l'essence du monde comme volonté ; cela est particulièrement vrai de la musique dont le langage est le plus à même d'objectiver ce vouloir-vivre universel. L'individu s'arrache ainsi, par une éthique de la pitié et par la contemplation esthétique, au vouloir-vivre universel.

Friedrich Nietzsche est né près de Leipzig, en 1844. Fils de pasteur, il reçoit une éducation intellectuelle et musicale. Il est promu à 24 ans professeur de philologie classique à Bâle. Enthousiasmé par la lecture du *Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer, il se tourne vers la philosophie.

UN PHILOSOPHE ERRANT ET SOLITAIRE

À Bâle il se lie d'amitié avec Wagner et écrit un premier ouvrage, à la gloire de ce dernier : *La Naissance de la Tragédie*, en 1872. Pour des raisons de santé, Nietzsche abandonne son enseignement à Bâle. Il mène, à partir de 1879, une vie errante (il séjourne à Gênes, en Haute-Engadine...). Après avoir rompu avec Wagner, il écrit livre sur livre, dans un style très personnel, procédant par aphorismes : *Considérations intempestives*, *Humain trop humain*, *Aurore*, *Le Gai Savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Par-delà Bien et Mal*, *Généalogie de la Morale*... Il entreprend, en solitaire, une œuvre philosophique, où il s'attaque aux fondements (platoniciens et judéo-chrétiens) de la métaphysique et de la morale traditionnelle. Ses ouvrages sont peu lus. En 1888, il écrit coup sur coup des chefs-d'œuvre : *Le Cas Wagner*, *Nietzsche contre Wagner*, *l'Antéchrist*, *Le Crépuscule des Idoles*, *Ecce Homo*... dans un style incisif, éclatant, alors même que les premiers signes de folie se manifestent. Début 1889, il s'effondre à Turin ; une paralysie, sans doute d'origine syphilitique, atteint le cerveau. Il tombe dans la démence avant de devenir apathique. Soigné par sa sœur à Weimar, il meurt en 1900.

NIETZSCHE, LECTEUR DE SCHOPENHAUER

Nietzsche retient d'abord de Schopenhauer l'idée que le monde est gouverné par une volonté aveugle, un vouloir-vivre insatiable, sans raison et sans but, et qu'on peut se délivrer de la tyrannie de cette volonté seulement dans et par l'art, en particulier par la musique qui, mieux que tout discours philosophique, nous fait saisir dans le dynamisme même de ses modulations, de ses rythmes, etc., la réalité profonde de cette volonté universelle. Nietzsche pensait que Wagner était le compositeur qui possédait le génie permettant de créer la musique qui aurait la puissance d'expression métaphysique que Schopenhauer lui assignait.

Nietzsche, professeur de philologie, alliait à sa culture philosophique et musicale, une excellente connaissance des Grecs. Nietzsche pensait que la tragédie grecque définissait l'esprit véritable de la culture grecque, mieux que la philosophie de Socrate et Platon, imprégnée de morale. Les tragiques grecs ont su mettre en évidence le caractère insensé, aveugle, fatal de la passion, qu'aucune raison ne peut endiguer, puisque le héros tragique est l'instrument du destin et le jouet de ce vouloir-vivre insensé, symbolisé par la figure de Dionysos, dieu de l'ivresse et de l'enthousiasme.

Par la maîtrise sereine de son art – maîtrise symbolisée par la figure d'Apollon, inspirateur avec Dionysos, de toute activité poétique et musicale chez les Grecs –, le poète

tragique, donnant une juste représentation du destin et du vouloir-vivre, permettait ainsi de s'en détacher, sans prétendre le supprimer ou le dénoncer.

Dire oui à la folie d'un destin sans raison et sans but : voilà une idée à laquelle Nietzsche sera fidèle.

NIETZSCHE, L'ART CONTRE LA MORALE

L'art n'a donc pas pour fin de nous délivrer de la vie, comme le disait Schopenhauer, l'art a pour fin d'affirmer l'intensité de la vie, avec ses souffrances, ses douleurs, le prix de la mort. Schopenhauer avait une conception moralisante de l'art - et Wagner aussi - en voulant mettre la musique au service de l'idée de rédemption, du salut, en donnant des accents chrétiens à son opéra. Donner une destination morale à l'art, c'est dénaturer l'art.

Platon condamnait l'art - et la tragédie en particulier - en raison de son immoralité. Nietzsche prend contre Platon le parti de l'art qui célèbre l'existence dans toute la vigueur de ses contradictions. Platon reprochait aux artistes d'être des imitateurs, des inventeurs d'un monde d'illusion (où les dieux et les héros ne sont pas dépourvus de passion ni de méchanceté) pour mieux nous éloigner de la vérité morale...

Nietzsche opère un renversement : ce sont les valeurs de la morale et de la religion qui sont des mensonges, des inventions humaines pour mieux masquer notre incapacité d'admettre la vie telle qu'elle est avec ses rigueurs et ses difficultés, alors qu'il y a beaucoup plus de justesse dans les fictions, les inventions, les ruses de l'art.

Ce qui caractérise la vie en son essence est la volonté de puissance. Celle-ci n'est pas identique au « vouloir-vivre » de Schopenhauer. Car on ne saurait vouloir vivre, comme si la vie pouvait être un but que se donne la volonté. Non, vivre c'est chercher la puissance pour elle-même, vouloir intensément la puissance qui est au cœur du dynamisme de la vie. « Ce que veut l'homme, la moindre parcelle du vivant, c'est un accroissement de puissance. »

L'homme, même lorsqu'il prétend rechercher la paix du bonheur, recherche encore et toujours la puissance, ne serait-ce que celle de croire pouvoir avoir raison des passions, de la vie. Car on peut mettre aussi toute sa volonté de puissance dans le ressentiment, dans la dévalorisation de la vie, comme pour se venger d'elle, par impuissance : c'est ce ressentiment qui caractérise « l'idéal ascétique » (qu'on trouve chez Platon, les Épicuriens, les Stoïciens, dans la tradition bouddhiste, chez Schopenhauer, et chez des auteurs chrétiens comme Pascal, Kant...).

Citation

« Pourquoi souffrir ? L'homme, le plus vaillant, le plus apte à la souffrance de tous les animaux, ne rejette pas la souffrance en soi : il la cherche même, pourvu qu'on lui montre la raison d'être, le pourquoi de cette souffrance. Le non-sens de la douleur, et non la douleur elle-même est la malédiction qui a jusqu'à présent pesé sur l'humanité - or l'idéal ascétique lui donnait un sens ! C'était à présent le seul sens qu'on lui eût donné ; n'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout. »
Généalogie de la morale, III.

LE RENVERSEMENT DU PLATONISME

D'une manière générale, Nietzsche s'en prend à la métaphysique, c'est-à-dire à cette partie de la philosophie qui prétend atteindre les vérités quant à la raison d'être fondamentale du monde, quant au sens de l'existence, etc. Mais Nietzsche n'est pas positiviste pour autant. Le positiviste croit à la vérité de la science, à la subordination de la pensée aux seuls faits empiriques et aux lois de la physique. Mais « il n'y a pas de faits, seulement des interprétations », dit Nietzsche.

Sur les traces de Kant et de Schopenhauer, Nietzsche pense que la science est une interprétation. Les vérités scientifiques sont le résultat de l'imposition de nos catégories sur le monde. Les lois scientifiques sont le produit de simplifications, de perspectives schématiques permettant de mieux maîtriser la nature. Mais cela n'implique pas que ces schémas et ces simplifications décrivent le réel dans sa complexité, et surtout dans sa diversité, sa multiplicité, son changement constant. La vérité que nous cherchons à tout prix - en philosophie, dans les sciences, en morale - est une façon de nous rassurer, d'avoir raison de la vie.

Toute la philosophie de Nietzsche repose en réalité sur un renversement du platonisme, et de toute une tradition métaphysique. Pour Platon, le monde sensible est multiple, contradictoire, changeant, alors que la vérité est une, stable, universelle. Mais pour Nietzsche la seule réalité véritable du monde est précisément son devenir inconstant, son insaisissabilité, ses contradictions. Nietzsche réhabilite la philosophie du présocratique Héraclite qui affirmait que tout est devenir. Les Idées platoniciennes, éternelles, qui seraient les véritables réalités, accessibles à la seule intelligence ne sont que des fictions pour nous faire croire qu'il existe un monde meilleur que celui-là.

DIEU EST MORT

La philosophie de Nietzsche est donc une vaste entreprise de destruction des illusions qui sont à l'arrière fond de ce que nous prenons pour des vérités inébranlables. Les vérités (morales, métaphysiques...) qui nous paraissent les plus certaines ne le sont que parce que, sans elles, nous ne pourrions vivre : ce sont des illusions nécessaires pour vivre. C'est particulièrement vrai de celle sur laquelle on les fait reposer : l'existence de Dieu.

« Dieu est mort », déclare Nietzsche. Ceux qui croient au progrès, au sens de l'histoire, à la possibilité pour l'homme de créer un monde meilleur, aux lendemains qui chantent, dans le prolongement de la philosophie des Lumières, ne permettent pas de surmonter la mort de Dieu. Bien au contraire, ils ne font que remplacer le Dieu de la religion par un nouveau Dieu : l'Homme, ou l'Histoire (et si Nietzsche n'avait pas lu Marx, il avait lu Hegel).

« Dieu est mort ». Certes Nietzsche annonce cette mort dans le sillage de la science moderne : l'homme n'est plus au centre du monde. Or, toutes les constructions religieuses et philosophiques ont consisté à faire espérer que le cours du monde correspondait au cours des désirs de l'homme, comme si l'homme était le but de l'existence du monde - en ce sens Nietzsche est proche de Spinoza dans son combat contre l'anthropocentrisme. On imagine un Dieu qui a créé un monde pour les hommes, y compris pour

les punir de leur péché. Car l'homme préfère admettre la souffrance et le malheur pourvu qu'on leur donne un sens, plutôt que d'avoir à subir des souffrances pour rien, plutôt que d'admettre que la vie n'a pas de sens.

ANNONCE ET DÉPASSEMENT DU NIHILISME

La philosophie de Nietzsche est donc nihiliste : nous ne vivons pas en vue de réaliser un but de la nature, en vue de la réalisation d'un dessein de dieu ou de l'histoire; nous vivons pour rien (*nihil*). Le nihilisme sera le trait principal du XX^e siècle : une désillusion et une incapacité à se remettre de la mort de Dieu et des idéaux. Mais Nietzsche annonce aussi la voie du dépassement du nihilisme.

Citation

« L'idée de Dieu fut jusqu'à présent la plus grande objection contre l'existence. Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : par là seulement nous sauvons le monde. » *Crépuscule des Idoles*.

L'homme s'est donc inventé des raisons d'exister, alors même que rien de ce qui existe dans le monde ne saurait être justifié, dans la mesure où nous ne pouvons évaluer ce qui est : nous sommes une partie du tout, nous ne saurions juger le tout... Mais loin que cette idée doive nous accabler, elle est libératrice. On a, par anthropomorphisme, logé des intentions dans la nature et le monde, comme si celles-ci étaient responsables de quoi que ce soit. On les a rendus coupables de nos malheurs, quitte à placer en Dieu lui-même, ou dans l'homme pécheur, créature de Dieu, la cause du mal. Ce qui a inspiré jusqu'à aujourd'hui la morale, la religion, la métaphysique est essentiellement un ressentiment contre la vie. Mais la vie est innocente. Et c'est un grand poids de la libérer de l'idée de faute, de péché. On ne vit pas pour être sauvé, racheté...

Encore faut-il être à la hauteur d'une idée aussi libératrice. Le surhomme désigne celui qui est capable de dire oui à une vie qui ne poursuit aucune fin, et n'est vécue pour rien. Nietzsche a même cette illumination : nous avons vécu une éternité de fois la même vie, et nous la vivrons encore une éternité de fois. Tel est le thème de l'éternel retour. Celui qui n'est pas accablé par une idée aussi nihiliste est à même de vivre dans toute son intensité la volonté de puissance, sans chercher à la fuir, à la nier, sans ressentiment... Celui qui est capable de donner son assentiment à la même vie qui revient éternellement, celui-là a surmonté le nihilisme.

Nietzsche a été un philosophe controversé, pour avoir été récupéré par l'idéologie nazie, en raison, en particulier, de la publicité que sa sœur, Elizabeth (morte en 1935), mariée à un pangermaniste antisémite, a donnée à son œuvre. Elle contribua à dénaturer l'œuvre de son frère et à salir la mémoire d'un homme foncièrement rétif à l'idéalisme et au romantisme allemand de son temps, et plus encore à l'antisémitisme qui pouvait l'accompagner ; c'est ainsi qu'il finit par rejeter violemment la musique de Wagner, dont il avait été l'ami dans sa jeunesse.

Nietzsche exerça une influence prépondérante sur les penseurs du XX^e siècle, par exemple sur Heidegger. En France, on redécouvrit son œuvre vers 1968, en l'associant aux philosophes du soupçon, Marx et Freud, et il inspira des penseurs comme Foucault, Deleuze, Derrida...

Sigmund Freud (1856-1939), médecin, met à l'origine de la psychanalyse, qui si elle est d'abord une méthode de traitement des troubles psychiques, devient une conception de la vie de l'esprit et produit une révolution radicale dans notre conception de l'homme.

L'HYPOTHÈSE DE L'INCONSCIENT

En tant que médecin, Freud s'est spécialisé dans l'étude des maladies nerveuses. Or, la médecine se heurte aux maladies de l'esprit face à des symptômes sans cause organique apparente. Il vient à Paris suivre les cours de Charcot, spécialisé dans l'hystérie. Mais ce dernier explique avant tout cette maladie par des causes physiologiques.

De retour à Vienne, avec son collègue Breuer, qui avait traité par hypnose le cas d'une patiente Anna O., il poursuit une étude sur l'hystérie. Breuer était parvenu à faire disparaître les symptômes (paralysie partielle, troubles oculaires...) de sa patiente qui, sous hypnose, avait évoqué des événements traumatiques de son passé.

L'hystérie serait la résurgence déguisée d'événements antérieurs enfouis. Le retour à la conscience de ces événements tendrait à faire disparaître les symptômes en agissant comme une catharsis libératoire. Il y aurait ainsi une vie psychique autre que celle de la conscience. De là l'hypothèse de l'inconscient. Freud se sépare ensuite de Breuer et abandonne l'hypnose, qui lui semble limitée, pour mettre au point la méthode de la libre association à laquelle il donnera le nom de psychanalyse.

LA NOTION DE PULSION

La conception populaire distingue deux pulsions, la faim et l'amour comme ce qui permet à l'individu et à l'espèce de se conserver. Freud distingue les pulsions d'autoconservation, pulsion du moi, et les pulsions sexuelles, la libido. Or, ces pulsions peuvent entrer en conflit lorsque, par exemple, elles apparaissent au moi comme une menace. Le refus par le moi des pulsions sexuelles les conduit à se manifester autrement sous forme de symptômes nerveux.

Notre vie psychique est ainsi marquée par le conflit entre ces deux pulsions. Lorsque ce conflit est trop grand se développent les névroses. Les pulsions subissent un destin dans la vie infantile de l'individu : sa libido se fixe d'abord sur lui-même, c'est le narcissisme, puis se déplace vers d'autres objets. L'enfant s'attache à des êtres proches, mais doit renoncer à eux. Telle est une forme du complexe d'Œdipe dans lequel l'objet de l'amour est pour un des parents.

La libido rencontre ainsi les exigences de la vie sociale. Ceci conduit au refoulement, mais mène également à la naissance de fantasmes inconscients qui sont des mises en scène de leur réalisation. De là les analyses de Freud sur l'art ou encore la religion comme processus de sublimation. La cure analytique a pour but de transformer le processus de refoulement afin que le conflit devienne supportable.

LA SAISIE DU SENS

Il s'agit dès lors de saisir ce conflit alors qu'il échappe à la conscience. Le rêve va devenir ici un matériau essentiel. En effet, il témoigne d'une dimension de la vie psychique lorsque la conscience n'est pas vigilante. Jusqu'alors les rêves étaient saisis comme le résultat d'une mécanique nerveuse libérée de l'emprise de la raison (folie) ou comme des messages divins. Freud va introduire un sens là où on ne saisissait que de l'absurde. Il va ainsi distinguer le contenu manifeste du contenu latent. Est manifeste ce que le patient raconte de son rêve et qui, bien souvent, paraît dénué de sens. Est latent, le sens que l'on peut découvrir derrière le contenu latent. Le rêve prend un sens lorsqu'est saisi ce contenu latent au regard de l'histoire de l'individu. C'est pourquoi Freud définit le rêve comme la manifestation du désir. En interprétant les rêves, Freud apporte du rationnel à ce qui ne semble avoir aucun sens, et c'est en ceci qu'il laissera aussi toutes leurs places aux actes manqués.

LES TOPIQUES

Inaugurant une nouvelle théorie, Freud ne cesse de la faire évoluer. À côté de la théorie de la libido, apparaît l'idée d'autres pulsions comme Eros, la passion de vie, et Thanatos, la pulsion de mort. Il s'attache aussi à faire évoluer les concepts rendant compte de la vie psychique. Il distingue ainsi d'abord le conscient du préconscient et de l'inconscient. Puis, notant que le refoulement peut être inconscient, il établit une seconde topique en distinguant le Ça (qui désigne les forces profondes inconscientes qui gouvernent la vie humaine) du Moi (dont l'activité peut être consciente ou inconsciente et qui joue le médiateur entre le Ça, le Surmoi et le monde extérieur) et du Surmoi (l'autorité psychique de censure résultant de l'intériorisation des interdits).

Citation

« La représentation inconsciente est la représentation de la chose seule.[...] La représentation qui n'est pas exprimée en mots ou l'acte psychique non surinvesti demeure alors en arrière, refoulée, dans l'inconscient. » *Métapsychologie.*

LES TROIS BLESSURES NARCISSIQUES DE L'HUMANITÉ

En établissant l'hypothèse de l'inconscient, Freud introduit une rupture dans notre conception de l'homme. La vie psychique n'est plus claire à elle-même et l'homme devient en quelque sorte étranger à lui-même. Voilà pourquoi la psychanalyse correspond à la troisième grande blessure narcissique de l'humanité. Avec la révolution copernicienne, l'homme a découvert qu'il n'était plus le centre de l'univers; avec la théorie de l'évolution de Darwin, l'homme n'est plus une espèce à part, mais s'inscrit dans une évolution globale des espèces; avec la psychanalyse, le moi « n'est plus maître dans sa propre maison ».

CONCLUSION

Freud n'introduit pourtant pas l'idée d'un déterminisme radical dans sa conception de l'homme. Certes, l'inconscient ne peut par nature devenir conscient, mais il reste à l'homme la possibilité et même l'exigence d'être le plus clair possible avec lui-même pour tout ce qui peut advenir à la conscience.

Henri Bergson (1859-1941), philosophe, professeur au Collège de France, obtient le prix Nobel de littérature en 1927. Dans une période marquée par le positivisme, Bergson réagit contre toute pensée qui compte uniquement sur la science et construit une philosophie de la vie loin des abstractions de l'intelligence.

LE QUANTITATIF ET LE QUALITATIF

La science nous conduit à une approche quantitative du monde et des choses. Elle nous permet de rendre compte d'une couleur par la mesure de la longueur d'onde, d'un son par la mesure d'une intensité... Or, Bergson s'attache à montrer que la réalité n'est pas de l'ordre du quantitatif mais du qualitatif : la couleur, le son que je saisis ne sont pas des quantités mais avant tout des qualités. Il y a donc un écart entre la réalité et la manière dont la science en parle. Pourquoi ? Parce qu'il faut distinguer deux modes de connaissance : l'intelligence et l'intuition.

