

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. L'œuvre d'art est-elle un objet technique ?
2. L'art doit-il imiter la nature ?
3. Peut-on discuter des goûts et des couleurs ?
4. Le génie obéit-il à des règles ?
5. L'art permet-il d'accéder à la vérité ?
6. Y a-t-il encore des œuvres d'art ?

I Introduction (p. 16-17)

Concerts, littérature, cinéma, peinture : l'art est partout autour de nous, sous diverses modalités institutionnelles (musées, expositions, théâtres...), si bien que cette sollicitation permanente apparaît parfois envahissante. La fréquentation d'œuvres artistiques est en effet devenue l'objet d'un impératif culturel, à tel point qu'il nous arrive de nous demander si l'art est autre chose qu'un faire-valoir ou un simple passe-temps. Pourtant, derrière cette disponibilité apparente, l'œuvre d'art semble par bien des aspects indisponible : son apparente accessibilité dans notre expérience quotidienne, à travers des lieux et des événements divers, renforce le sentiment de son inaccessibilité pour notre expérience esthétique, lorsque nous nous trouvons face à elle. À force de se donner comme un objet culturel parmi tant d'autres, l'œuvre d'art en vient à perdre pour nous sa signification et sa portée esthétiques. Nous déambulons dans les salles des musées, nous voyons les œuvres et essayons, parfois, de les regarder, mais elles se dérobent en un sens à notre regard et à notre compréhension. Ce sont des objets, qui ne sont précisément pas des objets comme les autres. Et pourtant elles s'exhibent et s'exposent dans des espaces culturels qui ont pour office, en principe, de nous les rendre *familiales*.

Cette ambivalence est caractéristique de notre expérience des œuvres à l'époque de leur muséification, comme en témoigne le film *Les statues meurent aussi* de Chris Marker et Alain Resnais. Face à l'épreuve de l'étranger, en l'occurrence l'art de l'Afrique subsaharienne, dans un contexte colonial, il paraît plus commode de considérer les productions artistiques étrangères comme des objets culturels à vocation culturelle, sans tenir compte de leurs qualités esthétiques. Inversement, ne serait-il pas précipité d'y voir uniquement leurs propriétés plastiques indépendamment de leur contexte culturel de production et de réception ? L'expérience esthétique contemporaine est tiraillée entre deux modalités d'appréhension de l'œuvre d'art qui sont symptomatiques de l'état d'exception qui est propre à ce type d'objets : ou bien l'étrangeté de l'œuvre est abolie par la considération de son attrait esthétique, au point que nous nous rendions aveugles à ce qui fait sa singularité pour l'intégrer dans des catégories de perception qui nous sont familières, ou bien cette étrangeté nous résiste, et l'œuvre se soustrait à la possibilité même d'une expérience esthétique face à elle, si bien qu'elle cesse de nous apparaître comme une œuvre d'art, et devient un document, voire une relique qui résiste à l'appropriation. Cette ambivalence, qui apparaît dans toute sa teneur dramatique lorsque nous sommes confrontés à des objets d'art qui n'ont pas été pensés comme des œuvres d'art dans leur contexte de production, est en réalité, à bien y regarder, immanente à toute expérience esthétique : l'œuvre d'art du XIII^e siècle n'était pas de l'art pour l'individu qui la produisait, et l'œuvre d'art contemporaine apparaît lestée de présupposés qui sont autant d'exigences pour le spectateur, ce dernier se découvrant à la fois confus et interdit devant elle, lorsqu'il n'en comprend pas les tenants et aboutissants. Tous les audioguides n'y changeront rien ; c'est même à se demander s'ils ne contribueraient pas à creuser ce fossé entre le spectateur et l'œuvre, quand ils ne seraient pas en partie responsables de son existence. **Dès lors, comment se fait-il que l'œuvre d'art ne soit jamais aussi peu disponible qu'à l'époque de sa mise à disposition généralisée ? et plus généralement, d'où vient cette ambiguïté de l'art, qui dans ses manifestations, résiste et se dérobe à notre expérience tout en s'offrant à elle ?**

Pour le comprendre, il faut d'abord étudier le mode d'objectivité propre aux œuvres, qui ne sont pas des objets de l'expérience comme les autres, notamment les objets techniques (**question 1**), de manière à comprendre le statut des œuvres relativement au monde naturel (**question 2**). Si l'œuvre d'art est un objet (qui n'est pas nécessairement matériel), on est alors fondé à se demander si ses propriétés esthétiques lui

sont inhérentes, ou bien si elles dépendent, pour se manifester, des conditions de sa réception par celui qui l'appréhende (**question 3**). Dans l'un ou l'autre cas, il importe de déterminer si et comment l'artiste parvient à créer un objet de nature à provoquer une expérience esthétique unique en son genre (**question 4**), de façon à préciser si l'œuvre d'art donne accès à un type de connaissance et d'expérience du monde plus vraie, ou plus authentique, que celle de notre expérience quotidienne ou de notre activité discursive (**question 5**). On le vérifiera en examinant si l'expérience contemporaine de l'art, en brouillant la frontière entre l'expérience esthétique et l'expérience quotidienne, signifie la mort de l'art ou bien sa renaissance sous des formes inédites (**question 6**).

II Les questions du chapitre (p. 18-29)

QUESTION 1 : L'œuvre d'art est-elle un objet technique ?

p. 18

Problématisation

Toutes les œuvres d'art ne sont pas des objets matériels, en effet certaines d'entre elles nécessitent, pour advenir, l'œuvre du temps (danse, représentation théâtrale, *happenings*), mais toutes convoquent des procédures techniques et des matériaux. Toutefois l'œuvre d'art ne paraît pas identifiable aux autres objets techniques, dans la mesure où elle fait l'objet d'une jouissance spécifique qui n'est pas immédiatement utilitaire, mais aussi parce qu'elle est unique en son genre : même les *Marilyn* d'Andy Warhol, reproduites par sérigraphies, cessent d'être les *Marilyn* d'Andy Warhol lorsque nous les reproduisons sur des supports où elles deviennent de simples illustrations décoratives. Paradoxalement, comme le montrera Arthur Danto¹, même les artistes qui essaient de faire des œuvres d'art qui seraient des objets techniques reproductibles à l'infini *échouent à ne pas faire de l'art*. Il y a là, à ce stade du moins, un mystère : **pourquoi l'œuvre d'art ne peut-elle être de l'art qu'à la condition de ne pas être, même si elle l'est aussi, seulement un objet technique ?**

Traitement du problème

Corpus

- Hannah Arendt, *La Crise de la culture*
- Alain, *Système des Beaux-Arts*, livre I, chap. VII

Sans doute, pour le comprendre, faut-il envisager d'abord l'œuvre non pas du point de vue de ses conditions de production et des techniques qu'elle convoque, mais du point de vue du *type de rapport au temps qu'elle institue*, de l'expérience du temps

qu'elle sécrète à partir de ses propres exigences, et plus généralement de la temporalité spécifique qui la fait participer à une *histoire* qui ne retient que certains produits de l'esprit et de la main de l'homme : l'histoire de l'art. Le temps des œuvres, explique Hannah Arendt (**texte p. 18**) dans *La Crise de la culture*, se différencie en ce sens du temps des choses. Non seulement des choses naturelles, qui ne font pas partie d'une histoire, mais des objets d'usage. Ce qui caractérise la temporalité des objets d'usage, c'est, en vertu même du fait qu'ils sont voués à l'utilisation, l'*usure* à laquelle ils sont soumis du fait de leur manipulation. La matière informée par l'entéléchie technique est vouée à l'obsolescence, raison pour laquelle les objets fabriqués, et à plus forte raison les produits de consommation, sont les moins durables des choses, à tel point que leur « durée au monde excède à peine le temps nécessaire à les préparer ». Certes, à côté de la *poièsis* technique, il y a la *praxis* humaine qui, transitoire dans son avènement, peut être conservée dans la mémoire narrative. Mais précisément, la force de pérennisation, qui selon Arendt arrache un objet au contexte historiquement contingent de son apparition, c'est sa dimension artistique, et le récit est en ce sens une œuvre d'art, par les modalités de sa relation, et par les événements dont celle-ci rend compte pour les arracher à leur événementialité. Si donc les œuvres d'art ne sont pas des objets techniques, c'est dans la mesure où elles n'ont pas vocation à être *usées*, que ce soit au sens instrumental (l'art éphémère n'est de l'art que parce qu'il n'est pas, en réalité, si éphémère que cela, sans quoi nous n'en parlerions plus) ou même au sens herméneutique (les œuvres d'art mineures échappent au processus de consommation, mais n'ont pas la fécondité des chefs-d'œuvre, dont la disponibilité sémantique semble inépuisable pour l'expérience esthétique et l'interprétation). Bien que dépendantes, par leurs propriétés objectives, des aléas du temps et de l'histoire, les œuvres ont vocation à s'y soustraire, et leur appel est entendu : ceux qui les fréquentent et les aiment se battent pour elles, pour qu'elles ne soient pas ensevelies sous les œuvres nouvelles,

1. Voir *La Transfiguration du banal*, Le Seuil, 1989 et *Ce qu'est l'art*, Post-Éditions, 2019.

ni oubliées ou détruites – les *conservateurs* luttent contre le temps pour maintenir des œuvres qu'ils jugent intemporelles, tandis que le *réparateur* ne peut que vous conseiller, tôt ou tard, d'acheter une nouvelle voiture (individualisée, objet de collection, soustraite à sa fonction technique, cette dernière deviendrait un objet d'art). L'œuvre d'art est donc absolument distincte, conceptuellement, de l'objet technique : elle appartient au monde de la culture en tant qu'il est le produit de l'effort pour arracher au temps biologique et instrumental de la vie les objets et les événements qui résistent aux forces de néantisation que sont l'usage et la consommation.