L'INTELLIGENCE ET L'INTUITION

L'homme est un être intelligent, mais l'intelligence est avant tout une faculté d'agir et de réagir face à des obstacles. Ainsi, l'être intelligent est celui qui parvient à déterminer des moyens pour parvenir à une fin qu'il s'est fixée. Être intelligent, c'est alors découper le chemin qui nous mène à la réussite en autant d'étapes qu'il nous est nécessaire d'emprunter pour y parvenir. L'intelligence est ainsi cette faculté qui segmente la réalité afin de mieux agir. Dès lors, la connaissance que l'intelligence nous donne du réel est d'emblée une transformation de celui-ci. Si nous voulons connaître ce qu'est vraiment la réalité, il ne faut pas faire appel à l'intelligence mais à l'intuition. De là cette distinction entre le quantitatif et le qualitatif. La description quantitative du monde relève de l'intelligence parce que le nombre est un moyen de mesurer et de découper. Quand on veut comprendre, on demande un dessin. Or, le dessin n'est qu'une représentation, et non la chose. Au contraire, la saisie qualitative du réel relève de l'intuition.

L'INTUITION DE LA DURÉE

La question du temps fournit un bon exemple pour saisir cette distinction. Lorsque nous parlons du temps, nous le saisissons comme une suite d'instants que nous pouvons mesurer : nous parlons d'heures, de minutes ou de secondes. Une telle approche nous permet ainsi de nous repérer et d'agir. Or, parler de moments ou d'instants qui se succèdent, c'est déformer la réalité du temps. En effet, le temps n'est pas une suite d'instants, ce qui reviendrait à penser qu'à chaque instant, le temps ne s'écoule pas. Le temps est une durée continue et indivisible. C'est ce que Bergson nomme alors durée, afin de la distinguer du temps dont parle le physicien. Or, cette durée, nous ne la saisissons pas par l'intelligence mais par l'intuition, par un mode d'accès immédiat au réel. Dès que nous nous retournons en nous-

mêmes, nous saisissons immédiatement que la durée est continue et indivisible et qu'elle est différente de la représentation du temps que nous offre l'intelligence. Il s'agit donc de distinguer la représentation qui est toujours spatiale, de la réalité qui ne l'est pas. La réalité du temps n'est pas l'espace ou la manière dont nous nous la figurons. Nous avons besoin d'un dessin pour nous repérer, mais le dessin n'est pas la réalité. La durée n'est pas quantitative, elle est qualitative. En effet, la durée véritable n'est pas une suite d'instantanés identiques, elle est une continuité sans cesse changeante. C'est ce que nous saisissons dans l'intuition de notre moi profond.

LA LIBERTÉ

Nous avons ainsi tendance à aborder tous les problèmes en les réduisant à ce que l'intelligence nous en dit. C'est ainsi que nous commettons des erreurs à propos de la liberté. La science nous offre une conception déterministe du monde. Elle nous conduit ainsi à considérer que lorsque nous agissons, des causes déterminent nos actes. Nous distinguons alors des mobiles et des motifs et nous nous représentons, encore une fois, le fait d'agir comme une succession de moments dans un ordre temporel. Nous spatialisons les mobiles et les motifs. Le déterminisme qui nie la liberté est alors une représentation partielle de la réalité. L'acte libre sera celui dans lequel notre être est engagé tout entier, c'est-à-dire tout ce que nous sommes dans la richesse de notre histoire. Une fois encore, c'est à partir de l'intuition de la durée comme tout indivisible qu'il faut penser la liberté.

Citation

« Notre durée est irréversible... Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin : ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible. » *L'Évolution créatrice.*

L'ÉLAN VITAL

Bergson va également s'opposer aux thèses évolutionnistes. Ces dernières déduisent la vie de la matière, ou pensent l'évolution comme la réalisation d'un plan tracé d'avance. Là encore, il s'agit d'une double illusion. Le mécanisme nie la durée : le temps que le sucre met à fondre suppose aussi mon impatience de le voir fondre et la durée n'est pas matérielle ; penser que l'évolution suit un plan tracé d'avance revient à considérer que tout le possible à venir était déjà contenu dans le réel et attendait pour devenir à son tour réel. Or, le possible n'est qu'une illusion rétrospective. Nous déclarons possibles les choses après coup, comme si les choses avaient été prévisibles. L'évolution existe parce qu'il y a un élan vital créateur qui fait surgir des formes de plus en plus complexes face à des problèmes posés rigoureusement imprévisibles. C'est ce que Bergson nomme l'élan vital et ceci parce que l'univers matériel dure et que la durée est créatrice. La pensée de Bergson est ainsi une philosophie de la vie.

CONCLUSION

Bergson nous invite ainsi à ne pas réduire notre rapport au monde à un rapport pratique et mécanique, et à nous défier de l'abstraction que produit l'intelligence.

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ de Schopenhauer et de Nietzsche

- L'homme est-il un animal désespérant ?
- L'homme est-il un animal métaphysique ?
- Peut-on refuser la vérité ?
- L'homme a-t-il besoin de se faire des illusions ?
- La conscience est-elle source d'illusion ?

■ de Nietzsche plus particulièrement

- Peut-on être à la fois lucide et heureux ?
- Faut-il donner un sens à la souffrance ?
- Vit-on pour ne pas souffrir ?
- Les vérités sont-elles des croyances nécessaires ?
- Peut-on être heureux sans vertu ?
- Que valent le bien et le mal ?
- Y a-t-il une vérité des apparences ?
- Peut-on se délivrer du poids de l'histoire ?
- La conscience morale n'est-elle que le fruit de l'éducation ?
- « Vouloir la vérité, c'est vouloir secrètement la mort. »
- Dieu est-il mort ?
- « Dieu fut jusqu'à présent la plus grande objection contre l'existence. »

■ de Freud et de Nietzsche

- La philosophie pourrait-elle ignorer le corps ?

- L'homme a-t-il besoin de se faire des illusions ?
- Que faut-il oublier ?
- Faut-il oublier pour vivre ?
- L'illusion a-t-elle un avenir ?
- La religion peut-elle être considérée comme rassurante ?

■ de Freud plus particulièrement

- La reconnaissance de l'inconscient nous délivre-t-elle de toute responsabilité ?
- L'inconscient a-t-il de quoi nous faire peur ?
- Peut-on refuser l'idée d'un inconscient psychique ?
- La notion d'inconscient peut-elle entraîner la fatalité dans la vie de l'homme ?
- Peut-on tout soumettre à la raison ?
- Suis-je ce que mon passé a fait de moi ?

■ de Bergson

- Peut-on penser l'écoulement du temps ?
- Qu'est-ce que le temps ?
- Sommes-nous dans le temps comme nous sommes dans l'espace ?
- Faut-il penser le temps comme ce qui s'écoule ?
- L'ineffable.
- Faut-il renoncer à connaître ce qui est changeant ?
- Y a-t-il une œuvre du temps ?
- Peut-on parler d'une création de soi ?
- Les créateurs ne doivent-ils leurs inventions qu'à eux seuls ?

LES PHILOSOPHIES DE L'EXISTENCE, DU XIX^E AU XX^E SIÈCLE

Alors que la philosophie semblait s'achever avec la métaphysique de Hegel, puisque celle-ci prétendait dévoiler le sens de l'histoire et annoncer son achèvement, alors que le marxisme prédisait aussi la fin de la philosophie qui n'aurait fait jusqu'ici qu'interpréter le monde au lieu de le transformer, voici qu'émergent des approches philosophiques radicalement nouvelles, défiant toute une tradition spéculative.

Il est inauguré par un penseur adversaire déclaré de Hegel - Kierkegaard - un penseur chrétien qui met en avant l'existence unique, singulière de l'individu, avec toute sa subjectivité et la liberté de croire en Dieu, qu'aucun système philosophique ne peut intégrer dans les filets de ses théorisations du monde. Kierkegaard a fortement influencé des penseurs comme Heidegger et Sartre.

Un autre penseur, plus inscrit dans la tradition de la philosophie universitaire - Husserl - va bouleverser aussi notre façon de philosopher, notre appréhension de la question de la vérité. Le modèle occidental de la connaissance de la vérité, légué par les Grecs, et repris par la tradition scientifique moderne depuis Galilée, est celui des mathématiques. Quel est le fondement des mathématiques ? La logique - disent Frege et Russel à la même époque (voir le chapitre suivant). Pour Husserl, il est constitué par des évidences originaires qui précèdent toute construction d'un raisonnement ou d'un jugement.

Il existe des vérités prélogiques. Mieux, les seules vérités sur lesquelles on puisse fonder la science, et toute la philosophie, sont données dans un rapport originaire, éminemment concret, de la conscience au monde, au cœur même d'un vécu de la conscience. Husserl est le fondateur de la phénoménologie : il inaugure une méthode d'approche qui vise à aller au plus près des choses, de la surface évidente de leur manifestation (« phénomène », en grec, signifie « ce qui se manifeste »).

Le jeune Heidegger et Sartre adopteront cette démarche phénoménologique, pour tenter de saisir l'existence humaine dans ses manifestations originaires, authentiques, libres, avant toute rationalisation. Heidegger se démarquera ensuite des philosophies de l'existence, encore prisonnières, à ses yeux, d'une métaphysique du sujet.

Né à Copenhague, Søren Kierkegaard (1813-1855) a reçu une éducation chrétienne très stricte, puis mené une vie austère (il renonce volontairement à s'unir avec celle qu'il aime) pour rédiger une œuvre consacrée à la cause du christianisme, une œuvre rebelle, hostile à la religion officielle, mais aussi à la philosophie.

KIERKEGAARD, UN EXISTENTIALISTE CHRÉTIEN

La vérité ne réside pas dans l'objectivité de la science, les généralités abstraites de la philosophie, elle est bien plutôt dans l'incertitude objective du sujet face à la valeur et au sens de ses actes, face à la contradiction entre son exigence passionnée d'infini et la finitude de son existence mortelle, entre la richesse infinie de la subjectivité et les limites des lois objectives de la science ou de la moralité commune. Socrate l'avait fort bien compris, en interrogeant ses interlocuteurs sur ce qu'ils prétendaient connaître du bien, du beau, de la vertu... et en les mettant face à leur ignorance et leur mauvaise foi. Socrate, n'écoutant que sa conscience, aurait osé faire entendre, face aux bornes de la moralité objective commune, l'exigence éthique infinie de la subjectivité. Mais Socrate croyait pouvoir dépasser cette contradiction par la raison, alors que seule la foi nous loge au cœur de cette contradiction insoluble.

La philosophie tente de dissoudre l'individu et sa passion dans un système rationnel du monde. Kierkegaard s'en prend surtout à Hegel, qui s'est efforcé de donner une vision globale de l'histoire humaine dont le déroulement serait, en dépit des apparences, parfaitement rationnel. Ce que souligne Kierkegaard, c'est que l'individu n'a pas de place dans cette vision rationnelle de l'histoire, il est alors un instrument de la raison de l'histoire (songez au marxisme : l'individu n'existe qu'en tant que membre d'une classe sociale, acteur d'une histoire en marche...). D'une façon générale, le rationalisme de la philosophie occidentale sacrifie l'individu sur l'autel de l'universel. La religion chrétienne redonne à l'individu, à l'existence singulière, toute sa place.

Citation

« La foule c'est le mensonge. Christ fut crucifié parce que tout en s'adressant à tous, il ne voulut pas avoir affaire à la foule, ne voulut pas son secours, s'en détourna à cet égard inconditionnellement, ne voulut pas fonder de parti, n'autorisa pas le vote, mais voulut être ce qu'il était, la Vérité qui se rapporte à l'Individu. » *Point de vue explicatif sur mon œuvre.*

LES TROIS STADES

Kierkegaard distingue trois stades de l'existence : le stade esthétique, le stade éthique et le stade religieux. Le stade esthétique est celui du séducteur qui se moque de ce qui est commun, général, qui est anticonformiste, en adoptant un mode d'existence où il profite de l'unicité de chaque instant, en évitant répétition et monotonie, où il jouit de sa propre

singularité, tel Don Juan... Mais une telle attitude est une fuite qui cache un fond d'amertume et de désespoir. Don Juan est seul. Le stade éthique est celui de l'homme qui cherche à avoir bonne conscience, en accomplissant parfaitement son devoir dans la société : un « fonctionnaire kantien », pourrait-on dire. Le stade religieux suppose un saut hors du réconfort dans la jouissance esthétique ou dans le conformisme moral, un saut loin de toute fuite par rapport à l'angoisse de la liberté. L'homme du stade religieux ne joue pas un rôle, ni ne soumet sa vie à des règles générales : il est l'individu face à Dieu, et l'expérience qu'il vit avec Dieu est une expérience authentique, singulière, intraduisible dans des concepts généraux.

L'expérience religieuse par excellence est l'expérience du péché, expérience inintelligible à la raison. Pour que mon choix du mal soit vraiment coupable, il faut qu'il soit libre ; il faut qu'il relève d'une initiative dont les motifs transcendent toute raison. L'expérience du péché n'est pas simplement celle d'un acte contraire au devoir. Ma véritable expérience du péché est une expérience religieuse et non éthique. Le péché n'est pas un manquement au devoir, c'est une situation ontologique, c'est notre condition d'homme. L'homme pécheur ose affirmer l'indépendance absolue de sa propre existence, face au créateur, à Dieu. La foi, la soumission à Dieu, c'est reconnaître cette condition pécheresse, et non se la cacher.

LA FOI AU-DESSUS DE TOUTE RAISON

L'expérience de la foi, c'est donc l'expérience de sa liberté d'individu, de la valeur infinie de son existence singulière : non pas en niant Dieu, mais en affirmant Dieu. Affirmer ma liberté, ce n'est pas nier Dieu, puisque seul Dieu est à même de me faire prendre la mesure de cette liberté : la liberté de pécher comme d'être sauvé.

L'épisode d'Abraham, commenté par Kierkegaard dans *Crainte et Tremblement*, met en évidence le caractère absolument privé, personnel de la foi : nul ne sait ce qui se passe dans le cœur d'Abraham quand Dieu lui demande de sacrifier son fils Isaac, il obéit sans raison, et même contre sa raison et son cœur, il n'a pas de raison de sacrifier son fils tel Agamemnon a des raisons de sacrifier sa fille Iphigénie,

celui-ci le fait dans l'intérêt général de son peuple et de la flotte achéenne..., celui-là le fait par fidélité à Dieu. Le bien n'est pas bien parce qu'il est conforme à l'intérêt général, il est le bien parce que Dieu l'ordonne, pour des raisons qui échappent à la raison humaine. Si Abraham avait obéi pour des raisons déterminées, son acte n'aurait pas été la marque d'une liberté qui transcende tous les motifs raisonnables. Croire, ce n'est pas se rendre à des raisons, c'est dépasser tout calcul de la raison, pour un saut dans l'infini, librement voulu, saut qui n'apaise pas, qui ne délivre pas du doute, mais qui affirme, dans l'inconnu, une confiance en Dieu.

Citation

« Le héros tragique a besoin de larmes et les réclame ; et quel homme contemplant Agamemnon [sacrifiant Iphigénie] avec un regard d'envie aurait les yeux secs et ne pourrait pleurer avec lui ? Mais quelle âme serait égarée au point d'oser pleurer avec Abraham [sur le point de sacrifier Isaac] ? [...] On ne peut pas pleurer sur Abraham. On l'approche avec un *horror religiosus*, comme Israël approchait le Sinaï. »
Crainte et Tremblement.

Né en Moravie, Edmund Husserl (1858-1938) fut professeur à Göttingen puis à Fribourg-en-Brisgau jusqu'en 1928 avant de devoir abandonner sa chaire à cause de ses origines juives. L'influence de Husserl est immense au XX^e siècle puisqu'il est à l'origine d'une méthode qui est aussi une doctrine : la phénoménologie.

LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE

Selon Husserl, la culture en général et la philosophie en particulier connaissent une période de crise qui est, entre autres, due au psychologisme et au positivisme. Le premier réduit les lois logiques aux lois psychologiques. Ainsi, en expliquant la causalité par l'habitude, Hume était conduit au scepticisme et ne parvenait pas à trouver un fondement véritable à nos certitudes.

Le positivisme, de son côté, considère que la vérité ne peut être cherchée que du point de vue des sciences et conduit la philosophie à être réduite au silence. Comment sortir de cette crise ? Comment la philosophie peut-elle retrouver la certitude ? Le projet de Husserl consiste donc à rétablir la philosophie comme science rigoureuse. Cette dernière doit nous permettre de retrouver la certitude sans renoncer à sa dimension rationnelle. Pour être une science rigoureuse, la philosophie doit adopter une attitude critique par rapport à sa propre démarche.

LA CERTITUDE IMMÉDIATE

L'intuition de Hume a consisté à se débarrasser des constructions *a priori* et à revenir à une description des modes de fonctionnement de l'esprit. Malheureusement, il est conduit au scepticisme faute d'avoir trouvé un fondement véritable à nos certitudes. Comment alors pouvons-nous être certains tout en chassant toute construction inutile ? En effet, Kant parvient bien à fonder la science, à échapper au scepticisme, mais il tombe dans une forme de relativisme puisque nous ne pouvons connaître la chose en soi et il est contraint d'avoir recours à des *a priori*. Il faudrait ainsi retrouver cette intuition première de Hume qui consiste à revenir aux choses mêmes tout en évitant le scepticisme et le relativisme. Descartes est bien parvenu à trouver un fondement à nos certitudes par le biais du doute et du *cogito*, mais il est contraint de faire un détour par Dieu pour fonder la certitude du monde. Il faut donc partir de l'immédiateté de la certitude - nous avons la certitude originelle d'être là avec un monde autour de nous - et interroger la relation entre le monde et notre conscience.

Citation

« La philosophie tire sa croissance de son attitude critique universelle dirigée contre toute donnée préalable de la tradition... la simple attitude critique universelle... doit être présente à un certain stade de la culture préscientifique. » *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

L'INTENTIONNALITÉ DE LA CONSCIENCE

Or, contrairement à ce que pensait Descartes, il n'y a pas d'un côté le *cogito*, la conscience, et de l'autre le monde; toute conscience est conscience de quelque chose. La formule est de Brentano dont Husserl a suivi les cours.

La conscience n'est pas un réceptacle dans lequel viendraient se marquer, sous forme d'empreintes, les objets du monde extérieur, elle est ce qui donne sens. Elle n'est pas coupée du monde. Par exemple, je regarde cette table en face de moi. Certes, si je ne la regardais pas, elle continuerait d'exister. Il y a donc une objectivité de la table indépendamment de mon regard et de la conscience que j'en ai. Cependant, tant que je ne porte pas mon regard sur cette table, elle n'existe pas pour moi. Elle n'est même une table qu'à partir du moment où il y a des consciences pour la saisir comme telle.

La conscience n'est donc pas une chose pensante, elle est donatrice de sens, elle est intentionnelle. La conscience est ainsi toujours une manière de viser le monde et les choses. En ce sens, il n'y a pas de vie intérieure à la conscience, elle est toute entière ouverture au monde. Un souvenir n'est pas, par exemple, une trace dans la conscience d'une chose vécue, il est une manière pour la conscience de viser un événement comme chose du passé. C'est pourquoi Husserl s'oppose au psychologisme qui décrit des lois de l'esprit. En effet, ce dernier oublie que l'introspection est encore une manière pour la conscience de viser un objet, en l'occurrence ici un état psychologique.

L'ÉPOCHÉ OU MISE ENTRE PARENTHÈSES DU MONDE

Il ne s'agit pas pourtant d'être dans une attitude naïve face au monde. Si on veut construire une science rigoureuse, une attitude critique s'impose.

Pourtant, Husserl ne va pas, comme Descartes, pratiquer le doute. En effet, ce dernier conduit à nier l'existence du monde extérieur, à isoler le sujet (la conscience) de l'objet (le monde) et à faire de nouveau de la conscience une substance.

Néanmoins, il faut refuser toute attitude naïve. C'est cette attitude que Husserl va mettre entre parenthèses pour commencer à travers ce qu'il nomme l'*epoché*. Cette mise entre parenthèses ne consiste pas à pratiquer le doute mais à suspendre simplement tout jugement sur le monde, à ne plus prendre position par rapport au monde comme existant. Que reste-t-il alors ? La conscience visant les objets de différentes manières : en les percevant, en les imaginant, en s'en souvenant, en les jugeant... Ce que la philosophie va alors prendre pour objet, ce sont ces visées de la conscience et la manière dont les objets se donnent à elle.

Elle répond à la question : « Que se passe-t-il quand la conscience vise les objets ? ». Notre expérience se trouve alors réduite à ce qui est donné. En effet, l'objet visé n'est plus qu'en tant qu'il est visé par la conscience. Nous pouvons mettre entre parenthèses la thèse de la réalité du monde, mais nous ne pouvons jamais mettre entre parenthèses l'activité de la conscience intentionnelle.

Citation

« Toute conscience est conscience de quelque chose. »

LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Il faut saisir la manière dont les choses nous sont données, c'est-à-dire les choses en tant que phénomènes. D'où le terme de phénoménologie. Il ne faut pas pour autant, distinguer, comme le fait Kant, les phénomènes tels qu'ils nous sont donnés des choses en soi. En effet, avec cette distinction, Kant est conduit à une forme de relativisme puisqu'il n'y a pas de connaissance de la chose en soi. La phénoménologie est un retour aux choses mêmes, ce qui signifie retour aux sources de l'évidence dans laquelle la chose apparaît comme présente en personne, comme donnée en chair et en os. La table existe en elle-même, mais lorsque la conscience la vise, elle devient plus complexe parce que deviennent conjoints le pôle subjectif et le pôle objectif.

En effet, il n'y a plus, d'un côté, le sujet qui saisit la table et, de l'autre, la table qui existe en elle-même. Étudier l'acte de la conscience qui consiste à saisir la table, c'est unifier, à travers cette visée de la conscience la complexité du phénomène. La phénoménologie s'attache ainsi à être une description des actes de la conscience, des phénomènes, l'apparaître n'étant pas inférieur à la chose, mais correspondant à la richesse de la chose elle-même. La phénoménologie est une analyse de l'activité de la conscience intentionnelle.

Citation

« J'essaie de guider, non pas d'enseigner une doctrine, mais seulement de montrer, de décrire ce que je vois. »

Krisis.

LA VARIATION ÉIDÉTIQUE

Comment la visée de la conscience nous donne-t-elle les choses en elles-mêmes ? Quand nous nous plaçons devant un objet, nous le voyons suivant un certain angle. Nous ne voyons jamais un cube totalement. La chose perçue est constituée par le système ininterrompu de nos saisies diverses. Nous n'en possédons jamais la totalité, mais il n'y a aucune raison de croire que la chose réelle se trouverait derrière les apparences. L'être du phénomène, c'est son apparaître.

Pour décrire ce qui se passe lorsque la conscience vise un objet, la phénoménologie utilise ce que Husserl appelle la « variation éidétique ». Celle-ci consiste à faire varier, par un travail de l'imagination, les prises de vue sur l'essence des choses. Par exemple, un triangle ne serait pas un triangle s'il n'avait pas trois angles, si la somme de ses angles n'était pas égale à deux angles droits...

L'essence de la chose est constituée des multiples variations sans lesquelles la chose serait autre. En revanche, la couleur du triangle n'appartient pas à son essence. Il ne s'agit pas de réduire l'essence des choses à une série d'impressions psychiques car nous tomberions à nouveau dans le psychologisme et l'essence n'est pas séparable de l'acte qui la vise. Ceci ne signifie pas non plus que les essences sont intérieures à l'esprit puisqu'il n'y a pas d'intériorité de la conscience. Husserl s'oppose également aux platoniciens qui voient les idées ou les essences exister indépendamment de l'esprit. Il n'y a pas de dualité entre le sujet et l'objet.

LA CRISE DU SENS

Nous avons commencé en montrant que Husserl s'opposait au positivisme. D'une manière générale, il relève que nous connaissons une crise du sens. Politiquement, Husserl fut marqué par la Première Guerre mondiale. Par la suite, le développement des totalitarismes dont il fut le témoin ne fait que corroborer ce jugement. Le positivisme affirme la possibilité de traiter tout problème de manière scientifique. En tant que tel, il ne s'occupe plus des problèmes vitaux que sont les problèmes existentiels et en particulier celui du sens de la vie. En outre, chaque science couvre un domaine sans être liée aux autres. Husserl cherche à comprendre et à dépasser cette crise du sens. La philosophie doit permettre de penser une unité.

Mais il doit aussi dépasser cette crise de la raison qui n'est plus que calcul, qui n'est pas réflexive et qui a perdu la question du sens. Elle doit donc comprendre quel est l'acte original de penser et de connaître. Elle doit être le fondement général des sciences et montrer le processus d'accès au vrai en refusant tout présupposé. De là les analyses que nous avons pu évoquer.

AUTRUI ET LE MONDE

Il faut donc revenir à notre rapport originel au monde en deçà de ce que la science nous dit. Retrouver le sens, c'est ressaisir le monde tel qu'il se donne. Dans ce monde il y a l'autre. La constitution du monde dans sa dimension humaine présuppose autrui.

En effet, autrui vise aussi un monde qui est le même monde que le mien. C'est ce qui rend possible la culture. Le monde est donc un lieu de partage, le lieu d'une tradition commune.

La tâche de la philosophie consiste à ressaisir cette histoire du sens et à se réinscrire dans une tradition. C'est pourquoi elle refuse une connaissance partielle du monde telle que le positivisme nous la propose et qui conduit à une perte du sens. La raison n'est pas que calcul. Elle n'est pas que *ratio*, elle est aussi *logos*. Il faut donc sortir de la raison naïve et s'interroger sur l'acte de connaître, sur le rapport de notre conscience au monde.

Or, nous l'avons vu, ceci suppose de ne pas se perdre dans une prétendue extériorité, mais bien au contraire d'opérer un retour de l'esprit sur lui-même dans son rapport originel au monde. Le philosophe est celui qui décrit les actes de la conscience. Dès lors, en se comprenant lui-même, l'esprit redécouvre le sens.

En tant que descriptif, le travail phénoménologique apparaît comme un travail infini. Mais nous le voyons, la phénoménologie semble aussi bien être une méthode qu'une doctrine. L'influence de Husserl sera alors déterminante sur la philosophie du XX^e siècle.

Conclusion

« Il est (également) clair que les hommes ne peuvent être appréhendés que comme trouvant (en réalité ou en puissance) d'autres hommes autour d'eux. La nature infinie et illimitée elle-même devient alors une nature qui embrasse une multitude d'hommes (...), distribuée on ne sait comment dans l'espace infini, comme sujets d'une intercommunion possible. » Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1929.

Né en 1889 dans le sud de l'Allemagne d'une famille catholique traditionnelle, Martin Heidegger fut assistant de Husserl et lui succéda comme professeur à l'université en 1928. Il fut nommé recteur en 1933, en période de montée du nazisme, avant de donner sa démission en 1934. Heidegger est mort en 1976.

HEIDEGGER RENOUVELLE LA QUESTION DE L'ÊTRE

Son premier grand livre, qui le rendit célèbre, fut *Sein und Zeit* (*L'Être et le Temps*), publié en 1927. Mais son œuvre considérable, qu'on a rapprochée un temps de l'existentialisme, développe en réalité une pensée originale, qui met en question l'ensemble de la tradition rationaliste - métaphysique et scientifique - de l'Occident, depuis les Grecs.

Si on range Heidegger parmi les philosophes de l'existence, il faut s'entendre sur le mot existence. Généralement, quand on parle de l'existence et qu'on s'interroge sur le sens de l'existence, on songe à l'existence humaine. Mais le terme existence s'applique aussi à tout ce qui nous entoure : ce mur *est* ou existe, cet arbre *est* ou existe, etc.

Or, dans ces expressions, il nous semble que le terme « être » va de soi. La question du sens de l'être paraît ne pas se poser, parce qu'on confond deux sens du mot être. En effet, il convient de distinguer : 1. l'« être » au sens du substantif, lorsque nous parlons d'un être, ou mieux d'un étant : cet arbre, ce mur, cet individu sont autant d'étants ; 2. l'« être » au sens du verbe, le fait d'être : cet arbre *est*, ce mur *est*, cet individu *est*.

Une chose est d'être un étant déterminé, d'une nature bien définie, et une autre d'être tout simplement. Une chose est de savoir quelle est l'essence de cet arbre, et une autre, non de savoir, mais de s'étonner que cet arbre soit. Nous nous focalisons sur la nature de ce que sont les étants et nous oublions la question de l'être.

Il y a cet arbre, ces nuages, ce monde, cet individu... La question de l'être est celle du « il y a ». Cet « il y a » n'est aucun étant particulier. L'être est non-étant, l'être est néant. Ce qui paraît logiquement contradictoire. La pensée de l'être (du « il y a ») se situe au-delà ou plutôt en deçà des catégories traditionnelles de la logique.

L'ÊTRE OU LE NÉANT

Heidegger explicite, dans *L'Être et le Temps*, les raisons de cet oubli de la question de l'être. Dans l'horizon de notre accaparement quotidien et de nos préoccupations, toute chose nous paraît être là où elle doit être, avoir sa place et sa fonction déterminées au sein d'un monde dont nous dessinons l'espace pour nous y retrouver.

Nous avons ainsi affaire à des étants distincts, dont la nature est définie par l'usage qu'on peut en faire, à l'intérieur d'un système de renvoi mutuel : un outil renvoie à toutes sortes d'usages possibles, et ces usages à toutes sortes d'objets qui ont eux-mêmes leur fonction. Mais lorsqu'un outil casse, par exemple, soudain son être se révèle à nous... là, tout simplement, devenu inutilisable. C'est lorsque nous sommes confrontés à l'inutile, à ce qui est susceptible de subvertir notre affairément quotidien - par exemple, quand une

mort survient et nous renvoie à la fragilité de nos existences – que la question de l'être surgit. Si un outil révèle son existence en devenant inutile, bien davantage encore l'être de l'homme, comme de tout étant, se révèle seulement quand apparaît la possibilité de son non-être, de son néant.

L'homme est le seul de tous les étants à qui se pose la question de l'être, parce qu'il est le seul qui peut éprouver l'angoisse du néant : de la disparition de son propre être comme de tout étant dans le néant. C'est pourquoi l'angoisse du non-être est la tonalité existentielle qui nous conduit à la question de l'être.

HEIDEGGER RENOUVELLE LA CONCEPTION DU TEMPS

Toute l'originalité de Heidegger est de mettre en question les certitudes, les assurances acquises par toute une tradition philosophique, héritées de l'Antiquité, et renforcées par la science et la technique modernes, lesquelles sont autant de dénégation de notre fragilité, de notre finitude.

Qu'est-ce qui caractérise notre finitude ? Le fait que nous nous sachions finis : nous n'avons pas choisi de naître et de mourir. Pour cette raison, un temps advient.

L'homme est le seul être à se projeter bien au-delà du présent, à qui un avenir s'ouvre et dont la fin est la mort. Les autres étants subissent la mort, et ils sont enfermés dans un présent sans épaisseur ; autrement dit le temps n'existe pas pour eux. Le temps n'est pas une réalité extérieure à nous, que l'on maîtriserait ou dont on serait le jouet. C'est l'existence humaine qui constitue le temps ; c'est la temporalité de l'existence humaine qui fait qu'il y a quelque chose que nous appelons temps.

En effet, c'est parce que nous sommes ouverts sur un avenir, sur des possibles, sur un inconnu (dont la fin est certaine mais indéterminée), qu'un temps alors se tisse. Le temps n'est pas une suite de maintenant (de présents qui nous préoccupent) qui ne cesseraient de passer, de rejoindre le passé. Telle est la représentation vulgaire du temps ; mais cette représentation est dérivée de notre expérience originelle du temps qui est celle d'un avenir qui s'ouvre à nous et qui engage notre responsabilité.

La fuite par rapport à cet engagement, à cette capacité de se tenir ouvert à l'avenir, la fuite dans l'affairement quotidien, la retombée dans la banalité du quotidien contribuent à l'inauthenticité de nos existences. Une existence authentique tient dans la résolution de son ouverture au mystère de l'être, dans le souci du sens de l'être.

L'ÊTRE-AU-MONDE DE L'HOMME

Mais l'étonnement d'être, comme de l'être même de toute chose, tout comme notre confrontation à un avenir, et à l'horizon de la mort constituent « l'être de l'homme »,

Citations

« Seul de tout l'étant, l'homme, appelé par la voix de l'être, éprouve la merveille des merveilles que l'étant est. » *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*

« Pourquoi disons-nous le temps passe et ne disons-nous pas avec une égale insistance : le temps arrive ? » *L'Être et le Temps.*

« l'existence humaine » - que Heidegger désigne en allemand par *Dasein*. Heidegger emploie le terme *Dasein* là où Husserl (et Sartre) emploient le terme conscience. Car il est vrai qu'il n'y a de finitude que pour un être qui a conscience de sa finitude : d'une situation qu'il n'a pas choisie, d'un avenir qui est inconnu, d'une mort certaine mais indéterminée.

Mais Heidegger voit encore dans le primat de la conscience et du sujet l'illusion d'une maîtrise de l'homme sur sa situation. La liberté ne consiste pas dans la maîtrise de ses décisions et de ses choix ; et si l'avenir engage notre responsabilité, il ne l'engage pas du fait que nous choisirions, conscients de soi et maîtres de soi, ce que sera cet avenir.

La liberté réside bien plutôt dans la disponibilité de notre être-au-monde, dans notre capacité à nous ouvrir à l'être et au mystère de l'être, de suspendre notre affairement, nos calculs, nos préoccupations qui nous focalisent sur le seul présent, pour nous confronter à ce que nous avons appelé « l'inutile », ou encore à la question du « sens ».

L'être-au-monde du *Dasein* redonne aussi sens au mot monde. L'homme n'est pas un étant juxtaposé à côté d'autres étants à l'intérieur d'un monde qui les engloberait. L'homme n'est pas *dans* le monde, mais *au* monde. Et je ne suis pas à côté d'autres hommes dans le monde, je suis au monde avec d'autres.

Le monde n'est pas un milieu extérieur, indifférent, susceptible d'être manipulé ou exploité ; le monde est celui que j'habite et que je bâtis avec d'autres - en parlant une langue commune, en œuvrant à le ménager (par le travail, la technique), etc.

HEIDEGGER RENOUVELLE LA CONCEPTION DE LA VÉRITÉ

La vérité est définie traditionnellement comme adéquation de l'esprit à la chose, à la réalité (*adæquatio intellectus ad rem*). Heidegger fait remarquer que c'est l'esprit lui-même qui juge de sa propre adéquation à la chose, avec le réel.

L'esprit est partie et juge. Cette définition circulaire de la vérité trahit une impossibilité de penser vraiment la vérité. La vérité doit venir de la chose elle-même (de son advenue à l'être), et non être l'œuvre d'un jugement qui se rassure sur les choses (les étants) pour les maîtriser.

La vérité que nous détenons sur les êtres, sur les étants, est due à notre volonté d'en avoir une représentation adéquate, conformément à notre quête d'objectivité. C'est l'esprit en effet qui contrôle son adéquation avec la façon dont il a réduit les choses à se présenter à lui sous forme d'objets maîtrisables, mesurables, calculables.

Mais il ne saurait y avoir à propos de l'être même - du *il y a* - une représentation adéquate. Nous pouvons tout au plus être en adéquation avec l'être même, en laissant être l'être : c'est-à-dire en laissant la vérité de l'être apparaître.

LA VÉRITÉ DE LA LANGUE ET DE L'ŒUVRE D'ART

Comment ? Par la langue, et particulièrement la langue poétique. La langue n'est pas un instrument de la pensée pour dire ce qu'il en est de l'être. Elle est le lieu de la vérité de l'être. Le monde ne se réduit pas à un ensemble de choses manipulables, de signes manipulables ; le monde parle : il parle à travers notre parole, au sein d'une langue, et plus particulièrement à travers la parole du poète qui en faisant parler sa

langue fait parler le monde, ouvre au monde. Heidegger insiste sur l'étymologie du mot grec : *alèthéia*, à savoir « dévoilement » (le mot, constitué du *a* privatif et de *lèthè* qui veut dire « voile », « oubli »).

La vérité est dévoilement, dévoilement de l'être recueilli en particulier par la parole du poète : ce qui se manifeste, se donne à voir ou à entendre à travers la parole poétique ou l'œuvre d'art.

LE NIHILISME CONTEMPORAIN

Il y a ainsi une vérité de l'être qui se dévoile dans l'œuvre d'art. La vérité de l'être n'a cessé en revanche d'être masquée, oubliée par la tradition philosophique, métaphysique; elle est totalement occultée par l'idéal d'objectivité de la science, et de maîtrise technique.

Toute chose se présente comme manipulable, calculable, exploitable, instrumentalisable - l'homme lui-même - dans le déferlement technique actuel qui menace l'avenir de la terre et de l'humanité.

Ce destin nihiliste est inscrit dans la fuite à l'égard de la question de l'être qui apparaît dès la constitution de la philosophie et de la science grecques. Heidegger finit par inscrire sa réflexion sur la question du sens de l'être à l'intérieur d'une tradition métaphysique, scientifique et technique, dont le XX^e siècle et sa folie technique dévastatrice est l'inéluctable conséquence. Mais ce danger comporte aussi les germes de son dépassement. Il faut aller jusqu'aux extrêmes conséquences de l'oubli de l'être pour que la question de l'être revienne dans toute sa vérité.

On a beaucoup glosé sur l'apparente adhésion, aussi brève qu'elle ait pu être, de Heidegger à l'idéologie nationale socialiste, puisque Heidegger a accepté d'être nommé recteur de l'université de Fribourg-en-Brissgau en 1933. À cette occasion, il prononça un discours qui trahissait l'espoir qu'il plaçait dans le redressement politique de l'Allemagne dont il espérait qu'il fût aussi un redressement culturel, allant à l'encontre de « la décadence spirituelle » qui emportait l'Europe occidentale et le monde entier. Heidegger démissionna de son poste de recteur au bout d'un an, non sans s'opposer, entre autres, à l'éviction de collègues juifs. On lui a reproché après la guerre de n'avoir jamais vraiment reconnu officiellement son erreur, qu'il confessait en privé. L'ironie de l'histoire est en effet telle que le régime nazi illustre parfaitement ce nihilisme - dont Nietzsche avait annoncé la venue - et dont Heidegger a montré qu'il se dévoilait sous le jour d'une manipulation et d'une exploitation techniques des choses et des hommes, n'ayant d'autre fin qu'elles-mêmes.

Citations

« L'homme habite le monde en poète. »
Essais et conférences.

« Le nihilisme est bien plutôt pensé en son essence, le mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident. Il manifeste une telle profondeur que son déploiement ne saurait entraîner autre chose que des catastrophes mondiales. Le nihilisme est le mouvement universel des peuples de la terre engloutis dans la sphère de puissance des temps modernes. » *Chemins qui ne mènent nulle part.*

Philosophe engagé, Jean-Paul Sartre (1905-1980) a été présent dans de nombreux combats politiques au cours de la deuxième partie du XX^e siècle. Cette présence, cet engagement sont indissociables de sa philosophie et c'est certainement pour cela qu'il reste une des figures majeures de la pensée française.