Si donc l'œuvre d'art diffère d'un objet technique, c'est dans le sens où elle est indisponible à l'usage, soustraite à la reproduction à l'identique, et partant soumise à un mode de production spécifique, qui ne saurait être le même que celui qui préside à l'élaboration des objets techniques. Pourtant, si l'on fait provisoirement confiance à la langue, l'artiste et l'artisan semblent étymologiquement apparentés. Mais ils procèdent de manière différente. L'artiste et l'artisan sont semblables en ceci que tous deux produisent des objets. En revanche, ces objets diffèrent quant à leur mode de production. **Alain (texte p. 19)** explique ainsi dans son *Système des Beaux-Arts* que l'artisan exécute des gestes réglés sur une idée qui correspond à une planification ; il répond à un protocole qui exige une habileté technique dans la réalisation de certaines opérations. Si l'artisan est parfois artiste, c'est dans la mesure où l'objet qu'il produit se singularise par certaines propriétés qui, imprévisiblement, donne à l'objet ouvré un cachet que sa méthode de production ne laissait pas entrevoir. Reste que la méthode qu'il suit peut en principe être appliquée par n'importe quel individu qui se serait exercé à la mettre en œuvre, dans la mesure où elle répond à des mécanismes standardisés qui permettent de produire un même objet en plusieurs exemplaires. L'artiste, lui, le peintre par exemple, ne connaît pas l'œuvre à faire avant de l'accomplir, quoiqu'il sache dans les grandes lignes où il va : « l'idée lui vient à mesure qu'il fait », écrit Alain, si bien que le peintre est à la fois acteur et spectateur de l'œuvre : il assiste à sa parturition en même temps qu'il l'assiste, introduisant des correctifs, revenant sur tel ou tel aspect à mesure qu'il peint. La règle à laquelle il se soumet est une règle qui ne préexiste pas à l'exécution, mais s'y constitue progressivement, si bien qu'elle devient la règle d'une œuvre unique, règle individuelle qui n'est plus une règle technique, mais une règle de l'art, qui a ceci de paradoxal qu'elle ne s'applique qu'à un seul objet. Là donc où l'objet technique est l'entéléchie d'une règle technique où il existe en puissance, l'œuvre d'art est contemporaine de son actualisation, unité de la puissance et de l'acte.

QUESTION 2 :

L'art doit-il imiter la nature ?

p. 20

Transition et problématisation

L'œuvre d'art n'est donc pas l'application d'un mode d'emploi, mais l'avènement d'un objet dont la création est comparable à un processus de croissance organique. Mais il faut bien tout de même que l'artiste convoque des représentations, des émotions et des matériaux divers pour en former le projet, même si ce dernier ne contient pas avant l'exécution l'ensemble des détails de la réalisation. Même si l'œuvre d'art fait advenir au monde quelque chose qui n'y figurait pas et qui était imprévisible, elle n'est pas apparue *ex nihilo*. L'artiste trouve dans la réalité du monde extérieur aussi bien qu'en lui-même, dans ses états mentaux et affectifs, la matière de l'œuvre. Avant de créer des œuvres uniques en leur genre, il lui faut maîtriser un certain nombre de techniques et savoir reproduire certaines configurations de matière (pour le sculpteur et l'architecte), de schèmes sonores, somatiques et rythmiques (pour le musicien et le danseur) et de couleurs (pour le peintre). L'artiste trouve donc dans la nature, c'est-à-dire ici l'ensemble de la réalité qui lui est extérieure, le support et le modèle de son activité. Voilà pourquoi la nature constitue la première éducatrice de l'artiste, qui doit se mettre, en un sens, à l'école de la nature. C'est sans doute la raison pour laquelle les canons esthétiques font de l'imitation de la nature une norme, une devise, et même parfois un *diktat*. L'art commence avec l'imitation de la nature, ce qui ne revient certes pas à dire qu'il en dérive tout entier. Mais toute la difficulté consiste à comprendre ce point : comment l'artiste peut-il imiter la nature sans se contenter de la reproduire à l'identique ? **Comment peut-on créer une œuvre originale et imprévue, si l'on fait dépendre l'activité artistique de ce qui est déjà là dans le monde naturel pour imiter les objets qu'il contient ?**

Traitement du problème

Corpus

- Georg Friedrich Hegel, *Esthétique*, t. 1, Introduction à l'esthétique du beau
- Oscar Wilde, *Le Déclin du mensonge*

Il faut remarquer que la *mimésis*, même lorsqu'elle est prise à la lettre et dicte à l'artiste une tâche de simple copiste, ne saurait être une reproduction à l'identique. En effet, même une sculpture hyperréaliste, comme le sont celles de Ron Mueck, par exemple *Woman with shopping* qui représente

une femme portant des sacs de course, n'est pas la même chose que ce qu'elle reproduit. Bien sûr, Mueck joue sur les formats de manière à agrandir démesurément les proportions de ce qu'il imite, comme c'est le cas de ses visages immenses et de ses bébés géants qui terrassent le spectateur par leur caractère gigantomachique. Mais quand bien même il respecterait les proportions naturelles, les matériaux utilisés reproduisent les propriétés esthétiques d'une réalité naturelle qui est faite d'une tout autre matière, une matière organique en l'occurrence qui est tout l'inverse d'un *artefact*. L'effet esthétique, ici plastique, tient précisément sa force de la puissance de transcription qu'il témoigne, en rendant, dans une matière qui naturellement y répugne, les propriétés visuelles, haptiques ou sonores de la réalité naturelle. Ce qui force l'admiration dans la copie virtuose ou le trompe-l'œil, c'est la puissance de l'art à reproduire les effets esthétiques de la réalité naturelle *en l'absence même* de cette réalité, comme le drapé des sculptures de marbre antique qui, loin de paraître d'un froid marmoréen, semble prendre le vent, quoique figé dans cette prise : «il ne leur manque plus, dit-on, que la vie».

Néanmoins, la virtuosité mimétique, si elle devient une fin en soi, peut devenir anecdotique et futile : à trop vouloir rivaliser de précision et d'habileté technique, l'artiste cherche à se faire admirer lui-même à travers des œuvres que l'on n'admire plus. Plus encore, comme l'écrit Pascal dans ses *Pensées*, l'admiration pour l'œuvre imitée, au lieu d'éduquer l'œil à mieux admirer la nature, conforte l'être humain dans une complaisance narcissique : au lieu d'être une ode à la nature, l'art en vient à imiter la nature en s'en servant comme prétexte pour s'admirer lui-même, comme c'est le cas de la peinture qui, selon Pascal, a la vanité d'attirer l'admiration «par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux!» Une anecdote célèbre, rapportée par Pline l'Ancien et examinée par **Hegel (texte p. 20)** dans son cours d'*Esthétique*, en donne l'illustration la plus éloquente : dans un concours de trompe-l'œil, Praxeas (ou Parrhasios) et Zeuxis rivalisent pour déterminer qui des deux peintres est le plus habile. Les raisins que découvre Zeuxis en levant le voile de sa toile sont si parfaitement reproduits que même les oiseaux viennent piquer la toile pour les picorer. Zeuxis se tourne avec satisfaction vers Praxeas pour qu'il soulève le voile de sa propre peinture ; mais il n'y a pas de voile sur la toile : le voile *est* la toile. Praxeas a trompé tout le monde, y compris Zeuxis, en peignant un rideau à même la toile pour créer l'illusion. Cette histoire savoureuse indique bien que la *mimèsis* autotélique relève d'une forme de jeu. Or, comme le relève Hegel, ce jeu avec la vie réelle est pipé : on se réjouit des triomphes provisoires et partiels qu'offrent les trompe-l'œil,

parce qu'ils réveillent en nous le fantasme d'une domination de la nature qui irait jusqu'à reproduire la vie pour triompher d'elle, mais l'art ne peut être, en tant qu'imitation, qu'une «caricature de la vie». Pourquoi, dès lors, continuer à imiter la nature, si c'est là jouer une partie perdue d'avance ?

Si la *mimèsis*, poursuivie comme une fin en soi, se révèle futile et vaine, elle demeure, en tant que moyen, un principe esthétique précieux. En effet, imiter le réel ne signifie aucunement en produire le simple décalque. Comme le stipule Aristote dans sa *Poétique*, si l'être humain prend plaisir à imiter les objets de la nature et les autres individus, c'est parce que cela lui confère un pouvoir qui n'a rien d'illusoire. À travers l'art, les aspects du réel qui échappent à notre empire sont transfigurés : nous prenons plaisir à voir représentées les passions et la souffrance (dans la tragédie) et même des choses dégoûtantes comme des cadavres, précise Aristote. Les *Bœuf écorché* de Rembrandt et Soutine lui donnent raison : l'esthétisation de ce qui est imité soustrait à la réalité son caractère pathologiquement agressif pour nous donner une forme de maîtrise sur elle et nous faire voir le beau dans des réalités qui sont pourtant laides ou repoussantes, s'il est vrai, comme l'écrit Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, que «l'art ne veut pas la représentation d'une chose belle, mais la belle représentation d'une chose». La puissance de l'œuvre d'art réside ainsi dans sa force de transfiguration, qui est, ajoute Hegel, une force d'idéalisation de la réalité : en humanisant artistiquement la nature, nous la spiritualisons de telle sorte qu'elle apparaît de plus en plus conforme, à travers l'histoire de l'art, à la beauté des idées que nous avons dans notre esprit. Peuplé par les œuvres de l'art, le monde se conforme de plus en plus à nos catégories de perception et de pensée, ce qui rend la nature hostile habitable, épousant les lignes de force que nous y détectons, que nous y prélevons pour nous approprier la réalité. Dans les veinules d'une sculpture, dans les architraves de la cathédrale gothique, dans la ligne serpentine et roulis où s'entortillent les sillons labyrinthiques de l'art baroque, nous faisons l'épreuve de la puissance que possède l'esprit pour dominer la matière et la parcheminer pour y inscrire la mémoire de sa propre historicité. Voilà pourquoi dans un chef-d'œuvre, l'imitation de la nature, en fin de compte, est une appropriation de la nature, et non une simple reproduction.

C'est à se demander même si, brutalisée par l'œuvre du temps artistique, la nature est vraiment l'*archè*, le principe, le commencement et la fin de l'art. Au contraire, c'est la nature qui est brute et l'art (même l'art brut) vient polir et policer pour l'amadouer et lui conférer le galbe insolent de notre empreinte humaine. Même l'artiste mimétique est en ce sens un infidèle : il crée la nature qu'il prétend

imiter, dans la mesure où la nature n'est que l'image que nous en produisons, ce qui est déjà le cas dans le cadre de notre perception ordinaire, où les marqueurs bio-sémantiques que nous projetons sur elle permettent de la cartographier en fonction de nos besoins. Il n'y a donc pas de ce point de vue d'originalité de la nature : « Elle n'est pas la Mère qui nous enfanta. Elle est notre création », comme le défend **Oscar Wilde (texte p. 21)** dans *Le Déclin du mensonge*. Le paradoxe n'est qu'apparent : si « la nature imite l'art », comme l'écrit fameusement Wilde, c'est parce que la nature est une *Weltanschauung*² produite par l'art humain. Avant d'être créée ou recrée par l'art, la nature est le produit de nos sensations. L'idéalisme métaphysique de Wilde réside en ceci que l'être-nature n'est pas autre chose selon lui que l'être-perçu, mais l'être-perçu lui-même est le pur produit de l'éducation des sens que nous avons reçue en fréquentant tel ou tel artiste. À force de nous prêter ses yeux pour voir le monde, l'artiste nous le fait voir comme il le rend visible au point de modifier notre vision même. Par exemple, les peintres impressionnistes nous font voir la nature comme structurée à partir de la diffraction de la lumière dans la couleur et de la couleur dans l'espace (d'abord pictural, mais par ricochet dans l'espace réel également) : on ne regarde pas de la même manière un coucher de soleil avant et après Monet. Il n'y a pas de vision du monde sans filtre, si bien que la nature est l'ensemble plus ou moins homogène, plus ou moins unifié par notre sens esthétique, des filtres stylistiques que nous nous sommes appropriés pour percevoir le monde. L'instagramisation du monde par des filtres qui s'interposent entre nous et la nature précède donc de longue date les procédés technologiques de filtration photographique : notre perception du réel est lestée par ces schèmes perceptifs que nous avons incorporés à notre appareillage esthétique, et notre appréciation émotionnelle d'un paysage, par exemple, est surdéterminée par les expériences vécues, mais surtout par les expériences artistiques, qui lui donnent sa couleur affective. L'art est donc le grand éducateur, et non pas la nature, qui est en réalité une écolière scolaire jusqu'à la bêtise : si la nature imite l'art, elle en copie les effets jusqu'à la lassitude et même la nausée. L'art sait se réinventer lorsqu'il a épuisé le potentiel esthétique de sa propre stylistique : après le centième sonnet sur la beauté de la lune, il est temps de passer à autre chose, en commençant par se moquer de ce que l'on a fait. L'art meurt parfois de sa propre parodie : lorsque les principes de son élaboration sont devenus de grosses ficelles, il est temps pour lui de tirer sa révérence³,

comme le font par exemple Musset et Flaubert à un point de leur œuvre où leur propre romantisme leur paraît déjà moribond ; comme le font aussi plus véhémentement Rimbaud et Verlaine dans *l'Album Zutique* pour euthanasier l'esthétique romantique : il faut faire place nette pour la nouveauté. Quand la nature devient uniformément conforme à la manière dont l'art nous la fait percevoir, c'est qu'il est temps de revitaliser notre perception du monde en lui trouvant de nouveaux vêtements de confection. Voilà pourquoi la nature est toujours en retard sur l'art, dont elle standardise les effets jusqu'à l'ennui : c'est là sa ringardise. Les couchers de soleil ont été une mode, mais il est impératif, si l'on veut vivre son existence comme une œuvre d'art, c'est-à-dire comme une activité authentiquement vivante, de détourner ailleurs le regard – de changer de filtre.

QUESTION 3 : Peut-on discuter des goûts et des couleurs ?

p. 22

Transition et problématisation

Ce faisant, Wilde ne nous dit pas quels filtres choisir : son individualisme de dandy le retient de prescrire des pharmacopées universelles. Le critère de la valeur semble ainsi le renouveau : la stylisation qui ne cesse de se réinventer. S'il n'y a donc pas de critère objectif du beau dans l'esthétique de Wilde, cela ne signifie pas que la perception en soit strictement subjective, dans la mesure où Wilde nous donne en filigrane une définition du mauvais goût, qui est le goût retardataire et kitsch de celui a toujours sur l'art un train de retard, et qui au lieu de l'art se faisant préfère l'art déjà mortifié par sa naturalisation. Le problème d'une telle approche est qu'elle semble impliquer qu'un style naissant est déjà en passe d'être démodé au moment où il advient et devient à la mode, promis qu'il est à une mort certaine, ce qui signifierait que l'art du passé est un art dépassé. Sans doute y a-t-il lieu néanmoins d'assigner en réalité une durée de deuil à un style ringardisé avant qu'il puisse être réinventé ou remis à la mode, pour échapper à un tel nihilisme esthétique et concevoir que, malgré les contingences de la mode, certaines œuvres sont appelées à demeurer impérissables. Mais précisément, le critère manque pour déterminer les œuvres qui sont ou méritent de « rester », dans une histoire de l'art qui serait l'histoire d'un passé indépassable. **Comment se fait-il que certaines œuvres gagnent statutairement la dignité de chef-d'œuvre, jusqu'à traverser les époques et conquérir presque tous les hommes, si l'on reconnaît par ailleurs que « des goûts et des couleurs, on ne discute pas » ?**

2. Vision du monde.

3. Voir Claude Abastado, « Situation de la parodie », *Cahiers du XX^e siècle*, 6, 1976, et Daniel Sangsue, *La Relation parodique*, José Corti, 2007.

Corpus

- Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*
- David Hume, « De la norme du goût », *Essais moraux, littérature et politique*

Lorsque nous disons que des goûts et des couleurs, il n'y a pas à discuter, nous nous figurons que le goût artistique est analogue au goût culinaire : à chacun son palais. Le problème, c'est que la sagesse proverbiale met fin à une discussion qui a tout lieu, pourtant, d'être féconde si elle a lieu. Du reste, comme le remarque Nietzsche à travers le personnage de Zarathoustra, nous passons notre temps à discuter des goûts et des couleurs, lorsque nous nous trouvons devant telle sculpture, lorsque nous sortons de la salle de cinéma et que nous échangeons nos ressentis entre amis : « Et vous me dites, amis, que "des goûts et des couleurs il ne faut pas discuter". Mais toute vie est lutte pour les goûts et les couleurs ! » écrit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. De fait, nous ne nous contentons pas de dire « j'aime », ou « je n'aime pas », mais nous avançons des arguments pour plaider la cause de telle ou telle œuvre ou pour la dénigrer. L'agrément ne saurait donc suffire à légitimer nos goûts et nos couleurs en matière d'art. Dans les premiers paragraphes de la *Critique de la faculté de juger*, Kant invite à revenir sur la confusion entre l'agréable et le beau, pour montrer que le goût sensible n'est pas la même chose que le goût esthétique : l'agréable et le plaisant sont entièrement individuels, tandis que le sentiment du beau est subjectif. Or, ce qui est subjectif relève d'une subjectivité dont la forme esthétique est universelle : parce que nous sommes tous des sujets dotés d'une faculté de compréhension et de raisonnement, nous pouvons tous percevoir la beauté d'un objet. Même si aucun concept déterminé comme le fondement d'une preuve ne permet d'établir l'objectivité de notre jugement de goût, explique Kant (texte p. 22) dans le § 56 de la *Critique de la faculté du juger*, les arguments déterminés comme le fondement d'une justification peuvent, eux, faire l'objet d'un accord : je peux, en expliquant ce que j'ai perçu, donner à voir à autrui un objet *comme je l'ai perçu*, si bien que nous pouvons discuter des goûts et des couleurs sur la postulation d'un accord possible et d'une entente *intersubjective*. Il est donc acquis que nous pouvons *discuter* des goûts et des couleurs, quoiqu'il n'y ait pas lieu d'en *disputer*, si l'on entend par là la possibilité d'établir un jugement vrai et définitif. Que Mozart soit un grand musicien, c'est ce que peut établir un admirateur de Mozart qui nous rallierait à son point de vue en nous apprenant à l'écouter comme lui-même l'écoute, si bien