LA NAUSÉE

L'un des premiers textes qui fit le succès de Sartre est un roman, *La Nausée*, publié en 1938. Ce texte qui nous conte l'histoire d'Antoine Roquentin devait avoir comme premier titre *Mélancolia*, terme nous renvoyant à la question de l'existence. En effet, la mélancolie est ce sentiment profond éprouvé face à la vacuité de l'existence, à son absence de raison d'être. Or, c'est bien ce que Sartre décrit à travers *La Nausée*, éprouvée par Roquentin lorsqu'il découvre que rien ne justifie l'existence, qu'elle est contingente. Cela ne revient pas à nier la valeur de l'existence mais à affirmer qu'elle n'est en rien déductible par la raison, qu'elle n'est pas nécessaire, que tout est gratuit. Sartre développe ainsi une philosophie de l'existence.

L'EXISTENTIALISME

Il ne faut pas confondre l'existence des objets et l'existence humaine. En effet, les objets, et en particulier ceux issus de la technique, sont définis avant d'exister. On les conçoit et ils sont produits ensuite : leur essence précède leur existence. L'homme est cet existant particulier pour lequel l'existence précède l'essence. Il n'est pas d'abord défini, il commence par exister et c'est au cours de son existence qu'il va se construire par ses actes, ses décisions, ses choix... Pour l'homme, « l'existence précède l'essence ». Dès lors, il faut réfuter toute philosophie qui suppose l'idée d'un Dieu ou d'un être suprême concevant l'homme avant son existence, de même qu'il faut rejeter toute idée de destin qui suppose que notre avenir serait tracé d'avance. En ce sens, l'homme n'est objet de personne ni outil de quiconque.

LA LIBERTÉ

Ni conçu ni déterminé par avance, l'homme est originellement libre. Exister, pour l'homme, c'est d'abord être là avant toute détermination, avant toute prédestination parce qu'il est irréductible à tout objet. Cette irréductibilité est ainsi ce qu'on nomme la conscience ou le « pour soi ». Certes, il nous arrive de penser que nous ne pouvons pas agir autrement, que nous sommes déterminés par la situation dans laquelle nous sommes nés ou dans laquelle nous vivons, mais Sartre nous montre que cela n'exclut jamais la possibilité de choisir. C'est pourquoi il dira, au lendemain de la guerre que « jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande ». En effet, nous pouvons résister, collaborer ou ne rien faire. Mais ne rien faire, ne pas choisir, c'est encore choisir de ne pas choisir. C'est justement parce que nous étions dans une situation telle que le choix s'imposait, que nous faisons l'expérience de la liberté. Exister, c'est être libre et responsable, c'est s'engager.

LA MAUVAISE FOI

La liberté n'est alors pas nécessairement synonyme de plaisir, elle fait avant tout de nous des êtres responsables. C'est d'ailleurs pourquoi il nous arrive de préférer ne pas être libres. Nous considérons alors que nous ne pouvons pas faire ni agir autrement que nous ne le faisons. Tel est ce que Sartre nomme la mauvaise foi, cette attitude qui consiste à se mentir à soi-même en se considérant déterminé comme un objet peut l'être.

Pourtant, quoi qu'il en soit, parce que nous sommes des consciences, nous ne sommes jamais réductibles à des choses. Si nous cherchons ainsi à échapper à notre liberté, c'est parce que tout en faisant de nous des êtres responsables, elle est source d'angoisse. Exister, c'est être sans cesse face à divers possibles qui se présentent à nous et face auxquels nous devons choisir. L'angoisse est alors cette émotion qui naît lorsque la conscience est face à l'indétermination, au néant.

AUTRUI

En outre, nous ne vivons pas seuls et l'autre, par sa présence, pose sans cesse son regard sur moi. Par son regard, il me juge en tant que je suis un sujet, mais aussi, en me jugeant, il me réduit à ce qu'il saisit de moi, il me réduit à une chose, il m'enferme dans une essence. C'est pourquoi la rencontre avec l'autre se fait toujours sur le mode du conflit. Sartre ici nourrit sa réflexion des analyses de Hegel dans la dialectique du maître et du serviteur. L'autre est à la fois la condition de ma reconnaissance comme sujet, et celui qui, par son regard, me fige comme une chose.

L'HISTOIRE

Si l'homme est libre, comment alors passer du singulier au pluriel ? Comme l'a montré Marx, Sartre reconnaît que l'homme est bien un produit des conditions matérielles et économiques de son existence. L'action humaine, la praxis, est bien transformation du monde par le travail, mais ses productions se retournent bien souvent contre elle. L'action s'objective dans des œuvres qui finissent par exister de manière autonome en devenant des obstacles. Tel est l'exemple de l'argent et du fétichisme qui l'accompagne. Néanmoins, il peut arriver, dans l'action, qu'émerge un projet commun qui dépasse les déterminations et les oppositions entre les individus et qui renverse l'ordre établi. Il est toujours possible de dépasser toute situation.

C'est donc une fois encore à partir de la liberté qu'il faut aussi penser l'histoire. Néanmoins, cette réflexion de Sartre sur l'histoire et la morale n'est pas achevée dans son œuvre.

Conclusion

« Il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté. La réalité humaine rencontre partout des résistances et des obstacles ; mais ces résistances et ces obstacles n'ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité humaine est. » *Être et néant.*

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ de Kierkegaard

- La foi n'est-elle qu'une croyance ?
- La première fois.
- Suis-je le héros de ma propre vie ?
- La solitude est-elle le destin de l'existant ?
- La foi exclut-elle la preuve ?
- Est-il facile d'être libre ?

■ de Husserl

- Y a-t-il une vérité des apparences ?
- Peut-on parler de vie intérieure ?
- La conscience de la conscience est-elle conscience de quelque chose ?
- Montrer, est-ce démontrer ?
- Peut-on séparer la conscience du monde ?
- L'homme et le monde se font-ils face ?
- D'où vient qu'il y a du sens ?
- Que devons-nous entendre par idée de monde ?

■ de Heidegger

- Peut-on penser le néant ?
- De quoi sommes-nous angoissés ?
- « L'homme, cet être des lointains. »
- Sommes-nous des « êtres-pour-la-mort » ?
- La technique décide-t-elle de tout ?
- Le progrès technique accroît-il notre liberté ?

- L'art est-il le dévoilement d'une vérité ?
- L'œuvre d'art peut-elle nous apprendre quelque chose ?
- Peut-on dire qu'une vérité ne se démontre pas mais qu'elle se manifeste ?
- Raisonner est-ce calculer ?
- La raison peut-elle rendre raison de tout ?
- Le temps est-il en nous ou hors de nous ?

■ de Sartre

- La conscience de soi suppose-t-elle autrui ?
- Notre vie est-elle absurde ?
- Est-on en droit de dire que le monde est absurde ?
- Peut-on être responsable de ce dont on n'a pas conscience ?
- Exister est-ce seulement vivre ?
- L'expression « perdre sa liberté » a-t-elle un sens ?
- Peut-on vouloir ne pas être libre ?
- Fait-on l'expérience de la liberté ?
- Choisir est-ce renoncer à sa liberté ?
- Peut-on se mentir à soi-même ?
- L'amour est-il une perte de liberté ?
- La passion est-elle une excuse ?
- Faut-il craindre le regard d'autrui ?
- La liberté peut-elle être un fardeau ?
- Choisis-t-on d'être celui qu'on est ?

PHILOSOPHIE ET SCIENCE AU XX^E SIÈCLE

Le XX^e siècle a connu un développement des sciences et des techniques sans précédent. Celui-ci avait dès le XVIII^e siècle, mais surtout au XIX^e siècle, contribué au progrès du matérialisme, de l'athéisme, du positivisme. Mais ceux-ci reposaient sur une vision simplificatrice des sciences.

Les sciences ont pris des directions nouvelles, inattendues. L'apparition de géométries non euclidiennes, le renouvellement de la logique et des mathématiques libérées des contraintes de la représentation dans l'espace, les bouleversements introduits en physique par la théorie des champs, des quanta, et de la relativité, tout ceci incitait aussi à une révolution de pensée.

Ces bouleversements ont favorisé le développement, en France et dans les pays anglo-saxons, de l'épistémologie : d'une réflexion philosophique sur les sciences, sur leur genèse, leur histoire, leurs méthodes, qui montre que les progrès scientifiques ne correspondent pas à l'idée commune qu'on s'en fait, à savoir celle d'une marche irréversible et continue, sans heurts, vers la vérité.

Par ailleurs la réflexion, entreprise par Frege et Russell, sur les fondements logiques des mathématiques a eu une réelle incidence sur la philosophie. Russell et, avec lui, Wittgenstein ont pensé que les énoncés de la philosophie devaient aussi passer par le crible d'une analyse logique rigoureuse. L'un et l'autre ont inspiré le courant du positivisme logique développé par les membres du Cercle de Vienne dans les années 1920, qui espéraient pouvoir se débarrasser de la métaphysique sous prétexte que ses énoncés étaient ou logiquement invalides ou empiriquement invérifiables.

Russell et surtout Wittgenstein ont vite perçu les impasses de ce néopositivisme : les énoncés de la langue - philosophique ou ordinaire - sont beaucoup trop complexes pour que leur vérité soit jugée à l'aune des critères de la science pure et dure. C'est pourquoi ils ont également inspiré le courant de la philosophie analytique qui se contente de procéder à une analyse rigoureuse de la langue, non pour éviter de philosopher, mais pour tenter de philosopher avec à la fois plus de modestie et plus de pertinence.

Mathématicien allemand, Gottlob Frege (1848-1925), en renouvelant la logique et en « logiciant » les mathématiques, est à l'origine d'une aventure philosophique du XX^e siècle, dont Bertrand Russell (1872-1970), philosophe britannique, par ailleurs grand militant humaniste et pacifiste, fut un des principaux artisans.

FREGE

◉ Frege et le projet d'une idéographie

Frege publie en 1879 un livre de logique qui s'avéra d'une grande portée - le *Begriffsschrift*, c'est-à-dire « l'idéographie », où il propose « une écriture des idées », dont les symboles sont univoques. À tel symbole doit correspondre une et une seule « idée ». La logique classique, héritée d'Aristote, permettait d'analyser et de classer les formes de raisonnement, sans pour autant lever toutes les ambiguïtés de la langue, et sans pouvoir être utilisée efficacement en mathématiques. Frege cherchait à mettre en évidence la structure logique des mathématiques (et d'abord de l'arithmétique) par un système symbolique sans équivoque.

◉ Un exemple : l'ambiguïté du mot être

Par exemple, le verbe « être » peut avoir trois significations différentes : soit il relie un sujet et un attribut (Socrate est mortel), soit il indique une identité (la somme de 2 et 2 est 4), soit il énonce une existence (il est un triangle...). Frege utilise donc trois symboles différents pour ces trois sens du mot être : il substitue à la formulation prédicative (Socrate est mortel, sujet est prédicat), une forme empruntée aux mathématiques de type « $f(x)$ », où x désigne une variable (comme Socrate), et f une fonction (comme « est mortel »). L'identité est symbolisée par le signe $=$. L'existence est désignée par un quantificateur ($\exists x$).

◉ Sens et dénotation

Mais la vérité n'est pas simplement formelle, elle est objective. Elle tient en mathématiques à la réalité des objets, certes idéaux et non empiriques. Quelle que soit la façon dont on symbolise « l'un » le « deux », ou tel entier, les propriétés de l'unité, du nombre deux, et des entiers s'imposent nécessairement - objectivement - à l'esprit. C'est qu'il faut distinguer entre le signe et l'objet désigné, et, dans un énoncé, entre son sens et sa dénotation (ou sa signification). Par exemple « 9^2 » et « $89 - 8$ » n'ont pas le même sens, mais ils dénotent la même réalité : « 81 », ils ont le même référent. De même, dans la langue naturelle, deux énoncés peuvent ne pas être identiques (ne pas avoir exactement le même sens) et cependant dénoter la même chose (avoir la même signification ou le même référent) : « John Fitzgerald Kennedy a été assassiné en 1963 », « Le président des États-Unis a été assassiné en 1963. »

Citation

« Les pensées ne sont absolument pas irréelles, mais leur réalité est d'une nature différente de celle des choses. »
Extrait d'un article publié en 1919 (*Écrits philosophiques et logiques*, Seuil, p. 195).

RUSSELL

◉ Un philosophe logicien du réel

Russell partage avec Frege l'idée que les mathématiques ne sont qu'une extension de la logique. Il s'est efforcé de donner une assise logique à la philosophie elle-même.

En formalisant correctement la langue, il est possible de former des énoncés qui ont une valeur de vérité (qui sont vrais ou faux). Ceux-ci sont vrais s'il existe des objets qui en vérifient la validité. Ces objets sont représentés par ce qu'on appelle en logique des « noms propres »; ce ne sont pas des variables, mais des constantes individuelles. Prenons les énoncés « Kennedy a été assassiné en 1963 » et « Le président des États-Unis a été assassiné en 1963 »; le premier nomme un individu réel (est un nom propre); le second énoncé se rapporte à l'individu par une de ses qualités (variable). Seul le « nom propre » désigne l'objet réel; mais on prend souvent les propriétés qui qualifient un nom propre pour le nom propre, et des propriétés peuvent masquer l'absence de nom propre (comme « l'actuel roi de France est chauve »). Des descriptions définies permettent de distinguer entre propriétés (variables) et objets réels (noms propres).

◉ L'atomisme logique

Russell a cherché à constituer une philosophie fondée sur la logique et l'expérience, en évitant tout recours à des entités inutiles (comme les Idées de Platon). Toute proposition complexe, ou apparemment simple, peut être analysée en propositions simples, indécomposables. À ces propositions simples correspondent alors des faits simples, directement connaissables par l'expérience (tel que « la table est rouge »). Ces faits élémentaires sont des « atomes logiques » désignés par des propositions simples; ce ne sont pas les atomes de la physique, lesquels sont des objets, connus indirectement, rentrant dans la composition des faits. Il faut partir de ces atomes logiques pour constituer un monde; et non partir de l'idée du tout (d'un monde organisé par Dieu, par exemple) pour prétendre en déduire les faits (comme chez Leibniz ou Hegel):

Citation

« Tous les problèmes dont nous avons parlé et dont nous traiterons dans la suite [c'est-à-dire ceux qui concernent notre connaissance du monde extérieur] peuvent se réduire, dans la mesure où ils sont spécifiquement philosophiques, à des problèmes de logique. » *Russell. La Méthode scientifique et philosophique, 1914.*

◉ La théorie des types

Certes, il ne suffit pas de juxtaposer des faits pour réunir un monde. Les lois de la physique ne sont pas des faits empiriques. Les faits se relient entre eux selon des connexions logiques (« et », « ou », « si... alors ») et s'organisent hiérarchiquement en classes distinctes (en types). Tout individu n'appartient pas à n'importe quel ensemble (Socrate n'appartient pas à l'ensemble des entiers naturels); une classe ne peut être incluse que dans une classe supérieure de même type. Ainsi sont évités de nombreux paradoxes logiques, à commencer par le plus célèbre que Russell signalait à Frege : il ne peut pas y avoir un ensemble (une classe) qui inclut tous les ensembles; car en tant qu'ensemble, il serait membre de lui-même, or il ne peut à la fois être inclus dans tous les ensembles et inclure tous les ensembles.

Né en 1889 dans une riche famille viennoise, Ludwig Wittgenstein, ingénieur de formation, s'intéresse à la philosophie des mathématiques, rencontre Frege et se lie avec Russell. Il rédige en 1921 le *Tractatus logico-philosophicus*. En 1929, il consent à enseigner à Cambridge, où son charisme fascine. Il meurt en 1951.

LE WITTGENSTEIN DU *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

◉ Sur les traces de Frege et de Russell

Wittgenstein, comme Russell, mise sur les progrès apportés par Frege à la logique pour clarifier la philosophie. Mais Wittgenstein renonce de son côté à construire un système philosophique, à la façon de Russell, car il apparaît que la philosophie, révisée par la logique, ne nous apporte aucune connaissance. La philosophie doit consister plutôt en une analyse de ce qu'il nous est possible de dire de sensé, de vrai ou de faux, en une thérapie du langage; en une activité plutôt que dans une théorie synthétique de la connaissance et de l'être.

◉ Les énoncés logiques sont des tautologies

L'idée originale et directrice de la pensée de Wittgenstein est que la logique n'est pas un outil de la pensée (un organon) ni une méthode normative (un canon) pour déterminer la façon dont on doit formuler des énoncés corrects. La logique ne fait que dévoiler la pensée à l'œuvre raisonnant juste (ou faux); les mathématiques ne sont que de la logique mise en œuvre (Frege).

Une analyse logique peut montrer la façon dont est conduite correctement ou non une pensée mais non la façon dont on devrait la conduire pour connaître quoi que ce soit du monde. Une relation logique ne nous apprend rien sur le monde. Le connecteur logique de la disjonction « ou » qu'on trouve par exemple dans la formule « il pleut ou il fait beau » ne nous apprend rien sur le temps qu'il fait. Cette formule dans l'absolu est toujours vraie, elle constitue une tautologie. Elle est vide, vide de sens. Une proposition a un sens quand elle peut être vérifiée (confirmée ou infirmée dans les faits), quand, par exemple, je dis « il pleut », et qu'on peut vérifier qu'il pleut ou bien qu'il ne pleut pas.

◉ Il n'y a ni métalogue ni métaphysique possible

À partir de là, Wittgenstein énonce une idée forte qui va inspirer son ouvrage de jeunesse *Tractatus logico-philosophicus* : on ne peut pas se situer à l'extérieur de la logique, de même qu'en parlant on ne peut pas se situer à l'extérieur du langage; parler du langage c'est toujours parler à l'intérieur du langage, sortir du langage c'est tout simplement sortir du monde. Il n'y a pas de métalogue ni de métalangue, pas plus qu'il n'y a de métaphy-

Citation

« Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde. »
Tractatus § 5.6.

sique possible. Car le philosophe métaphysicien qui cherche à embrasser une vision totale du monde (de l'être, de la science...) sort du langage, de ce que le langage peut dire de vrai ou de faux. Par exemple, les propositions comme « Dieu a créé le monde » ou « il n'y a aucun Dieu qui a créé le monde » sont invérifiables ; elles ne sont ni vraies ni fausses ; elles sont dépourvues de sens. N'a de sens en effet, du point de vue du logicien, que ce qui est susceptible d'être vrai ou faux.

◉ Les propositions sont un tableau du réel

Ce que nous connaissons du monde par la science se situe à l'intérieur des formes logiques de notre pensée. La forme logique des propositions de la science reflète l'ordre des faits (par exemple, la relation physique de cause à effet correspond à la forme logique d'implication « si... alors... ») ; de la même manière que l'écriture d'une musique sur une partition possède le même agencement formel, le même ordre, que celui des notes qui sont jouées ou chantées par le musicien. Nous pouvons montrer cette correspondance entre la forme logique de notre représentation ou de notre écriture du monde et la forme logique du monde, mais nous ne pouvons rien en dire. Nos propositions donnent un tableau du monde ; entre le monde et son tableau il y a une correspondance formelle que nous pouvons voir, mais nullement expliquer ni interpréter. La mécanique peut être décrite par les lois de Newton, mais nous ne pouvons expliquer pourquoi elle peut être décrite par ces lois.

Citation

« La philosophie place toute chose devant nous, et n'explique ni ne déduit rien. » *Investigations*, § 126.

WITTGENSTEIN, POSITIVISTE OU MYSTIQUE ?

◉ Wittgenstein et Kant

Wittgenstein semble reprendre la critique kantienne de la métaphysique : la métaphysique comme science est impossible, puisque ses objets (Dieu, le monde...) se situent hors du champ de l'expérience possible. Kant a essayé de sauver la métaphysique à partir de la morale et de l'esthétique. Mais pour Wittgenstein, la validité d'un jugement de valeur éthique ou esthétique est invérifiable dans les faits ; les faits attestent ce qui est et non ce qui doit être. Tout discours sur la valeur des choses ne peut être ni vrai, ni faux, et n'a donc pas de sens.