que nous pouvons changer nos goûts en discutant de ces derniers avec d'autres sujets dont le jugement diffère du nôtre. Nous donnerions finalement raison à un jugement esthétique qui paraît mieux informé et plus fin que le nôtre, ce qui ne signifie pas que l'amateur de Mozart a objectivement raison, mais que nous lui donnons raison parce que ses arguments ont eu raison des nôtres.

Le goût peut donc faire l'objet d'une éducation esthétique qui passe par le dialogue, à défaut de passer par la dispute. Mais il paraît difficile de maintenir alors, comme le veut Kant, la distinction entre le goût sensible et le goût esthétique. En effet, comme le fait valoir David Hume (texte p. 23) dans son essai « De la norme du goût », le goût sensible fait lui aussi l'objet d'une éducation et d'une expertise : la finesse du palais est quelque chose qui s'acquiert avec le temps, l'expérience et la pratique, comme en témoigne un exemple canonique, celui de la dégustation du vin. Dans *Don Quichotte*, Sancho Panza explique que dans sa famille, deux de ses parents étaient rompus à l'exercice, au point de détecter dans un vin, le premier un goût de cuir, le second un goût de fer, suscitant la dérision des autres dégustateurs. Mais en vidant la barrique, on découvrit une clé de fer frappée d'une lanière de cuir. Quoique fictive, l'histoire possède une morale philosophique : les propriétés esthétiques que nous attribuons aux objets leur appartiennent parfois véritablement, et ne sont pas le fruit d'une déformation personnelle. Par exemple, l'arôme de « poivron vert », que les œnophiles décèlent bien souvent dans les vins réalisés à partir de Cabernet Sauvignon, est chimiquement déterminé par la concentration de certaines molécules particulières, les alkylméthoxypyrazines qui s'expriment aromatiquement dans l'expression de ce cépage au moment de la véraison, mais disparaissent avec la maturation du raisin. Voilà pourquoi cet arôme est parfois considéré comme un léger défaut du vin, lorsque les baies ont été vendangées de manière prématurée, et que le vin est un peu « vert ». Il en irait semblablement, du point de vue de Hume, du goût esthétique, qui nécessite une expertise : de même que nous n'avons pas le même nez et le même palais après avoir bu des milliers de vins différents – à condition d'avoir goûté en respectant un protocole, et de ne pas avoir passivement bu pour boire –, que lorsque nous sommes encore néophytes, de même nous n'avons pas le même œil lorsque nous avons vu des milliers de tableaux de la Renaissance pour apprécier telle œuvre de Piero della Francesca. L'objectivité du jugement de goût tient selon Hume à une expertise qui n'est pas simplement l'accumulation de certaines connaissances entassées les unes sur les autres, mais le fruit d'une expérimentation méthodique et comparative qui permet de raffiner son jugement *diacritique*, c'est-à-dire

la capacité à percevoir des petites différences entre des objets esthétiques par comparaison : le jugement de goût est un jugement de distinction. C'est aussi la raison pour laquelle il apparaît délicat de juger une œuvre singulière de manière isolée, ce qui explique que nous passions parfois à côté de l'intérêt esthétique d'œuvres qui échappent à notre compréhension, comme c'est le cas notamment des œuvres dont on dit hâtivement qu'on aurait pu les faire nous-mêmes, par exemple des monochromes. Le jugement esthétique ne demande pas nécessairement une spécialisation, mais une certaine patience pour se former, en n'oubliant pas que l'œuvre d'art n'est pas un isolat, mais un tout organique qui fait partie d'un système de relations avec les autres œuvres d'une même série, d'un même artiste, d'un même courant. La perception d'une œuvre prend toute sa dimension à cette seule condition que le sujet de l'expérience esthétique dispose des compétences esthétiques (et non seulement théoriques) pour l'apprécier.

QUESTION 4 : Le génie obéit-il à des règles ?

p. 24

Transition et problématisation

Nous jugeons ainsi les œuvres en fonction de ce qui nous plaît, mais également en tenant compte du fait qu'elles obéissent à des canons et à des règles de genre qui définissent le cadre dont elles ne peuvent pas impunément sortir. Les règles de l'art, définies pour tel genre (le western), telle époque soumise à la tutelle d'un académisme très prescriptif (telle l'Académie Royale de Sculpture et de Peinture, créée en 1648), inclinent sans nécessiter, et conditionnent l'artiste sans le déterminer. C'est dans cet espace de jeu entre le conditionnement et la contrainte que la liberté créatrice ouvre l'espace de son empire : malgré les règles auxquels il se plie, l'artiste produit une œuvre imprévisible et unique, que nous qualifions même parfois de géniale, comme si elle était mystérieusement inexplicable autrement que par une provenance démonique qui transcenderait les conditions effectives de sa genèse historique. Voilà un paradoxe saisissant, si l'on constate que le propre du génie est, selon la formule de Nietzsche, de savoir « danser dans les chaînes » : **comment comprendre que l'artiste puisse donner naissance à une œuvre originale et imprévisible, alors même qu'il obéit à des règles et à des techniques parfois contraignantes dont l'étude devrait permettre en principe d'expliquer l'origine de ses œuvres ?**

Traitement du problème

Corpus

- Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46
- Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain*, § 162

On se figure parfois que le génie serait né d'une génération spontanée de la nature, comme Jupiter est né, surnaturellement, lui, de la tête de Minerve. Mystifiés par l'œuvre qui nous dépasse et surpasse nos propres compétences, nous restons médusés devant elle au point de considérer le génie comme un héritier privilégié des puissances naturelles. Il est vrai que l'*ingenium* peut se définir comme une disposition innée, mais c'est, précise **Kant (texte p. 24)** dans le § 46 de la *Critique de la faculté de juger*, une disposition innée qui n'est pas biologique, ce n'est pas une innéité de la naissance, mais de l'esprit. Le paradoxe du génie réside en ceci que les règles auxquelles il obéit ne sont pas le fait d'une résignation consciente à leur application, comme si ces dernières pouvaient être réunies sous un concept qui leur servirait de principe de détermination, si bien que les beaux-arts, à la différence des arts mécaniques, ne déterminent pas la règle antécédente de leur production, comme nous l'avons déjà observé à propos de la différence entre artiste et artisan. Il faut bien néanmoins, comme le suggère Kant, que les règles aient une provenance ailleurs que dans des concepts techniques, ce qui signifie que, de manière inconsciente, même si Kant ne convoque pas cette terminologie, l'artiste se règle spontanément, pour créer, sur des règles qui agissent en lui sans qu'il le sache : il crée *naturellement* au sens où les règles du génie sont données par la nature, dont le génie participe. Voilà pourquoi le génie est original, exemplaire et libre : il ne dispose pas de la règle avant d'œuvrer, mais se soumet à des règles qui émanent de l'activité créatrice elle-même tout au long de l'exécution, et il est imité *a posteriori*, alors même que lui-même n'imité plus personne – mais il a vraisemblablement commencé, comme tout créateur, par être pourtant un imitateur. Ne sachant pas donner « la recette » qui fait son génie, le génie se distingue donc du technicien et du scientifique, mais suit une pente naturelle caractéristique de son « naturel » artistique, c'est-à-dire de son style.