Cela ne signifie pas que Wittgenstein n'accorde pas d'intérêt à la morale ou à l'art, tant s'en faut. Wittgenstein conclut le *Tractatus* par cette formule : « Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire. » La question du sens de notre situation dans le monde, la valeur éthique ou esthétique de l'existence ou du monde relève de l'indicible. On peut interpréter cette condamnation de la philosophie au silence dans un sens positiviste comme dans un sens mystique.

Citation

« Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se montre, il est l'élément mystique. » *Tractatus*, § 6522.

◉ Le Cercle de Vienne

On a associé Wittgenstein au positivisme logico-empirique du Cercle de Vienne. Des grands noms de la science - Schlick, Carnap, Neurath... - s'étaient réunis à Vienne (à partir de 1923), autour d'un projet positiviste radical, avant d'être contraints de se disperser en Angleterre et aux États-Unis sous la pression du nazisme. Le Cercle de Vienne a eu pour ambition de promouvoir une « conception scientifique du monde » en combattant la métaphysique et une tradition idéaliste de la philosophie.

Le Cercle de Vienne retenait de Frege et de Russell l'idée que les mathématiques sont une extension de la logique et ne doivent rien à l'intuition (de l'espace, par exemple, en géométrie), et de Wittgenstein l'idée que la logique est une suite de tautologies, et que l'expérience seule peut conférer une valeur de vérité à des énoncés.

Tout énoncé qui ne satisfait pas aux règles syntaxiques de la logique et aux critères de la vérification expérimentale n'a pas de valeur de vérité. Tel est le cas de la plupart des énoncés de la métaphysique. Carnap pense le montrer en réfutant le caractère logiquement invalide et empiriquement invérifiable des développements de Heidegger à propos du Néant (dans sa conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? »).

◉ Wittgenstein se démarque du Cercle de Vienne

Wittgenstein ne s'est jamais reconnu dans le Cercle de Vienne. Prétendre que la vérité sur le monde vient seulement de l'expérience - l'empirisme - constitue encore un point de vue métaphysique. La notion de loi, le principe même de vérification expérimentale, sans lesquels on ne peut constituer une science physique, ne sont pas tirés de l'expérience. Et il n'est pas sûr en outre que les mathématiques se réduisent à la seule logique, et donc à des tautologies. Le théorème d'incomplétude de Gödel a d'ailleurs mis fin aux espoirs de Russell (et du mathématicien Hilbert) de logiciser l'arithmétique. Une conception scientifique du monde et de la connaissance en général déborde le cadre de ce qui est strictement logico-empirique. Tout ce qui déborde ce cadre ne peut être dit.

WITTGENSTEIN, ANALYSTE DU LANGAGE

◉ Les fonctions multiples du langage

Après la publication du *Tractatus*, et dix années de silence, il apparaît dans les cours que Wittgenstein a professé à Cambridge (dans ses notes de cours recueillies après sa mort) et dans un texte prêt à être publié (*Les Investigations philosophiques*), que Wittgenstein corrige le *Tractatus* et dénonce même une erreur qui en amoindrit la pertinence. Cette erreur vient d'une conception étroite du langage, d'une conception désignative, descriptive du langage : les mots désigneraient des choses, des objets, et les phrases reliant des objets, décriraient des faits. Mais la façon dont nous apprenons et utilisons quotidiennement le langage montre qu'il n'en n'est pas ainsi. Nous usons des mots rarement pour décrire les choses, mais par exemple pour donner un ordre, pour susciter une action, pour exprimer un vœu, formuler une

Citation

« La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage réel du langage, elle ne peut faire autre chose que le décrire. » *Investigations*, § 124.

pière, réciter un poème, raconter une histoire. En outre à beaucoup de mots - comme les adverbes, les verbes - on ne peut faire correspondre aucune chose.

○ Il n'y a pas d'usage privé du langage

Le jeune Wittgenstein, tout comme Russell, avait privilégié une approche très restreinte du langage, celle d'un langage formalisé à destination d'un usage scientifique. Le Wittgenstein de la maturité (le « second Wittgenstein », dit-on parfois) étend son analyse à l'ensemble de la langue naturelle. Car la souplesse de ses règles, la richesse de ses usages permettent de révéler qu'il existe une « grammaire » (une mise en ordre des choses) plus profonde que « la grammaire de surface » que révèlent les règles rigides du calcul logique. Tout se passe, quand on envisage la seule recherche scientifique ou métaphysique de la vérité, comme si on considérait que le langage relevait d'un usage privé, par lequel le sujet tentait de connaître le monde. Mais le langage est un outil de communication; les mots n'ont de sens que par l'usage qu'on en fait, tout comme un outil n'a de sens que par l'usage qu'on en fait; et d'autre part cet usage est commun. Les règles d'usage renvoient à une pratique commune; un enfant apprend la grammaire d'une langue en la parlant avec les autres. « Comprendre un langage, c'est comprendre une culture. »

Citation

« Le signe (la phrase) prend un sens par référence au système de signes, au langage auquel il appartient. Comprendre une phrase, c'est comprendre un langage. » *Cahier bleu*.

○ La notion de jeu de langage

La variété des usages de la langue, la souplesse des règles de sa pratique, dépendent de la façon dont on met en jeu cet usage et ces règles. Les règles varient selon « les jeux de langage » qui sont autant de « formes de vie ». Par exemple la religion et la science sont des formes de vie différentes, les jeux de langage pratiqués dans l'une et l'autre diffèrent du tout au tout. Il est impossible de réfuter la conviction

Citations

« L'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient après la croyance. » *De l'Incertitude*, § 160.

« À la base de la croyance fondée, il y a la croyance non fondée. » *De l'Incertitude*, § 253.

religieuse de l'immortalité de l'âme par des arguments scientifiques; les règles du jeu d'un système de pensée scientifique ne sont pas celles d'un système de pensée religieuse.

Entre les jeux de langage il existe « un air de famille ». Mais impossible de privilégier la pratique d'un jeu de langage (celui de la science) ou d'exhiber une forme unique de langage seule dotée d'un sens possible. Wittgenstein renonce ainsi à l'atomisme logique du *Tractatus* : il n'y a pas de faits élémentaires dont serait composé le monde, puisque les faits n'existent qu'à l'intérieur du jeu de langage d'une théorie scientifique qui requiert d'être vérifiée par ces faits. Il n'y a pas de fait en soi qui fonde une vérité. Il y a une croyance partagée en la valeur de la vérification.

Wittgenstein, tel Socrate, en réduisant la philosophie à une activité d'élucidation du langage, stimule étonnamment la réflexion. Son influence reste considérable.



La philosophie analytique, qui s'est développée en Angleterre et aux États-Unis dans le prolongement des travaux de Russell et de Wittgenstein, se caractérise par une méthode et un style propres : poser et résoudre des problèmes philosophiques en procédant à une analyse rigoureuse, modeste, du langage.

RYLE (1900-1976) : L'ANALYSE CATÉGORIELLE

L'idée principale qui a guidé Russell et son logicisme est que pour repérer les erreurs du langage philosophique, il faut remonter à l'analyse de la forme logique des propositions (établir une grammaire logique au-delà de la grammaire ordinaire). Mais ce formalisme logique paraît fort étroit à Ryle. Il faut tenir compte aussi du contenu, du sens des concepts mis en avant. Ryle, professeur à la chaire de métaphysique d'Oxford, inaugure une méthode nouvelle qui consiste à déceler les glissements de sens d'un concept, selon qu'ils passent insidieusement d'une catégorie sémantique à une autre. Par exemple, dans son fameux livre *Le concept de l'Esprit* (1949), il montre, contre Descartes en particulier, comment on peut passer de la catégorie d'activités de l'esprit (volonté, jugement, mémoire) qui sont autant de manifestations d'un comportement psychique, à la catégorie « fantomatique » de substance, d'âme immatérielle. Ryle ne professe pas un matérialisme étroit, mais il fait sien le rasoir d'Ockham : supprimer les entités inutiles suggérées par un effet de mirage du langage.

STRAWSON (NÉ EN 1919) : LA MÉTAPHYSIQUE DESCRIPTIVE

Strawson a succédé à Ryle à la chaire de métaphysique d'Oxford. Comme Ryle, il montre les limites de la méthode russellienne. L'analyse logique formelle (inspirée à Russell par Frege) convient aux énoncés mathématiques ; mais elle est insuffisante pour rendre compte de la portée de sens des énoncés, riches et souples, de la langue ordinaire.

Strawson distingue entre proposition et énoncé. La logique formelle standard ne tient compte que des propositions susceptibles d'être vraies ou fausses, comme en mathématiques, et non du contexte concret où elles sont énoncées et prennent sens (et où l'on n'est pas tenu à la stricte bivalence vrai/faux). Une proposition peut avoir un sens sans être ni vraie ni fausse (elle peut ne rien dénoter) : ainsi « l'actuel roi de France est chauve ». Pour Russell cette proposition est fausse. Pour Strawson elle n'est ni vraie ni fausse. C'est l'énoncé de cette phrase, dans des circonstances précises (son affirmation dans une discussion, etc.) qui est faux.

Strawson n'envisage pas de corriger le langage ; il propose, dans son ouvrage *Les Individus* (1959), par opposition à une métaphysique de révision (comme celle que préconisent Russell et Ryle), une « métaphysique descriptive » (à la façon de Wittgenstein qui prend le langage en l'état) : mettre en évidence les formes du langage ordinaire par lesquelles nous structurons le monde. Ainsi nous ne pouvons pas ne pas distinguer entre sujets et prédicats, particuliers et universels, ne pas poser la notion de personne (qui se trouve dans telle pièce, dort, croit en Dieu...) - dont Ryle, par exemple, tente de faire l'économie.

AUSTIN (1911-1960) : L'ANALYSE PRAGMATIQUE DU LANGAGE ✕

Austin, professeur aussi à Oxford, constate qu'on s'est focalisé dans la tradition sur des énoncés descriptifs : comme « Socrate est mortel », « Dieu existe ». Or bien des énoncés de la langue, comme l'avait relevé Wittgenstein, n'ont rien de descriptif, mais s'inscrivent dans un registre pratique : ainsi des ordres, des exhortations, etc. D'où la distinction qu'établit Austin entre des énoncés « constatatifs » et des énoncés « performatifs » : les uns décrivent une situation (« j'ouvre la porte »), les autres engagent à l'action (« ouvrez la porte »).

Mais même lorsqu'un énoncé paraît « constatatif », il peut être « performatif », ainsi quand je dis : « je prends cette femme pour épouse », « je lègue ma fortune à mon neveu »..., ma parole engage une action. La distinction entre registre « constatatif » et registre « performatif » n'est pas aisée. Car parler, c'est agir. *Quand dire, c'est faire* (1962), tel est le titre significatif du principal ouvrage d'Austin. Austin procède ainsi à une analyse « des actes de discours ». Soit mon discours constitue une action en elle-même : je raconte une histoire (l'acte de discours est « locutoire »); soit j'entreprends une action en disant quelque chose : j'annonce que j'offre à boire (l'acte est « illocutoire »); soit ce que je dis déclenche une action (rires, pleurs, colère, baiser...) chez mon interlocuteur (l'acte est « perlocutoire »).

QUINE (1908-2000) : L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE ONTOLOGIE

Quine, philosophe américain, est fidèle à la méthode d'analyse logique des précurseurs - de Frege et Russell - mais c'est en vue de montrer les limites de ce qu'on en peut attendre pour dégager une ontologie, c'est-à-dire pour savoir ce qu'il nous est possible de connaître quant à la réalité (« l'être ») des choses et du monde.

On se souvient que pour Russell, seuls les individus dotés d'un nom propre (au sens logique) peuvent être dit être, s'ils sont porteurs d'une description définie (César est celui qui a franchi le Rubicon, etc.) ou bien s'il est possible d'en avoir une connaissance directe (cette table-ci). Quine conteste cette thèse - dans son ouvrage *Le Mot et la Chose* (1960). Notre connaissance directe d'individus peut n'être qu'une croyance; elle est toujours susceptible d'être remise en question.

Quine élimine simplement les « noms propres ». « Être, c'est être la valeur d'une variable », dit Quine. Parler, raisonner consiste non à poser dans l'absolu l'existence d'êtres, mais à attribuer des variables à des êtres dont on pose l'existence (il existe un x tel que...). Nous ne déterminons pas ce qui est, mais seulement ce qu'un langage donné dit être.

Pour Quine, il n'y a pas d'ontologie véritable possible, pas même une ontologie minimale dégagée par la métaphysique descriptive de Strawson. Cela ne conduit pas Quine au scepticisme. La science contemporaine, depuis la théorie de la relativité et la physique des quanta, propose précisément une ontologie du monde toute relative, toujours révisable.

Citation

« Nous ne méditons plus désormais de déduire la science à partir de données sensorielles. Nous cherchons à comprendre la science en tant qu'institution ou que processus dans le monde, sans prétendre que cette compréhension passe en valeur la science qui en est l'objet. » Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais* (1969).

La philosophie analytique visait à réduire les prétentions de la philosophie, de même les grands noms de l'épistémologie anglo-saxonne, en analysant l'activité scientifique, donnant le sentiment de vouloir réduire aussi les prétentions de la science. En ce sens, ils se démarquent d'un positivisme étroit.

POPPER

◉ Les théories scientifiques sont conjecturales

Le premier d'entre eux est Karl Popper (1902-1994). Tirant les leçons de la relativité et de la physique des quanta, il pense, comme Quine, que la science ne peut atteindre la vérité de l'être des choses (une ontologie). On a tendance à croire que les phénomènes décrits par les lois de la physique, par exemple, sont tels que ces lois les décrivent. Mais la physique est une science approchée (le physicien s'approche du réel, en faisant abstraction d'éléments secondaires de l'expérience). Le déterminisme des phénomènes qu'on croit pouvoir tirer des lois de la physique classique n'a pas un caractère ontologique absolu. Par exemple, le comportement des planètes, décrit par les lois de Newton, n'est pas prévisible à long terme. En physique quantique, le déterminisme n'a qu'une portée statistique (il est valable pour le comportement d'un grand nombre de particules, mais non pour des particules isolées). C'est que, selon Popper, les lois ne sont que des manières de décrire le réel, et non la description du réel tel qu'il est. Les théories modélisent le réel; mais le réel n'est jamais identique au modèle.

Citation

« Je conçois les théories scientifiques comme autant d'inventions humaines – comme des filets créés par nous et destinés à capturer le monde. » *Popper, L'Univers irrésolu.*

◉ Le critère de la « falsifiabilité »

C'est pourquoi les théories sont provisoires et révisables. Le propre d'une théorie scientifique est d'être réfutable (contrairement à une conviction religieuse ou idéologique). Une théorie qui n'offre pas la possibilité d'être vérifiée et donc d'être éventuellement « falsifiée », c'est-à-dire d'être invalidée par l'expérience, n'est pas scientifique. Une théorie astrologique, parapsychologique, par exemple, n'est pas scientifique, parce qu'elle ne peut jamais être mise en défaut - falsifiée - par une expérience décisive, selon des protocoles de vérification précisément définis par la théorie elle-même.

Popper en tire une conséquence, très controversée, à propos des sciences humaines. Il pense que la théorie marxiste ou la théorie freudienne de la psychanalyse ne sont pas scientifiques, car elles ne sont pas suffisamment rigoureuses pour pouvoir être contredites, précisément, par l'expérience; elles ne donnent, l'une et l'autre, aucune prise à la réfutation.

KUHN : UNE CONCEPTION « DISCONTINUÏSTE » DE LA SCIENCE

Pour Thomas Kuhn (1922-1996) aussi, les théories scientifiques ne sont pas définitives, mais provisoires. Il dit - dans *La Structure des révolutions scientifiques* (1962) - que les

théories tiennent lieu de modèle explicatif, de « paradigme », tant qu'elles permettent à la science de donner une image cohérente du monde, avant d'être ébranlée par des modèles théoriques nouveaux qui finissent par le supplanter. Il en a été ainsi avec le paradigme que constituait le modèle astronomique de Ptolémée, avant qu'il ne soit supplanté par le modèle copernico-galiléen, lui-même corrigé et affiné par Newton, et avant que le modèle newtonien ne soit supplanté par le modèle de la relativité. De même, Lavoisier imposait un nouveau paradigme en chimie, etc.

Il existe un état de la science normale qui correspond à ce qu'une communauté de savants entérine officiellement à une époque donnée comme science, jusqu'à ce que cet état soit mis en question par des expériences et des théories nouvelles; la « science normale » résiste jusqu'au moment où un nouveau paradigme s'impose. L'histoire des sciences, loin d'être une marche continue progressive vers la vérité, est au contraire discontinue, marquée par le passage d'un paradigme à l'autre, provoquant chaque fois rupture douloureuse et crise.

FEYERABEND : UNE CONCEPTION ANARCHISTE DE LA SCIENCE

Paul Feyerabend (1924-1994) va plus loin encore; il affirme que les critères absolus (comme celui de la falsifiabilité de Popper) permettant de démarquer la science de la non science n'existent pas. Par exemple, Kepler était pythagoricien, Newton croyait à l'alchimie, pendant que l'un découvrait les équations de la révolution elliptique des planètes autour du soleil, et l'autre les lois de la gravitation universelle; or leurs croyances, irrationnelles pour nous aujourd'hui, ne sont pas étrangères à leur découverte scientifique. La barrière entre science et non-science est impossible à déterminer en fonction de critères universels. Cette barrière est non seulement arbitraire, mais « elle est nuisible à l'avancement de la connaissance », dit Feyerabend dans *Contre la méthode* (1975); il faut ne se fermer à aucun type d'approche pour être à même de suggérer de nouvelles hypothèses, de nouvelles explorations, de permettre de nouvelles découvertes.

RORTY : UNE CONCEPTION RELATIVISTE DE LA VÉRITÉ SCIENTIFIQUE

Richard Rorty, philosophe américain contemporain né en 1931, pense également que la notion de vérité objective ne peut être fondée. Il n'y a pas moyen d'établir des critères absolus d'objectivité tels qu'on puisse prétendre que la réalité des choses et du monde correspond à la description qu'en donne une théorie scientifique.

La vérité scientifique (théorique, expérimentale) est en effet le résultat d'un consensus entre les hommes de science d'une société donnée, à une époque donnée, dans la mesure où il leur semble bon, utile, de croire à cette vérité (à l'édifice scientifique et à la technologie mis en place).

La position de Rorty est pragmatique, mais aussi conventionnaliste car le critère de la vérité d'une science n'est pas donné dans l'absolu par la réussite de ses applications; cette réussite provient de l'importance du consensus entre les acteurs d'une science et des techniques à une époque donnée (c'est-à-dire de ce dont ils conviennent entre eux pour déterminer des critères communs de la vérité).

Né en 1884 et mort en 1962, Gaston Bachelard a renouvelé l'épistémologie. Nourri par les crises du début du XX^e siècle, crise de la relativité, de la théorie des ensembles, du déterminisme, il s'attache à définir un nouvel esprit scientifique.

LA DISCONTINUITÉ

Contre le positivisme qui pense le progrès scientifique comme une accumulation des savoirs, Bachelard montre en quoi la science se construit dans un mouvement polémique. En effet, l'histoire des sciences est faite de ruptures constantes, elle est discontinue. Pourquoi ? Parce que la connaissance se forme en détruisant des opinions, des préjugés, des obstacles qui viennent de notre conception souvent naïve du monde. Sans cesse nous devons ainsi rectifier nos concepts et notre savoir. La science apparaît ainsi comme un combat contre ses propres opinions, ses propres constructions *a priori*, comme la remise en cause de ce qu'on croyait savoir. Par exemple, la naissance de la physique moderne (voir fiche 16, page 56) n'est pas une simple précision de la physique d'Aristote, elle conduit à repenser les notions de masse, de pesanteur... elle implique une révision complète de notre regard sur le monde et de nos concepts. L'histoire des sciences se pense ainsi en terme d'obstacles parce qu'elle n'est pas un ensemble de faits mais une série de problèmes.

UNE PSYCHANALYSE DE LA CONNAISSANCE

Dès lors, nous devons interroger les concepts que nous utilisons en nous demandant s'ils ne sont pas nourris de présupposés. C'est ainsi que Bachelard interroge les notions de système, de substance, de totalité, de raison... En d'autres termes, les obstacles ne sont pas extérieurs mais avant tout intérieurs à notre pensée. En ce sens, Bachelard fait une véritable psychanalyse de la connaissance. La psychanalyse a construit le concept de résistance pour désigner ce qui dans les actes, les paroles et les pensées s'oppose à une exploration. Bachelard étudie les résistances dans l'esprit du scientifique, les obstacles qui sont des barrières à la formation du savoir scientifique et qu'il désigne sous le nom d'obstacles épistémologiques. Il faut ainsi « tuer le vieil homme qui est en nous ».

LES OBSTACLES ÉPISTÉMOLOGIQUES

Dans *La Formation de l'esprit scientifique*, publié en 1938, il étudie ainsi ces différents obstacles :

1. l'expérience première : les phénomènes spectaculaires nous empêchent généralement de voir ce qui est important ;
2. la connaissance générale qui consiste à généraliser trop rapidement. Par exemple, nous assimilons souvent l'accélération à la vitesse alors que l'accélération est le temps mis pour passer d'une vitesse à une autre vitesse ;

3. l'obstacle verbal : nous avons facilement tendance à mettre un mot à la place d'une explication. Par exemple, Réaumur a cru pouvoir expliquer des phénomènes atmosphériques par la structure spongieuse de l'air. La représentation de l'éponge s'est substituée à l'explication scientifique ;

4. la connaissance pragmatique qui s'attache à expliquer un phénomène par son utilité ;

5. l'obstacle substantialiste qui consiste à chercher une substance, un support derrière chaque phénomène. On a ainsi imaginé que le fer de l'aimant contenait une colle, le flegme ;

6. l'obstacle animiste qui consiste à appliquer à des objets inertes des propriétés qui sont celles des organismes vivants. On explique ainsi des phénomènes chimiques en prenant l'image de la digestion ou on considère que la rouille est une maladie du fer...

D'ailleurs, même la science moderne qui est née avec la mathématisation n'est pas exempte d'obstacles, elle consiste en effet à croire que la précision numérique nous permet de saisir l'objet qu'elle mesure. C'est ainsi, entre autres, à partir d'une histoire critique des sciences que la pensée de Bachelard va se construire.

« RIEN NE VA DE SOI. RIEN N'EST DONNÉ. TOUT EST CONSTRUIT. »

Mais il ne faut pas voir simplement en Bachelard un historien des sciences. Cette lecture critique de l'histoire s'accompagne d'une réflexion sur la constitution du savoir scientifique. Refuser l'évidence, refuser les données immédiates, les divers obstacles, c'est opposer le construit à ce qui est donné. Comme la mathématisation dans la science moderne le montre, on ne peut dissocier le donné de la méthode de sa description. C'est ainsi qu'il s'oppose à l'épistémologie de Descartes en réfutant l'idée d'une nature simple donnée à l'esprit comme, par exemple, la réduction de la matière étendue à la figure et au mouvement. Les idées claires de Descartes apparaissent aussi comme des obstacles épistémologiques : la substance, par exemple (voir l'analyse du morceau de cire, fiche 17, page 60), n'est jamais simple, et comprendre une idée c'est toujours se référer à un système complexe de pensées et d'expériences. En d'autres termes, la science n'est pas un regard exact sur le monde, elle est la constitution d'un terrain à regarder, à explorer.

LA RAISON OUVERTE

Une telle approche critique conduit alors Bachelard à repenser le rationalisme. Derrière l'idée d'une raison absolue, immuable et éternelle, Bachelard décèle un nouvel obstacle qui consiste à ne pas prendre en compte la réalité historique du savoir scientifique. La raison est essentiellement née avec l'arithmétique, elle n'est donc pas indépendante du devenir de la science même. Elle doit donc avant tout être « ouverte » à l'avenir, être sans cesse capable de remettre en cause les principes sur lesquels elle s'appuie et c'est ce qui définit un nouvel esprit scientifique qui ne saisit plus l'erreur comme un défaut mais comme ce qui doit être rectifié, qui saisit la nécessité d'ajuster sans cesse la théorie à l'expérience.

Si nous n'avons abordé ici rapidement que sa réflexion épistémologique dans laquelle il s'agit de combattre les images et les fausses représentations, Bachelard est aussi l'auteur d'une philosophie poétique, autre pan d'une pensée qui laisse toute sa place à l'imaginaire et aux symboles, puisque « l'attitude scientifique consiste précisément à résister contre l'envahissement des symboles ».

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ de Frege, Russel

- N'y a-t-il de vérité que scientifique ?
- Faut-il ne tenir pour vrai que ce qui peut être vérifié ?
- L'usage de la raison consiste-t-il seulement à discerner le vrai du faux ?
- La logique est-elle une science au service des autres sciences ?
- Suffit-il d'être logique pour être raisonnable ?
- Peut-on parler pour ne rien dire ?
- Une proposition peut-elle avoir un sens si elle ne signifie rien ?

■ de Wittgenstein

- « C'est logique, donc c'est vrai. » Qu'en pensez-vous ?
- La logique nous apprend-t-elle quelque chose ?
- Faut-il se méfier du langage ?
- Ignorer, conduit-il à nous taire ?
- Peut-on tout dire ?
- Le monde existe-t-il en dehors de ce que nous pouvons en dire ?
- Y a-t-il de l'inconnaissable ?
- La métaphysique est-elle inutile ?
- Les valeurs morales sont-elles relatives ?
- La morale est-elle une affaire de convictions personnelles ?
- N'y a-t-il de vérité que scientifique ?
- Toute vérité doit-elle être justifiée ?

➤ Est-il sage de renoncer à toute opinion ?

➤ Peut-on vivre sans croyances ?

■ de la philosophie analytique

- Le langage peut-il être un obstacle à la recherche de la vérité ?
- Faut-il reprocher au langage d'être équivoque ?
- Faut-il accorder de l'importance aux mots ?
- Parler, est-ce déjà agir ?

■ de Bachelard, Popper, Kuhn, Feyerabend, Rorty

- Que nous dit du monde la science ?
- D'où vient le prestige des mathématiques ?
- N'y a-t-il de science que de ce qui est mathématisable ?
- La science nous livre-t-elle le réel tel qu'il est ?
- Pourquoi nous trompons-nous ?
- « L'erreur est humaine »
- Le physicien a-t-il affaire à la réalité ?
- Qu'est-ce qu'un fait ?
- En sciences, l'expérience est-elle maîtresse de vérité ?
- La vérité n'est-elle qu'une construction humaine ?
- La science est-elle une interprétation du monde ?
- L'imagination est-elle un obstacle à la connaissance scientifique ?
- Y a-t-il des vérités définitives ?

PHILOSOPHIE ET SOCIÉTÉ AU XX^E SIÈCLE

Le XX^e siècle a été le théâtre de bouleversements sociopolitiques considérables qui ont nécessairement ébranlé la conscience de chacun et sollicité la philosophie.

« Le XX^e siècle sera un siècle de barbarie, et la science sera à son service », écrit Nietzsche. La grande guerre, le nazisme, le stalinisme, Hiroshima... entre autres, ont donné raison à cette remarque quasi prophétique.

Les disciples de l'école de Francfort, entre les deux guerres - sous l'influence de Nietzsche et de Heidegger annonciateurs, chacun à leur manière, du nihilisme contemporain, et dans le prolongement de l'analyse marxiste des rapports de force sociaux - se sont efforcés d'analyser le processus de l'instrumentalisation sociopolitique des sciences et des techniques. Cette instrumentalisation est susceptible de favoriser des formes nouvelles d'oppression.

Hannah Arendt, de son côté, a eu le mérite de ranger le nazisme et le stalinisme sous le concept commun et nouveau, à l'époque, de totalitarisme, désignant un phénomène monstrueux (qui abolit la différence entre vie privée et vie publique), inconnu des périodes précédentes. Elle montre, à la fois à l'encontre du marxisme et du libéralisme, que la confusion entre la sphère de l'économique et la sphère du politique contribue à un affaiblissement de la liberté, dont l'horizon est nécessairement et seulement politique.

Il n'est pas sûr que le libéralisme nous prévienne de la venue de nouvelles formes de totalitarisme, et ce en dépit d'un renouvellement des théories du libéralisme, mais qui pèchent peut-être, comme celle de Rawls, par excès d'abstraction ou d'optimisme. Des philosophes comme Habermas, Foucault, Derrida mettent en garde, dans des styles différents, contre ces risques de dérives antidémocratiques de la société libérale contemporaine.

La philosophie française, en tout cas, dans les dernières décennies du XX^e siècle, a connu un certain rayonnement dans le domaine de la réflexion sociale et politique, soit du côté des sciences humaines qui ont analysé les sous-bassements structurels de l'ordre social, des échanges, de la langue, etc., soit du côté d'une philosophie critique, procédant à une analyse subtile des mécanismes de la formation du pouvoir.

L'école de Francfort est un mouvement philosophique né dans les années 1930 dont l'ambition est une analyse critique radicale de l'évolution de la société contemporaine, non sans visées politiques militantes. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Habermas en sont les principaux représentants.

LA « THÉORIE CRITIQUE » DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Max Horkheimer (1895-1973) se retrouve en 1931 à la tête de l'Institut de recherches sociales qui avait été fondé en 1923 à Francfort. C'est lui qui donna à cet institut sa dimension philosophique et critique, avec son ouvrage fondateur *La Théorie traditionnelle et théorie critique*, en 1937. Du fait de la montée du nazisme, l'Institut poursuivit son activité à l'étranger, en Europe et aux États-Unis. Il rouvrit à Francfort en 1949, et connut son rayonnement surtout après la guerre. Horkheimer réussit à regrouper autour de lui d'éminents penseurs, des philosophes comme Theodor Adorno (1903-1969) et Herbert Marcuse (1898-1979), des économistes, des psychologues, des sociologues comme Walter Benjamin (1892-1940). Jürgen Habermas (né en 1929) fut l'assistant d'Adorno.

LE REFUS D'UNE LOGIQUE DE L'IDENTITÉ

« La théorie critique » définie par Horkheimer ne se contente pas d'être « objective » à la manière d'une théorie scientifique traditionnelle. La critique de la société est impliquée elle-même dans les rapports de force de la société en présence. Le sujet de la théorie n'est donc pas détaché de l'objet qu'elle analyse. D'une façon générale la connaissance est liée à un intérêt. La théorie critique est motivée elle-même par l'espoir « d'une organisation sociale conforme à la raison et aux intérêts de la collectivité. » Par son engagement politique, la théorie critique est d'inspiration marxiste. Cependant, elle rejette du marxisme une vision de l'histoire qui reste tributaire de Hegel, c'est-à-dire qui reste soumise à une logique de l'identité : à l'idéal d'une possible identité entre le sujet et l'objet, d'une possible réconciliation entre l'homme et la nature, entre l'homme et son histoire.

Un tel idéal dénie la négativité qui travaille sans cesse le réel. D'où le titre de l'ouvrage d'Adorno : *La Dialectique négative* (1966). À l'encontre de Hegel qui disait « le réel est rationnel, le rationnel est réel », Adorno tente de faire saisir ce qui, du réel, échappe à toute compréhension rationnelle : il en est ainsi de l'horreur du nazisme et d'Auschwitz.

LE PROCÈS DE LA RATIONALISATION ÉCONOMIQUE ET SOCIALE

Les régimes capitalistes modernes, comme le régime soviétique - sans parler du régime fasciste - adoptent, sous des modalités diverses, une forme de domination rationalisée et technique dépersonnalisante. La critique de cette évolution donne lieu à une critique de la raison elle-même : dans *La Dialectique de la raison* (1947), Horkheimer et Adorno dénoncent une mystification de la raison (qui culmine dans les idéologies du progrès). L'un et

l'autre rejettent cependant « l'irrationalisme » de Heidegger et prétendent néanmoins rester fidèles à l'idéal des Lumières et à un usage critique de la raison dénonçant une raison à la fois instrumentalisée et instrumentalisante.

LA NON-NEUTRALITÉ DES SCIENCES ET TECHNIQUES

Marcuse, plus proche de Heidegger, fait le procès de la « rationalisation » intégrale de la société. Il décrit, dans *L'Homme unidimensionnel* (1964), un processus en marche de formation de sociétés quasi totalitaires, à l'Ouest comme à l'Est, par le biais d'une rationalisation techno-scientifique de l'organisation administrative et économique de la société, qui vise à une instrumentalisation optimale des hommes au service d'un pouvoir économique et politique toujours plus prégnant. On a vu dans Marcuse un des maîtres à penser de la génération de mai 1968.

Habermas a mis en évidence la mystification de nature idéologique de la raison techno-scientifique dans *La Technique et la science comme idéologie* (1968). On ne saurait détacher la science désintéressée d'applications techniques contingentes : la science et la technologie sont devenues de fait inséparables et constituent une « techno-science » dont les progrès sont partie prenante des « progrès » politico-économiques de la société. Sur ce point, il rejoint Marcuse. Mais alors que Marcuse tombe dans un certain pessimisme (qu'il partage avec Horkheimer et Adorno), Habermas a développé une philosophie éthique et politique originale plus ouverte sur l'avenir, dont il sera question dans la fiche suivante.

Citation

« En vertu de la rationalisation des modes de travail, les qualités ont été éliminées du monde quotidien de l'expérience, de la même façon qu'elles ont été éliminées de l'univers de la science. »
Adorno et Horkheimer, La Dialectique de la raison (1947).

LA THÉORIE CRITIQUE DE L'ART

Adorno et Benjamin ont réfléchi, en héritiers du marxisme, à l'impact de l'évolution capitaliste de la société sur la création et la consommation artistiques, et, en philosophes critiques, sur la force subversive de l'art.

Adorno, musicien, constate que la musique, par les moyens de diffusion de la radio et du disque, devient un objet de consommation de masse, voire d'aliénation (voir son *Essai sur le jazz* en 1936), tout en développant des formes d'expression audacieuses capables de déjouer tout contrôle social et de suggérer l'ineffable (voir *Philosophie de la nouvelle musique*, 1949).

Il y a donc une profonde ambivalence de l'art que Benjamin a mise en évidence. Les techniques de reproductibilité ont tendance à dévaluer l'aspect unique et singulier d'une œuvre d'art, et à supprimer « son aura », en la standardisant. Cependant, ces mêmes techniques de reproduction ont su être détournées elles-mêmes à des fins artistiques subversives - on le voit, par exemple, dans l'art du cinéma, de la photographie ou de l'enregistrement. Et l'art est aussi à même de suggérer, dans la saisie de l'instant, le devenir catastrophique de l'évolution de la société.

Le nazisme et le stalinisme ont ébranlé notre foi en la politique. Arendt tente de repenser la politique à la lumière de l'expérience du totalitarisme, Rawls réexamine les fondements du libéralisme politique et Habermas redéfinit le cadre démocratique des sociétés postmarxistes et postlibérales.



ARENDT

◉ La notion de totalitarisme

Hannah Arendt, est née à Hanovre en 1906. De confession juive, elle se réfugia en France de 1934 à 1941, avant de s'expatrier aux États-Unis. Elle fut l'élève de Heidegger. Imprégnée d'une culture théologique et philosophique traditionnelle, elle développa une œuvre de philosophie politique originale, inspirée par les événements de son siècle. Elle mourut à New York en 1975.

Dans son ouvrage *Les Origines du totalitarisme* (paru en 1951), elle tente d'analyser les raisons de l'apparition de ces deux monstres que sont le régime communiste stalinien et le régime fasciste hitlérien, rangés sous la même catégorie de totalitarisme.

Le totalitarisme se caractérise par l'embrigadement d'une masse sous une dictature d'un parti unique confisquant toute vie démocratique. Une masse est formée d'individus épars, esseulés, exclus d'un « monde commun » - et ce, sous l'effet d'une révolution industrielle anarchique (et plus précisément, en Allemagne, de la crise) et d'une mondialisation du capitalisme (de l'impérialisme) qui a contribué à affaiblir l'autorité des États-nations : plus aucun lien de solidarité, y compris de classe, ne relie les individus les uns aux autres, sinon un même ressentiment (contre le bourgeois, le juif...). L'individu déchoit dans un esseulement destructeur, dans une désolation désespérée; l'esseulement n'est pas la solitude, la désolation n'est pas l'isolement. Dans la solitude nous continuons d'être reliés au monde; dans l'esseulement nous sommes privés de tout monde.

Loin de garantir les libertés publiques et de protéger les personnes privées, l'État totalitaire réussit par la propagande et la violence à unir une masse d'individus ayant perdu tout repère social ou politique, dans l'exaltation d'une soumission à un même guide ou dictateur, qui achève la dépersonnalisation des individus et aboutit à une banalisation du mal.

◉ Le politique : action, œuvre, travail

Arendt donne une dimension philosophique à la notion de politique - en quoi elle se démarque de toute une tradition théologique judéo-chrétienne présente jusque chez Heidegger, et renoue avec l'Antiquité. S'appuyant sur la distinction aristotélicienne entre cité et famille, elle souligne qu'il n'y a de vie politique que sur fond de distinction entre vie publique et vie privée. C'est cette séparation que le totalitarisme brise en réunissant une foule en une seule famille conduite par un même guide ou père.

Il n'y a de liberté que dans et par la vie publique. L'espace public d'un « vivre ensemble » et d'un « agir ensemble » est un espace où s'échangent sans contrainte des paroles et où se prennent des décisions et des initiatives engageant des actions,

porteuses d'un avenir imprévisible. La vie privée - à l'intérieur de la famille et plus largement dans le domaine de la sphère économique - est régie en revanche par la nécessité de se reproduire, de survivre, de travailler, de produire.

Mais on a tendance aujourd'hui à penser (en libéral ou en marxiste) le politique au service de rapports de force socio-économiques. Par la même occasion, la politique est conçue, non comme lieu de réalisation de la liberté, mais comme lieu d'exercice d'une contrainte, sans que ne soit plus entendue la différence entre *potestas* et *auctoritas*, entre domination et autorité. La vie politique, reposant sur des institutions qui fassent autorité, permet en effet une réelle expression de la liberté : liberté qui s'exprime dans les échanges de la discussion politique, et dans l'action politique, mais aussi dans des œuvres (spirituelles, artistiques...) offertes à un public.

L'œuvre, libre en comparaison du travail, est aujourd'hui dévaluée en une simple marchandise échangeable ou un simple produit du travail. Or, sans œuvre, pas de trace de la liberté, pas d'histoire, pas de transmission d'une tradition. D'où le titre de son ouvrage : *La crise de la culture* (1954). Mais cette crise est aussi propice à des actions innovantes à caractère révolutionnaire.

Citation

« Le régime totalitaire comme toutes les tyrannies ne pourrait certainement pas exister sans détruire le domaine public de la vie, sans détruire, en isolant les hommes, leurs capacités politiques. Mais la domination totalitaire est un nouveau type de régime en cela qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience absolue de non-appartenance au monde. » *Arendt, Les Origines du totalitarisme, III (1951).*

* RAWLS

o La théorie de la justice

John Rawls, né en 1921 à Baltimore, a cherché à reformuler, dans *Une théorie de la justice* (1971) avec le plus de rigueur possible, l'idée de contrat qui, depuis Locke, Rousseau et Kant, constitue le fondement théorique du fonctionnement d'une société libérale.