Il y a toutefois lieu de s'interroger sur l'innéité postulée de ce « naturel » dont les beaux-arts seraient censés être la prolongation. Ne s'agit-il pas, comme le naturel philosophe selon Platon, d'un naturel éduqué ? Ou plutôt, d'un naturel qui n'est en réalité que l'effet de nature créé par une forte habitude, lorsque l'on dit par exemple d'Horowitz ou de Glenn Gould que l'interprétation pianistique est

devenue chez eux une « seconde nature » ? Le vocabulaire de la nature risque de faire passer du côté granitique de l'hérédité ce qui relève de l'enracinement culturel d'un héritage lié à une longue pratique. De même, observe Nietzsche, l'idée de « génie » nous conduit sur une fausse piste, lorsqu'elle conduit à penser que certains individus disposeraient d'une vocation, d'un bon génie qui, comme la bonne fée des contes, leur aurait insufflé un don au berceau. Le véritable culte dont les génies font l'objet doit sa sacralité à la mythification de certaines œuvres, qui apparaissent comme des aérolithiques dont l'apparition dans le monde humain fait office de miracle. Même si c'est à bon droit que nous admirons les génies, il y a lieu selon la méditation du § 162 de *Humain trop humain* de **Nietzsche (texte p. 25)** de regarder d'un œil circonspect le glissement, en ce qui les concerne, du culturel vers le cultuel. Faute de pouvoir rivaliser avec le génie, nous nous figurons qu'ils sont touchés par une grâce d'en haut et sont en cela inimitables. L'analyse psychologique du culte du génie invite à penser que nous nous représentons le génie comme un individu indépendant de toute règle pour protéger notre vanité : s'il était avéré que le génie, comme n'importe quel autre individu, a dû travailler et obéir, alors cela nous renverrait à notre propre médiocrité vis-à-vis de lui, à notre incapacité à créer. Nous voulons éviter de nous confronter à ces concurrents écrasants et protégeons notre vanité en déclarant les génies inégalables ; cela nous permet en même temps de faire l'économie des efforts nécessaires pour parvenir nous-mêmes à d'aussi grandes choses. Paradoxalement, il est bien moins vaniteux de chercher à rivaliser avec des génies pour les égaler et les dépasser que de déclarer d'emblée forfait en leur vouant un culte. La vanité déguisée derrière l'éloge des génies est bien plus contre-productive que la fière disposition à ne pas s'en laisser conter par eux. Examiner comment les génies se sont faits génies, cela permet de comprendre qu'il faut d'abord beaucoup obéir avant de commander, et qu'il est beaucoup plus fructueux d'étudier le laboratoire du génie, comme les carnets de Beethoven, pour comprendre que, si la création géniale transcende sa genèse rétrospective, elle en est pourtant bien la conséquence – conséquence imprévisible, mais que l'étude de ses antécédents permet de donner de l'inspiration et du courage à celui qui s'en voudrait faire l'émule. Si donc le génie n'est pas le pur et simple produit de son histoire, il est néanmoins génial en ceci que, loin de se défaire des chaînes de la convention, il s'est employé à s'y soumettre tant et si bien qu'il crée, comme le dit ailleurs Nietzsche, des contraintes nouvelles, donnant ainsi le sentiment que les lourdes chaînes de la convention (par exemple dans un sonnet) sont en réalité d'une légèreté aérienne. Ce qui était un obstacle pour l'écolier capricieux devient pour le virtuose un auxiliaire

et même une condition de possibilité pour l'exhibition de sa maîtrise. Ce n'est donc pas que le génie n'obéit à aucune règle ; si à travers lui, la nature donne ses règles à l'art, c'est parce qu'il a somatisé l'application de la règle jusqu'à ne plus avoir à s'y soumettre, puisque c'est elle qui lui est désormais soumise. Voilà l'effet propre à l'art consommé, décrit par Pseudo-Longin dans son *Traité du sublime* : lorsque l'art lui-même disparaît comme artifice, lorsqu'il déguise l'échafaudage des règles pour les fondre dans le corps de l'œuvre, alors la frontière entre artifice et nature semble disparaître, et nous sommes saisis par le naturel de l'œuvre et captifs de son enchantement, au point de croire illusoirement qu'il faut bien, pour produire un tel effet, une inspiration d'outre-monde.

QUESTION 5 : L'art permet-il d'accéder à la vérité ?

p. 26

Transition et problématisation

L'appréciation d'une œuvre de génie ne saurait donc se réduire à une attitude passive de contemplation naïve. Nous avons besoin de connaître, autant que faire se peut, les secrets de fabrique de l'œuvre, ce qui ne revient aucunement à la désacraliser : entrer dans l'atelier de l'artiste permet de comprendre sa spécificité en débarrassant l'attitude esthétique de la dimension religieuse que les génuflexions devant le génie confèrent parfois à l'œuvre. C'est que, au-delà de l'effet que cette dernière produit, elle est le fruit d'une recherche, d'un patient travail d'élaboration. En prendre connaissance permet de se situer au plus près de l'œuvre pour accéder à ce que l'on pourrait appeler sa vérité, qui n'est pas ici la vérité au sens discursif, mais la vérité de ce que Proust appelle, dans *Le Temps retrouvé*, « l'art véritable », dont l'office consiste à retrouver et ressaisir la réalité « loin de laquelle nous vivons » pour nous la donner à éprouver nouvellement de manière authentique. Pourtant, nous avons vu que l'œuvre d'art, en tant qu'*artefact*, était nécessairement *inauthentique* lorsqu'elle prélevait les matériaux, les formes, les couleurs et les sons de la nature pour les reproduire sous une forme unique : l'œuvre d'art n'apparaît jamais si éloignée de la nature que lorsqu'elle cherche à s'en rapprocher pour « faire vrai », parce qu'elle donne à voir cette fêlure irréductible – celle qui marque la séparation ontologique entre les produits de l'art humain et les entités non transformées. **À quelle vérité l'artiste peut-il dès lors prétendre, s'il est acquis qu'il ne nous livre de la réalité qu'une pâle copie, ou s'il crée des œuvres qui ne sont pas imitatives ou reproductives ?**

Corpus

- **Platon**, *La République*, livre X, 598 b-d
- **Martin Heidegger**, « L'origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*

À la différence du discours, qui permet de manipuler des concepts abstraits et de formuler des lois qui correspondent à nos observations, jusqu'à prétendre à l'universalité, l'œuvre d'art est singulière et ne représente pas des Idées, mais des individus. En ce sens, si réussie que soit l'imitation de la nature par un artiste, « il n'atteint qu'une petite partie » de ce qu'il représente, comme l'explique **Platon (texte p. 26)** dans le livre X de *La République*, ne serait-ce que dans la mesure où la peinture reproduit en deux dimensions ce qui en possède trois dans la réalité, quand la sculpture, elle, doit figer ce qui se meut et fossiliser la vie qu'elle retranscrit dans le bloc de marbre. En cherchant à nous rapprocher du réel, l'art nous en éloigne. Plus : pour qui n'y prend garde, il entretient l'illusion de la vérité, mais il n'a de cette dernière que l'apparence, et cette apparence du vrai risque de nous jouer de mauvais tours. C'est le cas des poètes et des rhéteurs, en particulier, qui évoquent des pays, des situations et des corps de métier dont ils sont ignorants, mais avec une force de persuasion qui donne à croire qu'ils savent de quoi ils parlent. Ainsi, le sophiste Gorgias, dans le dialogue du même nom, prétendait-il que l'art de l'éloquence lui permet de se faire passer pour un expert dans n'importe quel domaine, jusqu'à éclipser n'importe quel expert véritable qui prendrait la parole à ses côtés. Face à ce genre de faux-monnayeurs, Socrate se compare à un médecin qui serait jugé par un tribunal d'enfants au procès intenté contre lui par un confiseur. La parole suave et sucrée du poète nous entretient ainsi dans un monde dangereusement illusoire, raison pour laquelle il faut se méfier des poètes, d'autant plus qu'ils s'arrogent, par leur pouvoir de séduction, une place considérable dans l'éducation des enfants, comme en témoigne l'importance capitale des épopées homériques dans la culture grecque. L'œuvre d'art est donc un simulacre, parce qu'elle donne à croire que l'apparence est la réalité, cette dernière n'étant par ailleurs, en tant que réalité sensible, que l'apparence de la vérité intelligible. L'art serait ainsi le plus faux des faux-fuyants, qui endort la vigilance de notre raison, tel Orphée avec sa lyre, en intensifiant le plaisir des sens.

Bien sûr, une telle condamnation n'emporte pas avec elle toutes les œuvres et toutes les formes d'art au même degré, mais uniquement l'art mimétique qui falsifie le réel. À côté de cette mimésis *phantastique*, qui modifie les proportions de la réalité imitée,

il existe une bonne mimésis, *eikastique*, soucieuse de respecter les proportions mathématiques de la réalité, comme Platon l'explique dans *Le Sophiste*, ce qui autorise à penser que l'évaluation des œuvres dépend de leur degré de vérité⁴, ou plus exactement de fausseté, car il demeure que l'art est ontologiquement voué à l'échec dans sa prétention à la vérité. Il y a toutefois dans cette conception de l'œuvre un pré-supposé discutable, qui consiste à réduire les objets représentés par l'art à des individualités dont la fonction serait la reproduction ontologique et bijective de la réalité. Du point de vue ontologique, il est certes incontestable que *La Vierge, l'enfant Jésus et Sainte-Anne* renvoient à des individus nommés dans les saintes Écritures. Mais du point de vue phénoménologique, qui est celui de l'attitude esthétique à proprement parler, le tableau ne montre pas simplement des objets, comme s'il était une fenêtre ouverte sur le monde réel, mais il manifeste une signification qui dépasse de toutes parts l'objectivité des entités qu'il représente. Ce sont bien des abstractions qui sont figurées dans la peinture de Léonard de Vinci, ou plus exactement, des idéalités : l'œuvre d'art n'est pas un objet parmi les objets, c'est un objet sensible où le peintre parvient à donner de l'intelligibilité à ce qui est représenté. Dans *La Vierge, l'enfant Jésus et Sainte-Anne*, l'amour apparaît non pas comme une abstraction, mais comme une idéalité, dans la mesure où la vérité de l'amour resplendit dans sa dimension esthétique à travers des personnages qui en sont le symbole tout en l'incarnant en acte dans l'œuvre : l'amour n'est pas une réalité matérielle, et pourtant il apparaît dans le tableau à même les attitudes et les jeux de regards des personnages, dans la puissance évocatoire des sourires bienveillants, et son effusion se traduit esthétiquement par la facture toute singulière du peintre, propre à donner le sentiment d'une diffusion du spirituel à travers la toile.

En outre, au-delà de ce retournement pictural du platonisme, ce n'est pas seulement l'intelligibilité de l'Idée qui se donne à voir dans un tableau, comme le soutient **Heidegger (texte p. 27)** dans *L'Origine de l'œuvre d'art*. Ce n'est pas une vérité idéale que manifeste l'œuvre, mais une vérité phénoménologique : en représentant des objets du quotidien, l'art les soustraie à leur quotidienneté, où ils ne sont jamais vus et appréhendés dans leur signification profonde, mais simplement utilisés. Même si Heidegger fait erreur sur la nature exacte des *Bottes noires* de Vincent Van Gogh, et même *précisément* malgré cette erreur – car peu importe de savoir à qui elles appartiennent –, ce qu'il met en évidence est le système de significations qu'emporte avec elle la représentation d'un objet, dramatisée par le rendu et la touche du peintre : les bottes de Van Gogh portent avec elles le monde

4. Pour plus de détails sur ce point, on peut se reporter à P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Paris, PUF, 1933.

auquel elles participent et qu'elles exemplifient, qu'elles échantillonnent en le portant esthétiquement à même leur cuir. Leur vétusté, leurs marques d'usure marquent esthétiquement l'épaisseur d'une historicité, dans l'éloquence esthétique de ce qui ne se dit pas mais se donne à voir dans le visible au-delà de la réalité ontologique que ces bottes représentent. L'œuvre d'art n'est donc pas fondamentalement descriptive – « Ceci n'est pas une pipe » –, parce qu'elle n'est pas l'illustration de ce qu'est un produit, sans quoi n'importe quelle publicité serait une œuvre d'art : elle donne à voir l'être-produit du produit, c'est-à-dire ce qui, dans sa matière et sa forme, le fait participer à un horizon de significations qui donne énormément à comprendre (dans les bottes, Heidegger voit notamment « la fatigue des pas du labeur », l'« opiniâtre foulée à travers champs », « la muette inquiétude pour la sûreté du pain ») en donnant immédiatement à percevoir. La vérité de l'œuvre réside ainsi dans son authenticité, c'est-à-dire dans sa vérité comme *alètheia*, au sens où elle révèle un monde qu'elle porte avec elle⁵.

QUESTION 6 : Y a-t-il encore des œuvres d'art ?

p. 28

Transition et problématisation

Cette authenticité de l'art paraît attachée à la singularité des œuvres, au fait que l'œuvre d'art semble l'expression d'une intention de sens qui lui confère une individualité presque vivante, cette atmosphère symbolique que Walter Benjamin appelle son « aura ». Or, l'art moderne, et à plus forte raison encore l'art contemporain, ont remis en cause les critères traditionnels qui garantissaient cette authenticité. Celle-ci existe certes par opposition à la contrefaçon, mais si l'on entend par authenticité l'exhibition d'une création unique en son genre et dotée d'une aura, alors il est douteux que cette conception de l'œuvre d'art puisse s'appliquer à l'art de toutes les époques. En effet, l'idée même d'organicité attenante à la notion d'œuvre s'est délitée dans l'art du XX^e siècle, où l'art paraît en un sens désœuvré : d'une part, il est désœuvré dans le sens où les styles et les mouvements se sont succédé au point de donner le sentiment crépusculaire d'une asthénie créatrice, ce dont témoigne l'esthétique fin-de-siècle ; d'autre part, il est désœuvré dans la mesure où il remet en cause la notion d'œuvre jusqu'à imposer de plus en plus des formes d'art qui ne sont plus des œuvres au sens traditionnel de ce terme : la focalisation

5. Pour une analyse plus nuancée et complexe de ce point, cf. M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, 1953. Pour une étude de cas, on peut lire par exemple H. Maldiney, « Cézanne et Sainte-Victoire. *Peinture et vérité* » in *L'Art, l'éclair de l'être*, Comp'Act, 2003.

sur la démarche artistique, sur l'événement artistique, les *happenings*, la sérialisation des œuvres, tout cela témoigne d'une crise de la notion d'œuvre d'art qui ne laisse pas de poser problème. **Comment comprendre que l'œuvre d'art puisse faire de son propre désœuvrement l'occasion d'un nouveau type de création artistique sans en mourir ?**

Traitement du problème

Corpus

- Walter Benjamin, *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*
- Yves Michaud, *L'Art à l'état gazeux*
- Hans Belting, « L'art moderne à l'épreuve du mythe du chef-d'œuvre », *Qu'est-ce qu'un chef-d'œuvre ?*

Le désœuvrement de l'œuvre est d'abord passé par un désœuvrement des artistes et des spectateurs : du côté de ceux-là, le sentiment d'une impuissance à renouveler les formes esthétiques ou à créer des styles aussi uniques que ceux du passé livre à la modernité un sentiment d'écrasement face au caractère monumental des « classiques » ; du côté de ceux-ci, une incompréhension grandissante confine à transformer le respect que suscitait l'aura des œuvres passées en indifférence, voire en mépris, face à ce qui peut sembler absurde dans les créations nouvelles. Le *pathos* de la distance, qui commandait à l'attitude esthétique un respect quasi religieux face au sacré cède alors le pas à une conception hédonique et pathologique du plaisir esthétique, qui voudrait que soit abolie la distance entre l'œuvre et le spectateur. Ce virage est typique de la modernité pour une raison historique précise, mise en évidence par **Walter Benjamin (texte p. 28)** dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* : l'industrialisation sérielle et la société du divertissement sont contemporaines d'une transformation qui voit le Peuple, acteur de l'histoire, céder la place à une simple masse statistique portée par une histoire qu'elle ne maîtrise plus et qui se fait sans elle. Or, l'essence de la masse est précisément qu'elle épouse le processus vital, au sens où Hannah Arendt entend cette expression : la masse est rivée à l'immédiateté du besoin et de la satisfaction, et ne jouit que de produits de consommation indéfiniment reproductibles. La sécularisation remplit alors son office dans le monde de l'art lorsque les techniques de reproduction dépossèdent les œuvres de leur aura en rendant leur effigie quotidienne : l'aura de l'œuvre disparaît à mesure que ses reproductions se multiplient. Ce dont jouit la masse, c'est de standardiser l'unique pour lui arracher son secret – fétichisme inversé que celui de la marchandise, qui renvoie à la jouissance somptuaire

de l'éparpillement quantitatif dans l'espace public, et non plus à la consécration d'un symbole privé. Dans un tel contexte, l'œuvre d'art n'est plus conçue pour le monde, comme le voulait Arendt, c'est-à-dire indépendamment des contingences d'une conjoncture historique donnée, mais pour le public. Si celui-ci exige du consommable, l'œuvre à venir est déjà en amont « conçue pour être reproductible », comme le sont les bobines des films, dont la reproductibilité technique est inhérente, ajoute Benjamin, à la technique de leur production. Si l'œuvre existe encore, elle s'absente des supports qui servent d'occasion à son exhibition, si bien que l'intensité de l'expérience esthétique qu'elle rend possible s'éparpille en même temps que son aura diffuse s'étiole dans ses reliques. Y a-t-il encore lieu de parler d'œuvre d'art ? Sans doute, s'il y a bien un prototype plus authentique que ses copies, mais son essence ne se manifeste plus à même des objets uniques. L'essence de l'œuvre d'art moderne ne coïncide plus avec son existence singulière.