La liberté de chaque individu est souveraine, et elle ne peut donc être inégale entre les individus. Certes, l'inégalité de richesses entre les individus est telle qu'elle peut donner aux uns plus de possibilités de satisfaire leurs désirs, mais elle ne doit pas être telle qu'elle puisse rendre moindre chez certains la capacité de déterminer par soi-même ce qui a de la valeur et lui paraît désirable.

La véritable justice ou « équité » consiste, non dans une égalité des ressources et des moyens pour parvenir à ses fins, mais dans la stricte égalité des hommes dans le choix des fins qu'ils veulent poursuivre. La capacité de choisir les fins prime sur la nature des fins poursuivies. Les opinions sur ce qui vaut la peine d'être poursuivi, sur ce qui est bien ou désirable diffèrent entre les individus (en fonction aussi de leurs représentations culturelles, religieuses)... Mais cette liberté d'opinion sur les fins que je poursuis, et la liberté d'action pour les atteindre, doit être impérativement respectée.

L'originalité de Rawls est de distinguer le juste du bien ou de l'utile. La justice ne se définit pas par le résultat optimal de l'action des uns et des autres dans la société : serait juste ce qui profiterait à l'ensemble de la société, et finalement à moi-même, selon une conception utilitariste de la vie sociale. Cette conception est irrecevable, parce qu'il est possible que ce qui soit profitable à l'ensemble de la société ne soit obtenu qu'en lésant la liberté fondamentale de certains.

◉ L'obligation contractuelle de faire respecter l'équité

La justice est l'objet des institutions sociales comme la vérité est l'objet des systèmes scientifiques. Les institutions sociales doivent donc être révisées dès qu'elles ne permettent pas d'atteindre la justice recherchée, comme les systèmes scientifiques doivent être révisés dès qu'ils ne permettent pas d'atteindre la vérité recherchée. La justice ne constitue donc pas une idée platonicienne ni un principe métaphysique ; elle est l'œuvre des institutions humaines. Elle résulte de la libre volonté des individus, à savoir d'un contrat théorique entre les individus placés dans une situation où ils font abstraction, les uns et les autres, des fins poursuivies par chacun et de leurs intérêts respectifs.

Et ce contrat a en revanche une incidence sur le fonctionnement politique des institutions. Selon Rawls - dans *Le Libéralisme politique* (1993) - l'État et les institutions en place doivent veiller concrètement (par exemple, par une politique fiscale appropriée) à ce que des inégalités de ressources ne soient pas telles qu'elles empêchent un individu d'être dans l'impossibilité même d'avoir quelque choix que ce soit. Elles doivent veiller, d'autre part, à ce que la nature des fins poursuivies ne soient pas « déraisonnable » (comme celles qui peuvent être défendues par une secte fanatique...) au point d'affecter le principe même de la liberté de choix par chacun des fins qu'il poursuit et des valeurs qui sont les siennes.

Citation

« La liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté. » Rawls, *Théorie de la justice*, § 46.

* HABERMAS

◉ L'éthique de la discussion

Jürgen Habermas est né en 1929 à Düsseldorf. Tout en se situant dans le sillage de l'école de Francfort (il fut l'assistant d'Adorno), il s'écarte d'une position encore idéaliste, à ses yeux, de la « théorie critique » (voir la fiche précédente), pour une approche plus phénoménologique et plus sociologique : saisir concrètement le réel en devenir pour le réfléchir.

En héritier du marxisme, il défend le principe d'une remise en cause constante du pouvoir politique, amené à protéger les intérêts des plus forts, tout s'appuyant sur les acquis démocratiques et juridiques de la société libérale avancée. Cependant, Habermas pense qu'il est devenu impossible de fonder les libertés sur une conception idéaliste - « métaphysique » - du droit (du droit positif comme des droits de l'homme), héritée du libéralisme et des Lumières. On voit que, de Rousseau à Rawls, le fondement du droit reste transcendant - qu'on en appelle à la Volonté générale, à l'idée de Justice, à Dieu.

Habermas veut penser le droit dans l'ère « postmétaphysique » ou « postmoderne » des sociétés démocratiques actuelles. Ni Dieu, ni l'Homme, entendu comme individu abstrait doué de raison, ne sauraient plus fonder un droit et une éthique, de façon tout à fait formelle.

Le défaut des fondements de la morale et du droit posés par la philosophie des Lumières (par Kant en particulier) est de s'adresser à un individu abstrait, à une conscience morale isolée, alors qu'il n'y a de morale que dans la quotidienneté d'un agir avec autrui. Ce sont des hommes argumentant, agissant ensemble, dans la société, qui donnent vie à l'éthique et au droit. Il n'y a de raison qu'en acte.

C'est « une éthique de la discussion » qui est au fondement de la valeur qu'on accorde ensemble aux respects des personnes, à l'action solidaire. Les droits et les devoirs ne sont donc pas absolus, mais constamment refondés, réactivés par une entente renouvelée des membres de la communauté politique - lesquels ne peuvent plus être définis seulement comme citoyens d'un État-nation censé incarner la volonté du peuple, mais comme des acteurs concrets, nationaux ou immigrés, d'un espace public, capables, par une participation égale et libre au débat public, de donner sens et vie à des devoirs et des droits.

o La théorie de « l'agir communicationnel »

Le rapport de l'homme aux choses, à l'argent, - rapport de production, de consommation, d'échange - a été mis au premier plan, par les libéraux mais aussi par Marx lui-même, alors que ce rapport n'existe que sur fond de rapport interactif entre les hommes. La communication interindividuelle ne se contente pas de réfléchir à une action menée par les uns et les autres sur les choses; cette communication est par elle-même déjà action. Habermas intègre les analyses d'Austin (voir la fiche 46, page 153) sur le fait que parler c'est agir, et sur le caractère performatif de la parole.

Les conflits de devoir, les cas de conscience, les imbroglios juridiques surgissent dans des situations concrètes donnant lieu au développement d'argumentations contradictoires susceptibles de déboucher sur un consensus et de donner ainsi une solution aux problèmes éthico-juridiques rencontrés.

Le fondement de la morale ne réside pas dans la liberté du « sujet transcendantal », c'est-à-dire dans une conscience morale n'ayant de compte à rendre qu'à elle-même ou à Dieu, mais dans l'interactivité et l'intercompréhension des sujets (dans l'intersubjectivité elle-même) et dans une corresponsabilité d'une humanité en devenir.

Citations

« J'appelle communicationnelles, les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité. » Habermas, *Morale et communication*.

« Je comprends la discussion pratique comme une procédure qui sert non pas à la production de normes justifiées, mais à l'examen de la validité des normes déjà là, mais devenues problématiques et considérées sous un angle hypothétique. » Habermas, *Éthique de la discussion*.

Courant de pensée important dans la deuxième moitié du XX^e siècle, le structuralisme se présente surtout comme une méthode tentant de saisir la complexité du réel. Il s'attache avant tout à éviter la construction d'abstractions. On trouvera son influence en philosophie et dans les sciences humaines.

LES PRINCIPES

Le structuralisme est inspiré du modèle linguistique de Saussure qui définit la langue comme un système de différences. La langue est ainsi conçue comme un système de signes se définissant les uns par rapport aux autres et non pas isolément. Le sens d'un élément est ainsi déterminé par sa position dans l'ensemble du système. La structure constitue un ensemble organisé de telle sorte qu'un élément ne peut se définir qu'en fonction de cet ensemble et que la modification de cet élément modifie la structure entière de l'ensemble. Le structuralisme cherche ainsi à expliquer un phénomène à partir de la place qu'il occupe dans un système. La structure est alors, au-delà des comportements observables de l'homme, un ordre caché qui fournit la clef de leur compréhension. L'homme sera considéré comme à la croisée de déterminations multiples : la parenté, le langage, l'inconscient, les règles sociales...

Citation

« La forme se définit par un contenu qui lui est extérieur ; mais la structure n'a pas de contenu, elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique comme propriété du réel. »
Anthropologie structurale II.

LÉVI-STRAUSS : LES STRUCTURES DE LA PARENTÉ

Claude Lévi-Strauss étudie les sociétés primitives et montre qu'elles sont un système de relations familiales sociales complexes. Il applique alors à l'anthropologie les méthodes de la linguistique qui, partant du langage conscient s'attachent à en dégager les structures inconscientes. Pourquoi partir de la langue ? Parce qu'elle est une partie de la culture et toutes les deux sont structurées selon le même modèle. Mais les méthodes peuvent s'étendre à d'autres domaines parce que le langage articulé n'est pas le seul moyen de communication. Dès lors, il faut considérer les structures de parenté observées dans les sociétés primitives comme une sorte de langage, c'est-à-dire comme un ensemble d'opérations destinées à assurer entre les individus et les groupes un certain type de communication. La prohibition de l'inceste est ainsi présentée comme la clef de l'organisation sociale. Finalement, les individus ne sont pas libres de faire ce qu'ils souhaitent, il y a des structures invisibles qui déterminent les liens possibles entre eux.

LES STRUCTURES ÉCONOMIQUES

Les analyses marxistes avaient distingué déjà les infrastructures des superstructures (voir la fiche 32, page 110). Il s'agissait alors de mettre à jour la structure cachée du

capitalisme qui n'est finalement que le résultat de rapports de force. Le marxisme mettait ainsi en évidence que c'est la structure économique qui régit en fait les rapports entre les individus, les échanges, mais aussi les idées. Les hommes ne sont que le résultat d'une structure économique et sociale qui leur préexiste. L'individu libre, auteur de lui-même, le sujet autonome disparaît alors derrière la notion de structure, derrière la structure sociale. Ces analyses reprises à travers la notion de structure par un philosophe comme Althusser constituent un pan du structuralisme. Il montre ainsi que la structure économique est déterminée par ce qu'il nomme « la théorie de la *praxis* », à savoir de la pratique collective. Cette pratique est la relation par laquelle, en transformant la nature ou l'environnement social par son travail, l'homme se transforme lui-même et détermine la structure économique.

LACAN : L'INCONSCIENT STRUCTURÉ COMME UN LANGAGE

En proposant une relecture des écrits de Freud, Lacan utilise les apports de la linguistique et du structuralisme. Si Freud a montré (voir la fiche 38, page 126) que l'inconscient était avant tout lié à une histoire individuelle, dans la seconde topique il évoque l'idée d'un inconscient primitif : le ça. Ceci va conduire ses successeurs à parler d'inconscient structural. C'est ainsi que Lacan va montrer que l'inconscient est structuré comme un langage.

La condensation et le déplacement correspondraient à la métaphore et à la métonymie. Il ne s'agit pas simplement de réhabiliter le rôle de la parole mais de parvenir à une analyse exacte de la relation inconsciente entre signifiant et signifié. Par exemple, l'enfant doit assimiler des signifiants arbitraires d'origine externe qu'il ne sait pas toujours mettre en rapport avec l'ensemble des signifiés formulés de ses désirs. Face à cette difficulté, il arrive alors que le symptôme joue le rôle de signifiant. En faisant ainsi appel à la notion de structure, Lacan critique l'autonomie du sujet dans la vie sociale.

Conclusion

Le structuralisme ne constitue pas un système, il est davantage une méthode qui se développe dans des domaines variés remettant à chaque fois en cause le *prima* du sujet rationnel autonome. C'est aussi pourquoi les marxistes lui reprocheront son anti-historicisme et sa négation du rôle de l'homme en tant que sujet de l'histoire puisque l'homme n'apparaît plus que comme un faisceau de structures.

LA LINGUISTIQUE

La linguistique est aussi l'objet des influences du structuralisme. Jakobson insiste ainsi sur la détermination que la langue exerce en tant que système. Comme nous venons de le voir avec l'inconscient ou avec les structures économiques, le langage apparaît comme une structure qui nous détermine. En d'autres termes, il ne s'agirait plus de dire qu'un individu parle comme s'il était un sujet autonome, mais qu'il « est parlé » par la langue. Le langage est alors saisi comme une entité autonome et la pensée ne saurait se définir en dehors de ce dernier, qui prescrit ses normes.

La pensée de Michel Foucault (1926-1984) a de nombreux retentissements en inaugurant une nouvelle conception du pouvoir. Là où nous considérons le pouvoir comme la propriété d'un homme ou d'un groupe d'hommes, Foucault démasque sa présence diffusée au travers de réseaux complexes.

L'ARCHÉOLOGIE

C'est avant tout à travers l'analyse des savoirs et de pratiques déterminées, la folie, la prison, la sexualité... que Foucault renouvelle radicalement les conceptions de l'histoire. C'est ainsi en archéologue que Foucault va se présenter. En effet, le travail de l'archéologue consiste à fouiller et à comprendre la formation des objets, des pratiques et des discours constituant le savoir propre à une époque. La tâche ne consiste donc pas simplement à interpréter mais à saisir une organisation d'ensemble. Bachelard nous a montré (voir la fiche 48, page 156) les rapports entre l'état de la science à telle ou telle époque et la culture dans laquelle elle s'insère. Il s'attachait ainsi à étudier les conditions de son progrès. Dans un esprit proche, Foucault va davantage s'interroger sur ses conditions d'apparition en montrant que chaque époque comporte un nombre de refus et de conceptions qui lui sont propres. Il ne s'agit donc pas ici d'une étude de la science mais d'une archéologie du savoir en général qui va permettre aussi de montrer que les savoirs d'une époque déterminée ne sont pas séparables des pouvoirs qui les rendent possibles.

Citation

« Le domaine des choses dites, c'est ce qu'on appelle l'archive ; l'archéologie est destinée à en faire l'analyse » *L'Archéologie du savoir*.

LE POUVOIR DE LA RAISON

La réflexion de Foucault commence par un travail sur la folie. Il ne s'agit pas de répondre médicalement ici à la question : « Qu'est-ce que la folie ? », mais de montrer que les questions, les discours et les pratiques face à la folie ne se sont pas toujours posés de manière identique à toutes les époques. Par exemple, l'âge classique va priver le fou de la parole qu'il avait au Moyen Âge : on le rejette parce qu'il trouble l'ordre. Il n'est pas un objet à étudier, mais un être à enfermer. Puis au XIX^e siècle, la folie devient l'objet d'un savoir, d'une étude anthropologique. On classe alors les différentes formes de maladies mentales. Le XX^e siècle, avec le développement de la psychanalyse et de la psychiatrie, fait à son tour de la folie un objet d'étude. À chaque fois, la raison, sur des modalités différentes, exclut ainsi la folie en la rejetant ou en essayant de la capturer. En outre, on peut alors remarquer que si le rationalisme cartésien de l'âge classique est étranger à la folie, il l'est aussi aux sciences humaines. Ainsi, chaque période est animée par une grille du savoir qui rend possible ou non un certain discours. C'est ce que Foucault nomme l'*épistémé* d'une époque.

LA MORT DE L'HOMME

C'est essentiellement à travers une archéologie des sciences humaines développée dans *Les Mots et les choses* (1966) que la pensée de Foucault est l'objet d'un grand retentissement. Foucault se demande alors quelles sont les conditions dans lesquelles l'homme est devenu pour lui-même objet de science. Il montre ainsi

que le discours sur l'homme est récent et résulte d'un changement d'épistémê. Si le modèle du savoir à la Renaissance reposait sur une union des mots et des choses, si l'âge classique correspond au règne de la représentation, consommant la séparation des mots et des choses, le XIX^e siècle voit apparaître de nouvelles disciplines, les sciences humaines, qui font de l'homme un objet d'investigation scientifique. Les sciences humaines apparaissent ainsi parce que l'homme apparaît à la même époque. Dès lors, Foucault peut annoncer la mort de l'homme, ce qui ne signifie pas la disparition des êtres humains, mais la disparition d'une épistémê, d'une certaine modalité du savoir. Puisque le modèle de représentation du savoir change, notre modèle peut être amené à disparaître.

LE POUVOIR

Si la réflexion de Foucault se porte aussi bien sur la folie, la sexualité que la prison, l'école ou l'hôpital, c'est parce qu'elle est intimement animée par la question du pouvoir. Tout comme l'homme est une invention récente, la sexualité entendue comme savoir et pratiques n'a pas toujours existé. Elle apparaît au XVIII^e siècle avec la montée de la bourgeoisie, trouve ses racines dans le christianisme et se développe avec la psychanalyse et la psychiatrie. Elle est alors

liée à des stratégies de pouvoir : la technique de l'aveu en psychanalyse, les politiques démographiques, là où la bourgeoisie se construit un pouvoir différent de l'héritage par le sang de la noblesse. Cet exemple évoqué rapidement peut nous permettre de comprendre en quoi le savoir n'est jamais séparé du pouvoir. Toutefois, le pouvoir n'est pas à comprendre comme ce qui est détenu, mais comme ce qui s'exerce à de nombreux niveaux de la société. C'est pourquoi Foucault parle de micropouvoirs qui permettent à tout moment de contrôler ce qui est dans la norme ou pas. Contrairement au pouvoir politique qui est répressif, les micropouvoirs normalisent en s'appuyant à tout moment sur des savoirs. C'est ainsi que son étude sur les prisons dans *Surveiller et punir* (1975) conduit Foucault à montrer en quoi c'est la prison elle-même qui fabrique le concept de délinquance, comme le pouvoir psychiatrique a produit celui de maladie.

Citation

« L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. » *Les Mots et les choses*.

Conclusion

Il ne s'agit pas pour Foucault de dégager des structures universelles de la société, mais de montrer que chaque événement est le résultat de multiples croisements. Dès lors, apparaît le fait que le pouvoir est partout puisqu'il devient ce qui produit des vérités. En étant sans cesse diffus, en se masquant dans les savoirs, les micropouvoirs deviennent bien souvent plus contraignants que le pouvoir politique.

Jacques Derrida, philosophe français (1930-2004) a connu une popularité plus grande à l'étranger qu'en France. Tantôt présenté comme un penseur obscur, tantôt adulé comme le père de la déconstruction, il nous livre une œuvre féconde qui invite à repenser toute la tradition philosophique et métaphysique.

INTERROGER LA PHILOSOPHIE

Toute la tradition philosophique occidentale est construite à partir d'oppositions conceptuelles : le sensible et l'intelligible, la nature et la culture, la parole et l'écriture, le corps et l'âme... oppositions dans lesquelles on privilégie généralement un terme par rapport à l'autre. Quand on se demande ainsi ce qui prévaut, on ne s'interroge d'ailleurs jamais sur la validité de ces oppositions. Philosophier consiste donc d'abord à dégager les oppositions implicites sur lesquelles la pensée est construite, ceci dans le but de mettre en cause les présupposés de la métaphysique traditionnelle. C'est ainsi que dans son ouvrage, *De la grammatologie* (1967), il montre comment, depuis Platon, la parole est préférée à l'écriture, l'intelligible au sensible. Il part ainsi légitimement du texte de Platon abordant cette question : *Phèdre*. Platon y montre en quoi l'écriture est sans valeur, elle n'est qu'un supplément sans importance. Ne vaut que la parole, le *logos* qui est le lieu de la vérité. L'écriture n'est pas vivante et c'est dans la parole que se manifeste la présence de celui qui pense : Socrate n'écrit pas, il parle, dialogue. Or, un tel rejet radical de l'écriture est-il légitime ? Derrida montre en quoi ce rejet repose sur un privilège spontanément accordé au *logos*, d'où le terme de « logocentrisme », attitude qui consiste à rejeter l'écriture comme l'autre de la philosophie. L'écriture serait ainsi ce qui menace la philosophie comme le sophiste menace toujours le philosophe. La philosophie fait de l'écriture ce qui est étranger à la pensée, au *logos*. Or, l'étranger n'est-il pas toujours celui qui vient déranger, celui qui interroge les présupposés ? À partir de là, Derrida interroge de manière neuve le concept d'écriture.