Ce processus s'est radicalisé à l'époque contemporaine, où l'œuvre d'art, à force d'exister partout et d'être échantillonnée par des ectoplasmes qui en font la publicité, donne le sentiment de ne plus exister nulle part : elle se vide de sa substance. Qu'il faille le déplorer ou s'en réjouir, la perspective doit ici demeurer simplement descriptive : l'œuvre et son image authentique disparaissent au profit de leurs copies, au point que nous fréquentons de plus en plus les reproductions non artistiques de l'œuvre d'art au détriment de l'œuvre elle-même. Dans les affiches des couloirs du métro, sur les mugs où nous servons le café matinal, sur les magnets du réfrigérateur ou les cartes postales des boutiques souvenirs de tel ou tel musée, les œuvres sont reproduites. Nous vivons parmi ces fétiches. Comme l'explique **Yves Michaud (texte p. 29)** dans *L'Art à l'état gazeux*, l'art nous entoure désormais comme une sorte d'éther le plus souvent inconscient, ce qu'il appelle « l'état gazeux » de l'art à l'époque de sa saturation culturelle. Une sorte de révolution copernicienne a eu lieu : nous ne tournons plus autour de l'œuvre pour l'admirer, mais c'est elle qui nous tourne autour jusqu'à ce qu'on oublie même son regard⁶. Nous vivons dans un environnement où les images acquièrent une valeur iconique neutre, comme en témoigne l'hybridation de l'esthétique et du commercial lorsque la publicité cite des œuvres picturales (dans les catalogues), musicales (dans les publicités télévisuelles notamment) ou même philosophiques (dans des slogans⁷). Même dans les lieux destinés à l'exposition

des œuvres, nous ne fréquentons plus des œuvres d'art, et à plus forte raison des chefs-d'œuvre, parce que la logique de notre déambulation est dictée par des impératifs de divertissement (« voici dimanche : et si on allait au musée ? ») ou de curiosité (« il faut se cultiver »). Même les œuvres de l'art du passé sont regardées comme des survivances d'un temps dépassé et suscitent le plus souvent, entre autres attitudes dominantes, l'indifférence, l'excitation d'un plaisir éphémère, la feinte curiosité ou encore l'expérience inesthétique de l'archivage au futur antérieur (chez le spectateur qui prend toutes les œuvres en photographie : il va au musée pour « y être allé », il fait le MoMa pour « l'avoir fait »). Le constat de Michaud ne revient donc pas tant à dire qu'il n'y a plus d'œuvres d'art dans la création de notre époque, mais à soutenir que même les œuvres d'art du passé ne font plus partie d'une expérience esthétique où elles sont perçues comme telles. Le lieu même où les œuvres sont exposées devient, par la force des choses, c'est-à-dire le triomphe de la culture de masse, le lieu de leur inexistence en tant qu'œuvres, lorsqu'elles deviennent un moyen et un prétexte.

Un pas de plus, et il apparaîtrait que nous n'avons plus de chefs-d'œuvre parce que nous ne pouvons plus en avoir. Mais il n'y a pas lieu de mettre cette impéritie sur le compte de notre impuissance à créer des objets esthétiquement admirables : l'analyse généalogique dont il est question ici n'enlève rien à la richesse du monde de l'art contemporain et à l'exceptionnelle créativité des artistes qui le peuplent ; elle invite simplement à constater que la notion de chef-d'œuvre est historiquement datée et en un sens obsolète : il n'est plus possible de créer des chefs-d'œuvre parce que l'époque n'est plus assez romantique, ni assez colonialiste, pour cela. En effet, comme le suggère **Hans Belting (texte p. 29)** dans « L'art moderne à l'épreuve du mythe du chef-d'œuvre » de *Qu'est-ce qu'un chef-d'œuvre ?*, la notion de chef-d'œuvre nécessite une mythification idéaliste de l'œuvre d'art dont la muséification triomphale, loin de lui être adverse, est en réalité la complice. La notion de chef-d'œuvre perd son sens hors du cadre de notre histoire culturelle européenne, et il n'y a donc pas lieu de pousser des plaintes nostalgiques en regardant l'art du temps présent : aucun retour en arrière n'est possible, pas plus du reste qu'il n'est peut-être souhaitable. Mais, ajoute Belting, notre époque est aussi celle de la dissolution de la notion d'œuvre d'art. Au-delà du contexte industriel (l'époque de la reproduction technique) et culturel (l'époque des masses et de la consommation), Belting songe ici à la manière dont l'art contemporain pulvérise la notion d'œuvre⁸. Parmi les mille et une démarches opérant ce désœuvrement, l'artiste peut faire participer le

6. Voir également le parallèle que fait Jean Clair avec « les relations d'incertitude » dans ses *Considérations sur l'état actuel des beaux-arts*, Gallimard, chapitre 1, 1983.

7. En pure perte, on a pu essayer de gagner le discours publicitaire à la philosophie : Gilles Vervisch, *Quelques grammes de philo dans un monde de pub*, Marabout, 2014.

8. On peut se reporter pour plus de détails à H. Belting, *L'Histoire de l'art est-elle finie ?* Gallimard, 2007.

public à sa réalisation (installations, photographie de Spencer Tunick), intervenir à même l'environnement naturel (*land art* de Smithson), faire du corps même de l'artiste le lieu où l'opérativité de l'art advient sans s'enliser dans une œuvre (opérations chirurgicales et déambulations au ralenti d'Orlan). Dans ce genre de pratiques artistiques, il n'y a plus d'œuvre, mais

il y a assurément de l'art, même sans une œuvre au sens canonique de ce terme. Le temps de l'art des œuvres d'art n'est certes pas achevé : il y a encore naturellement des œuvres, dans l'art contemporain, mais ce dernier témoigne du fait que l'art survit à et continue à exister après la mort de l'œuvre, qui n'est aucunement la fin de l'histoire de l'art.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 31)

1. Analyser un sujet et trouver une problématique

→ Sujet : L'art sert-il à quelque chose ?

Étape 1 – Analyser le sujet

1. Tous les sens du mot art sont ici pertinents : il est légitime de se demander si l'art comme *tekhnè* est utile, si les beaux-arts et l'art contemporain sont utilitaires, et si l'histoire de l'art et son étude ont une ou plusieurs fonctions reconnues.

2. « Servir à quelque chose » peut ici désigner la fonctionnalité pratique (ce qui rend service), l'utilité pour la formation de l'individu ou la culture, mais aussi ce qui a de la valeur.

3. L'utilité est une valeur, mais une valeur *instrumentale* (comme moyen) : par exemple la valeur économique ou l'efficacité. Mais au sens absolu, la valeur est une fin et non un moyen : ce qui a de la valeur en soi est considéré indépendamment de son utilité immédiate, mais du point de vue moral ou culturel.

Étape 2 – Problématiser

4. L'art sert à quelque chose dans la mesure où il permet de se cultiver et d'acquérir des références, d'augmenter en faveur de sa sensibilité esthétique. Il peut revêtir des fonctions politiques, éducatives, et être une source d'élévation spirituelle ou d'édification morale.

5. Si l'art est par essence ce qui transfigure notre expérience esthétique, alors cette dimension essentielle risque d'être passée sous silence si l'on se sert de l'art pour une finalité qui n'est pas spécifiquement esthétique. Par exemple, ce n'est pas en tant qu'œuvres d'art que les cathédrales ont une fonction religieuse, mais en tant que lieux religieux.

6. Si l'art sert d'exutoire ou de baume pour adoucir notre vie, ou au contraire de stimulant pour servir des idéaux politiques, moraux ou religieux, il n'en reste pas moins que son but est d'abord et avant tout de produire des effets esthétiques irréductibles

à ces domaines, comme en témoigne la doctrine de l'art pour l'art.

7. Comment l'art peut-il avoir de la valeur, si l'on reconnaît que sa vocation réside ailleurs que dans les fonctions qu'on lui assigne de l'extérieur, allant jusqu'à apparaître comme quelque chose d'inutile ?

2. Problématiser les questions du chapitre

1. L'œuvre d'art est-elle un objet technique ?

On considère d'ordinaire que l'œuvre d'art est un objet singulier car l'artiste a fait preuve d'une certaine maîtrise technique. Il apparaît pourtant que l'œuvre d'art n'est pas un simple objet technique mais un objet singulier. Il semble donc que l'œuvre d'art soit un objet singulier tout en faisant preuve d'une certaine maîtrise technique. Comment comprendre que l'œuvre d'art puisse à la fois être un objet unique en son genre, et un produit obéissant à des techniques de production ?

2. L'art doit-il imiter la nature ?

On considère d'ordinaire que l'art doit imiter la beauté de la nature pour nous permettre de nous en réjouir. Il apparaît pourtant que l'art ne peut pas faire aussi bien que la nature qu'il cherche à imiter, mais aussi, que la nature est modelée par les œuvres d'art qui la rendent visible en la stylisant. Il semble donc que, en imitant la nature, l'art la déforme et la remodele, à tel point que c'est la nature qui en vient à être l'imitation de sa reproduction artistique. Comment comprendre que l'image que l'art forme de la nature en vienne à être imitée par la nature jusqu'à ce que celle-ci se conforme à notre propre perception artistique ?

3. Peut-on discuter des goûts et des couleurs ?

On considère d'ordinaire que des goûts et des couleurs, il n'y a pas à discuter. Pourtant, force est de constater que nous discutons sans cesse des

goûts et des couleurs en confrontant nos points de vue. Il semble donc que, tout en reconnaissant que nous sommes prisonniers de nos goûts individuels, nous cherchions à les imposer à autrui parce que nous voudrions qu'il partage nos goûts : nous avons conscience que le jugement de goût n'est pas objectif, et pourtant nous sommes enclins à penser que tous les goûts ne se valent pas. Comment se fait-il que nous prétendions hiérarchiser les goûts des uns et des autres, si nous reconnaissons que le goût est subjectif ?