« IL N'Y A PAS DE HORS TEXTE »

L'opposition au logocentrisme qui consiste à penser que la voix, la parole est plus présente que l'écriture, qui n'est qu'une copie, conduit à élaborer de nouveau la notion de texte. Derrida montre ainsi qu'il y a en fait une primauté de l'écrit sur la parole, de la trace sur la voix. Le texte n'est pas que le reste sans vie de la parole synonyme de pensée. Au contraire, la pensée ne peut pas être séparée de l'écriture, le sens ne peut pas être séparé du signe. Les concepts ne peuvent donc pas être séparés, détachés du style, des phrases qui les portent et les mettent en scène. Lire les textes consiste alors à travailler les concepts. Un texte dit dès lors toujours plus que ce qu'il manifeste explicitement. Cette réflexion de Derrida invite alors à lire les aspérités des textes, leur richesse dans ce qui est dit et qui ne l'est pas parce que le sens n'est jamais immédiatement présent. De là l'idée de dépasser l'opposition traditionnelle entre la littérature et la philosophie. Là encore, il s'agit de s'opposer à l'idée d'une présence immédiate du sens dans la parole

vive. Toute la réflexion de Derrida se construit ainsi contre une métaphysique de la présence. Parce que le sens est toujours différé, parce que la vérité n'est jamais totalement donnée, il y a un écart qui laisse la place à de multiples lectures. Tout texte donne indéfiniment, mais aussi dissimule.

LA DÉCONSTRUCTION

Le nom de Derrida est immédiatement associé à la notion de déconstruction qui a été reprise dans de nombreux domaines : la linguistique, la littérature, l'esthétique, la psychanalyse... La déconstruction n'est ni une méthode, ni à proprement parler une philosophie. Elle ne consiste pas à dissoudre ou à détruire un discours. Elle est ce qui est à l'œuvre dans tout texte, dans tout discours. Elle est ce qui déborde le discours, qui veut maîtriser ce qui arrive. Pour comprendre cela, on peut revenir à la dialectique hégélienne (voir la fiche 31 sur Hegel, page 104). Hegel nous montre que la dialectique est ce qui dépasse les oppositions : le négatif n'est pas ce qui est détruit mais ce qui est un moment nécessaire et qui devient absorbé dans la réconciliation. Mais qu'advient-il quand ce mouvement de la dialectique s'enraye ? « Que serait un négatif qui ne se laisserait pas relever et qui, en somme, en tant que négatif, mais sans apparaître comme tel, sans se présenter, c'est-à-dire sans travailler au service du sens, réussirait ? » (*L'Écriture et la différence*). La réflexion ne doit donc pas s'installer au dehors des textes, tout d'abord parce qu'il n'y a pas de dehors, mais surtout parce que, en s'opposant simplement, elle participerait au mouvement dialectique. La réflexion est déconstruction, c'est-à-dire mise à jour de ce qui, au cœur du texte, au cœur de la pensée, ouvre de nouvelles perspectives, échappe à la maîtrise de la dialectique, au pouvoir de maîtrise. Toute pensée contient en elle-même sa propre déconstruction.

DU POUVOIR À LA POLITIQUE

D'une telle pensée on ne peut attendre un système qui nous livrerait les clefs de l'éthique ou de la politique. Pourtant, Derrida s'est engagé à de nombreuses reprises : contre la peine de mort, pour soutenir les réfugiés politiques ou les intellectuels menacés par le pouvoir... Ceci ne l'a pas empêché de dévoiler d'une manière critique les fondements des droits de l'homme ou de la notion de souveraineté en montrant en quoi la déconstruction est à l'œuvre au cœur même de ces concepts. Jusqu'aux analyses sur les attentats du 11 septembre 2001, dans lesquelles il nous montre en quoi les notions de frontière, de territoire, de guerre explosent, et combien la raison démocratique est fragile. Dès lors, il nous invite à repenser les questions du droit dans ses rapports à la force, du cosmopolitisme, de l'hospitalité ou de la citoyenneté comme un espace qu'il s'agit d'explorer à nouveau à la lecture, une fois encore, aussi bien de l'actualité que de la tradition afin d'espérer une démocratie sans frontière.

Conclusion

La pensée de Derrida est inséparable d'une critique du pouvoir, de la maîtrise propre à tout discours, à toute pensée mais qui rencontre toujours en son sein ce qui la déconstruit, qu'il définit alors comme « ce qui arrive ».

Des sujets pour s'entraîner, des pistes de réflexion

Voici les sujets de dissertation et les pistes de réflexion que peut suggérer la lecture...

■ des philosophes

de l'école de Francfort

- La technique peut-elle aider à résoudre les problèmes politiques ?
- La technique peut-elle transformer l'être humain en une chose ?
- La raison peut-elle rendre raison de tout ?
- La valeur des techniques dépend-elle de l'intention de ceux qui les utilisent ?
- Est-il juste d'affirmer que l'activité technique dévalorise l'homme ?
- Faut-il redouter la technique ?
- Peut-on penser le bien après Auschwitz ?

de Habermas

- Qu'est-ce que dialoguer ?
- La diversité des points de vue entraîne-t-elle l'échec du dialogue ?
- L'accord est-il la condition ou la fin du dialogue ?
- Pouvons-nous être sûrs d'avoir compris autrui ?
- Parler, est-ce déjà agir ?

de Hannah Arendt

- Le bonheur est-il un problème public ?
- Peut-on penser le politique sur le modèle de la famille ?
- L'individu est-il libre en dehors de la cité ?

- « Famille, je te hais. »
- Tout travail est-il aliénant ?
- Le politique peut-il être subordonné à l'économique ?
- L'État est-il par nature totalitaire ?
- Les croyances sont-elles une affaire d'État ?
- L'État a-t-il pour but d'éliminer la violence ?
- La responsabilité politique n'est-elle réservée qu'à ceux qui nous gouvernent ?
- La politique est-elle l'affaire de tous ?

■ du structuralisme et de Foucault

- Qu'apportent à l'homme les sciences de l'homme ?
- Qu'est ce que l'homme ?
- L'homme peut-il être un objet de science ?
- Sommes-nous agis par des structures inconscientes ?

■ de Foucault et de Derrida

- Tout pouvoir est-il synonyme de domination ?
- Une société démocratique est-elle une société sans violence ?
- L'État est-il par essence répressif ?
- Savoir, c'est pouvoir.
- Le savoir masque-t-il un pouvoir ?
- La philosophie est-elle contre les pouvoirs ?
- L'écriture donne-t-elle plus de pouvoir que la parole ?

INDEX DES AUTEURS

A

Abélard	46
Adorno	160
Albert le Grand	49
Alexandre d'Aphrodise	42
Althusser	167
Anaxagore (de Clazomènes)	12, 18
Anaximandre	10
Anaximène de Milet	10
Anselme (saint)	46
Antisthènes	24
Archimède	27
Archytas de Tarente	16
Arendt	162
Aristarque de Samos	27, 57
Aristophane	14
Aristippe de Cyrène	25
Aristote	14, 20, 28
Augustin (saint)	38
Austin	153
Avicenne	42
Averroès	44

B

Bachelard	156
Benjamin	160
Bentham	117
Bergson	128
Berkeley	92
Boèce	46
Bonaventure (saint)	48
Bruno	57

C

Carnap	150
Cicéron	27
Clément d'Alexandrie	27
Chrysippe	28
Cléanthe	28

Comte	114
Condorcet	89
Constant	117
Copernic	56

D

D'Alembert	89
Démocrite (d'Abdère)	12
Denys l'Aréopagite	46
Derrida	170
Descartes	60
Diderot	88
Diogène	24, 25
Diogène le Babylonien	28
Duns Scott	52

E

Einstein	59
Empédocle (d'Agrigente)	12
Engels	112
Épictète	28
Épicure	32
Érasme	76
Ératosthène	27
Euclide de Mégare	24

F

Farabi	42
Feyerabend	155
Filmer	80
Foucault	168
Fourier	112
Frege	146
Freud	126

G

Galilée	56
Ghazâli	44
Gorgias de Leontion	13
Guillaume d'Ockham	52

Guillaume de Champeaux46

Nietzsche122

H

Habermas160, 164
Harvey55
Hegel104
Heidegger138
Hélvétius88
Héraclite d'Éphèse10
Hipparque56
Hippias d'Élis13
Hobbes78
Horkheimer160
Hume94
Husserl134

J - K

Jakobson167
Kant98
Kierkegaard132
Kuhn154

L

La Mettrie88
Lacan167
Leibniz68
Leucippe12
Lévi-Strauss166
Locke70, 80
Lucrèce32

M

Machiavel74
Maïmonide48
Malthus117
Marc Aurèle28
Marcuse160
Marx108
Mill117
Montaigne76
Montesquieu86

N

Neurath150
Newton68, 88, 94

O - P

Origène27
Panétius de Rhodes28
Parménide11
Pascal76
Philon d'Alexandrie36
Platon16
Plotin36
Popper154
Porphyre36
Proclus27
Protagoras d'Abdère13
Proudhon113
Ptolémée56
Pyrrhon d'Élis34
Pythagore11

Q

Quesnay117
Quine153

R

Rabelais76
Rawls163
Ricardo117
Rorty155
Roscelin de Compiègne46
Rousseau82, 90
Russell147
Ryle152

S

Saint-Simon112
Sartre142
Saussure166
Schlick150
Schopenhauer120
Sénèque28
Sextus Empiricus35
Smith116
Socrate14
Spinoza64, 78
Strawson152

T

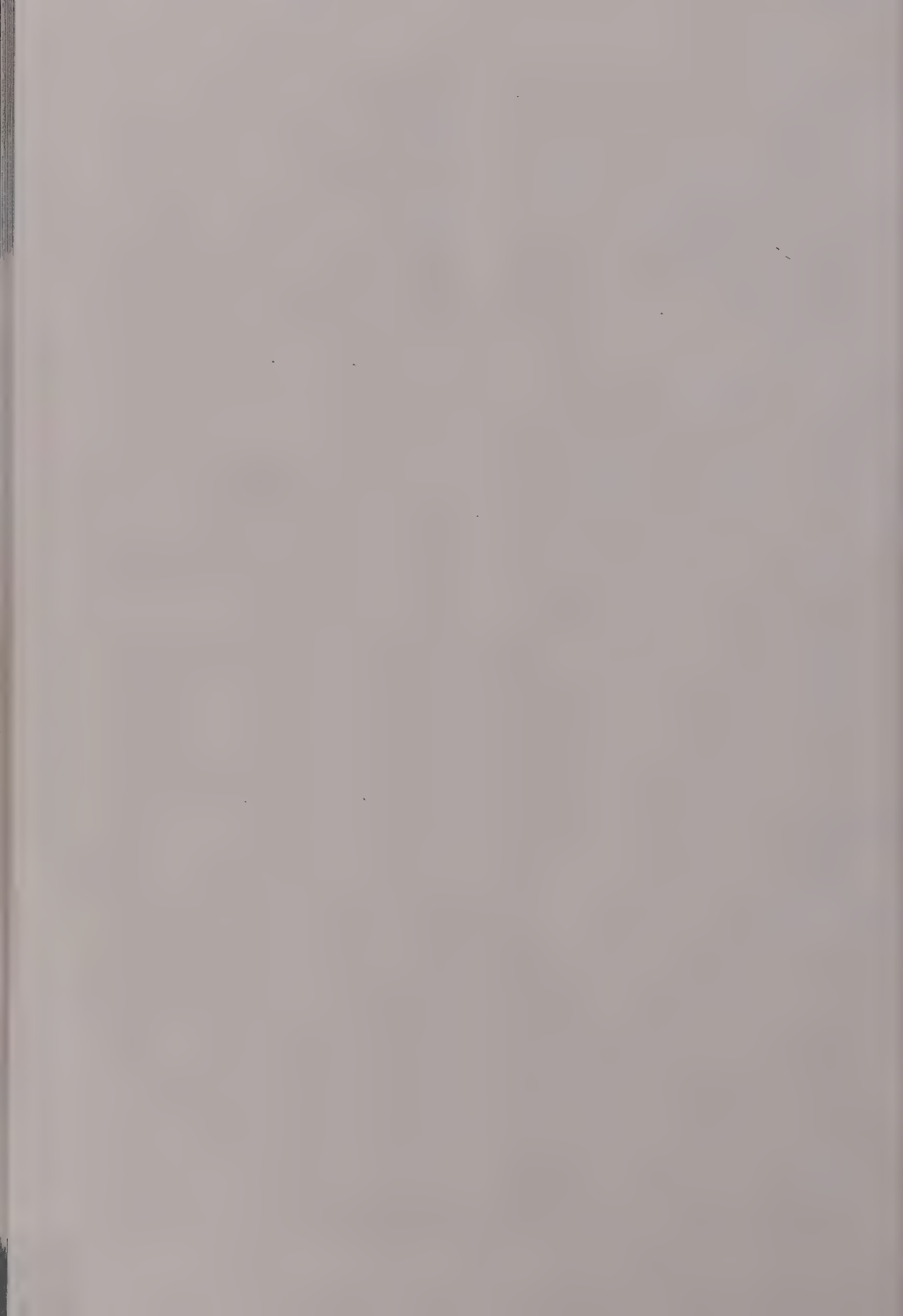
Tertullien	27
Thalès de Milet	10
Thémistius	42
Thomas d'Aquin (saint)	48
Timon de Philonte	34
Tocqueville	117
Turgot	116

V - W - X

Voltaire	86
Wittgenstein	148
Xénophane	11
Xénophon	14

Z

Zénon d'Élée	11
Zénon de Citium	28



INDEX GÉNÉRAL

A

Agir communicationnel	165
Ataraxie	35
Athéisme	145
Atomisme logique	147

C

Capitalisme	110
Cité	19
Classe sociale	108
Cogito	60
Conatus	67
Contrat social	78, 80, 82, 91
Cyrénaïques	25

D

<i>Dasein</i>	140
Déconstruction	171
Dialectique	106

E

École cynique	24
École ionienne	10
École d'Élée	11
École de Mégare	24
Empirisme	94
Encyclopédie	88
Épistémologie	154, 156
Époché	135
Essence	43, 120
Ésotérique	20
Être	11, 138
Être-au-monde	139
Existence	43
Existentialisme	132, 142

F - G

Foi	133
Géocentrisme	56
Grèce classique	9

H

Haecceité	53
Héliocentrisme	56
Hors texte	170
Humanisme	89

I

Idéographie	146
Immatérialisme	93
Inconscient	126, 167
Individualité	52
Innéisme	70
Intuition	128

L

Langage	153, 167
Libéralisme	86, 116, 162
Logos	10, 13, 29

M

Machiavélisme	74
Maïeutique	15
Matérialisme	88
Méthode	60
<i>More geometrico</i>	65

N

Naturalisme	85
Néoplatonicien	46
Néant	138
Nihilisme	125, 141
Nominalisme	46, 53

P

Passions	66
Pulsion	126
Phénoménologie	134
Physiocrates	116
Poïèsis	22
Politique	74

Positivisme	114
Praxis	22
Présocratiques	10
Pythagorisme	11
Pyrrhonisme	34

R

Réaliste	46
Révolution scientifique	56

S

Scepticisme	96
Sociologie	115
Sophistes	13
Spiritualisme	42, 69
Stoïcisme	28
Structuralisme	166

T

<i>Tabula rasa</i>	71
Théologie	44, 48, 52, 64
Théorie platonicienne	17
Thomisme	52
Tolérance	81
Totalitarisme	162
Topiques	127
Tropes	35

U

Utopie	112
--------------	-----

V

Variation éidétique	136
Virtù	75

DONNEZ-NOUS VOTRE AVIS !

Ce livre est remis à jour régulièrement.

Pour l'améliorer, votre avis nous est indispensable.

N'hésitez pas à nous communiquer critiques et suggestions.

Vous pouvez également entrer en contact avec nous

par e-mail : orollot@letudiant.fr

Nom Prénom

Âge Niveau d'études

Adresse

À retourner à Olivier Rollot,

« Les Guides de l'Étudiant »

27, rue du Chemin-Vert - 75543 Paris cedex 11

Connaissance 11 - 03/05



Éditions l'Étudiant

Directeur de collection : Olivier Rollot.

Assistante : Isabelle Gruet.

Édition :

Cécile Coursol, Stéphanie Desmond, Yaël Didi-Ben Chemoul,
Céline Manceau, Olivia Ribot.

Secrétariat de rédaction/maquette :

Christine Chadirac, Nathalie Grisoni, Brigitte Ourlin, Juliette Sançois.

Visuel :

Directrice artistique : Evelyne Voillaume.

Conception graphique et couverture : Éliane Degoul.

Iconographe : Gertrude O'Byrne.

Fabrication : Sabine Enders.

Diffusion : Emmanuelle Ould-Aoudia.

Communication :

Directeur : Gilbert Azoulay

Delphine Cantat, Julie Guillemain

Documentation :

Directrice adjointe : Delphine Pietton.

Fonds général : Diane Ayats, Natalie Fernandez, Laetitia Louis.

Écoles : Thérèse Arnault, Véronique Curely, Delphine Escrouzailles.

Universités : Grégory Lannes, Julia Nadot-Leblanc.

Alternance : Jeanne Levavasseur.

© L'Étudiant 2005

27, rue du Chemin-Vert, 75543 Paris cedex 11

Dépôt légal : mars 2005

Imprimé en France

Imprimerie EMD S.A.S. - 53110 Lassay-les-Châteaux - N° : 13361

ISBN 2-864624-503-7

ISSN 1262-327X

Série Connaissance

Les grandes questions philosophiques

Les grands philosophes de la Grèce antique au XX^e siècle

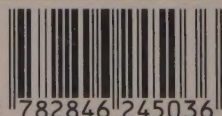
Olivier Dhilly, Bernard Piettre

DES CLÉS POUR COMPRENDRE. La connaissance de l'histoire de la philosophie et des doctrines des grands philosophes, de Socrate à Sartre ou Derrida, aide à la compréhension des concepts-clés et des grandes questions de la philosophie, requise aujourd'hui, non seulement dans les épreuves de dissertation du baccalauréat, mais aussi dans les épreuves de culture générale de nombreux concours.

53 FICHES, DES CITATIONS, DES SUJETS DE DISSERTATIONS. Cet ouvrage propose une présentation brève, claire et informée, sous forme de fiches, des grands philosophes et des grandes philosophies de l'Occident, de l'Antiquité à nos jours. Les fiches sont émaillées de nombreuses citations et références. À la fin de chaque chapitre (contenant quatre ou cinq fiches), des sujets de dissertation en rapport avec les thèmes abordés sont proposés à la réflexion.

LES AUTEURS. Olivier Dhilly, agrégé de philosophie, a enseigné en classes préparatoires et comme chargé de cours à l'université. Il a aussi créé le site éducatif www.webphilo.com destiné aux élèves de terminale. Bernard Piettre, agrégé et docteur en philosophie, enseigne en classes préparatoires. Actuellement directeur de programme au Collège international de philosophie, il est l'auteur de *Philosophie et science du temps* dans la collection « Que Sais-je ? », et de traductions de dialogues de Platon.

« Connaissance », une collection pour vous aider à préparer vos examens, les tests de sélection à l'entrée des écoles et les concours de la fonction publique.



9 782846 245036

Couverture : William Nadylam dans *Hamlet*,
mise en scène Peter Brook,
théâtre des Bouffes du Nord

12,90 €

SOMMAIRE

La philosophie à l'époque de la Grèce classique

La philosophie au Moyen Âge

La philosophie et la naissance de la science moderne

La philosophie à l'époque des Lumières

Les philosophies de la vie et de l'inconscient, du XIX^e au XX^e siècle

Les philosophies de l'existence, du XIX^e au XX^e siècle

Philosophie et société au XX^e siècle

KN-406-967

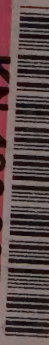


Photo : Pascal GELY Agence

CONNAISSANCE