4. Le génie obéit-il à des règles ?

On considère d'ordinaire que le génie est le fruit d'un long travail d'apprentissage et d'application des règles de l'art. Il apparaît pourtant que le génie se distingue du technicien en s'affranchissant des règles pour créer des œuvres inédites. Il semble donc que le génie doive à la fois connaître les règles de l'art et les transgresser. Comment comprendre que le génie puisse créer des œuvres imprévisibles, s'il se fonde, pour créer, sur ce qui existe déjà ?

5. L'art permet-il d'accéder à la vérité ?

On considère d'ordinaire que l'œuvre d'art est le lieu de la beauté, non de la vérité. Il apparaît pourtant que l'œuvre d'art dévoile une vérité unique en son genre, ayant trait à une expérience du monde qui parvient à donner une forme objective à une expérience vécue. Il semble donc que l'œuvre d'art ne révèle pas de la vérité au sens universel, mais donne accès à une vérité plus intime. Comment comprendre que l'œuvre d'art soit la révélation d'une vérité, s'il est acquis qu'elle déforme la réalité et la fait apparaître sous une perspective singulière ?

6. Y a-t-il encore des œuvres d'art ?

On considère d'ordinaire que l'œuvre d'art a été détruite par l'iconoclasme esthétique des avant-gardes du XX^e siècle. Il apparaît pourtant que l'œuvre d'art continue d'exister, même si elle est reproductible et qu'elle n'a plus la prétention à durer à travers le temps. Il semble donc que l'art ne peut pas détruire les supports matériels qui lui donnent sa substance sans en périr. Comment l'art peut-il subsister alors même qu'il prétend renoncer à tous les critères qui le distinguaient auparavant de ce qui n'était pas de l'art ?

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Être heureux, est-ce réaliser tous ses désirs ?
2. Qu'est-ce qu'une vie heureuse ?
3. Le bonheur n'est-il qu'un mirage ?

I Introduction (p. 32-33)

L'ampleur des rayonnages de librairie relatifs au développement personnel, au coaching de vie ou encore à la psychologie positive en porte témoignage : le bonheur est au centre de nos préoccupations. Qui ne souhaiterait, en effet, devenir heureux ? Les techniques, les méthodes et les recettes du bonheur pullulent ainsi dans les magazines jusqu'à donner à penser que la chose est conditionnée par des caractéristiques objectives susceptibles de faire l'objet d'un enseignement et d'une éducation. Des experts – souvent auto-proclamés – entendent ainsi livrer la clé du bonheur en recommandant le bien-être, la méditation et même l'alimentation adéquate. Ne s'agirait-il que d'un effet de mode – l'individu contemporain des sociétés occidentales se préoccupant de son épanouissement personnel plus que jamais ailleurs et auparavant ? Après tout, Saint-Just (1767-1794) remarquait déjà dans son *Discours de 1794*, que « le bonheur est une idée neuve en Europe », c'est-à-dire une idée révolutionnaire dans les deux sens du terme. Évidemment, le mot n'emporte pas avec lui la chose : l'idée de bonheur existait déjà auparavant, mais elle revêt depuis la fin du XVIII^e siècle un sens nouveau, depuis que le bonheur est devenu une affaire personnelle qui engage un rapport de soi à soi représentatif des aspirations de l'individu des sociétés démocratiques. Là où la sérénité du sage antique reposait sur le renoncement et l'ascèse, le bonheur de l'individu des sociétés libérales dépend au contraire de l'idée d'épanouissement de soi. Le langage rend compte de façon exemplaire de ce renversement, lorsqu'il nous invite, à travers les représentations communes et le discours publicitaire, à « positiver », à « rester positifs », comme si le bonheur consistait à éliminer non plus seulement du monde, comme dans la théodicée chrétienne, mais de la vie individuelle, toute forme de négativité.

La naïveté d'une telle conception du bonheur apparaît pourtant clairement à celui qui adopterait de manière inconditionnelle cette « positive attitude » qu'incarne Carl Allen (Jim Carrey) dans le film *Yes man* (2009) de Peyton Reed. Pour échapper à la monotonie de sa vie professionnelle peu épanouissante, Carl Allen rejoint une communauté dont la devise est de ne jamais dire non pour toujours rester positif. Dire oui à tout se révèle très rapidement problématique, dans la mesure où il faut aussi, pour dire « oui », faire des concessions et des sacrifices. Il apparaît donc que la logique de l'impératif hypothétique, lorsqu'elle s'applique au bonheur pour en faire une recette technique, achoppe sur une impasse : faire du bonheur un impératif pour forcer la main de la fortune relève d'un volontarisme dont les moyens, généraux et impersonnels, sont inadéquats à la fin, l'épanouissement personnel. Cela suppose au demeurant d'identifier le bonheur et le développement personnel, comme si cela allait de soi. Ne fait-il d'ailleurs pas sourire, le précepte de Tolstoï qui stipule que « si vous voulez être heureux, soyez-le » ? En effet, à un examen circonspect, il apparaît ridicule de prétendre devenir heureux sur le fondement décisionnel d'une volonté dont l'objet, le bonheur, demeure indéterminé, de même qu'il apparaît symétriquement contradictoire de trouver son bonheur en obéissant à des impératifs eudémoniques dictés par une instance extérieure, dans la mesure où l'on est fondé à suspecter que derrière l'apparente bienveillance des autorités en matière de bonheur se dissimulent plus ou moins bien d'autres finalités que « notre » bonheur. **Y a-t-il encore un sens à vouloir être heureux, s'il est avéré que nos ressources personnelles aussi bien que les tuteurs extérieurs qui prétendent nous y conduire échouent à faire notre bonheur ?**

Il apparaît d'emblée que la difficulté réside dans la détermination du critère du bonheur, s'il est vrai que, à la « réalisation de soi » au moyen de la satisfaction de nos désirs s'oppose diamétralement la recherche du bonheur au moyen de leur domestication, voire de leur annihilation (**question 1**). Il apparaît donc que la notion de bonheur est passible d'une détermination plurielle, selon qu'on le considère comme la récompense non voulue de la vertu, le sacrifice de soi au service de ce qu'on aime ou encore l'harmonie avec soi-même et le monde (**question 2**). C'est à se demander si le bonheur n'est pas un mirage, un simple idéal de l'imagination, ce qui inviterait à penser que le bonheur est essentiellement négatif, et non pas positif, dans la mesure où un bonheur durable est impensable, parce que l'économie du plaisir et de la douleur exige

l'alternance de l'un et de l'autre en même temps que leur composition mutuelle. À moins que la manière même de concevoir le bonheur ne soit ce qui nous empêche de le trouver, ce qui laisserait envisager le bonheur d'une manière inédite (**question 3**).

II Les questions du chapitre (p. 34-45)

QUESTION 1 : Être heureux, est-ce réaliser tous ses désirs ? p. 34

Problématisation

L'être humain semble naturellement enclin à chercher le plaisir et à fuir la douleur, et il s'efforce ainsi de multiplier les plaisirs (leur durée, leur nombre et leur intensité). Or, c'est la satisfaction des désirs qui procurent de tels plaisirs. On aurait ainsi une bonne idée de ce qu'est le bonheur à partir de ce qui lui fait obstacle : tout ce qui nous empêche de satisfaire nos désirs. Le problème est que le désir renaît chaque fois du plaisir qui l'a réduit en cendres en le satisfaisant, si bien qu'un tel donjuanisme ne nous comble jamais de manière durable : le bonheur ne serait pas un état stable, mais une fuite en avant dans le plaisir. Il semble donc que nous soyons condamnés à chercher le bonheur dans le plaisir sans jamais le trouver, ou bien à renoncer au désir pour atteindre une forme de sérénité qui ne procure pas de plaisir. **Comment être heureux, si la quête du plaisir est tout aussi vaine que le renoncement au plaisir ?**

Traitement du problème

Corpus

- Platon, *Gorgias*, 491e-492c
- Platon, *Gorgias*, 493d-494b
- Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Lettre VIII
- Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, §57

Le bonheur paraît consister dans le fait de mener une vie de jouissance, ce qui définit d'ailleurs la vie, en principe réussie, des « bons vivants » qui profitent de l'instant et « cueillent le jour », ainsi que le clament en chœur poètes et musiciens après Horace ; « chante la vie chante, comme si tu devais mourir demain » devient une sorte de *leitmotiv* inspiré ici de Michel Fugain. Peut-être le bonheur résiderait dans cette pure immanence prise à l'expression du potentiel de vitalité que présente chaque instant, au

sens où l'on exprime le jus d'un citron. Nietzsche explique d'ailleurs après Leopardi, dans les premières lignes de sa considération inactuelle sur l'histoire, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, que seule la vie animale est heureuse, dépourvue qu'elle est de la conscience historique qui l'empêcherait d'adhérer pleinement au présent. Il faudrait dès lors revenir à cet état d'adéquation avec notre sensibilité animale pour s'attacher de nouveau « au piquet de l'instant ». Telle semble être en première analyse la position du sophiste Calliclès dans le *Gorgias* de Platon (**texte p. 34**) : loin de reposer sur la vertu, la vie réussie lui paraît être celle où l'on fait dépendre son bonheur de la satisfaction de toutes ses passions en n'obéissant qu'à ses propres désirs. L'hédonisme de Calliclès repose ainsi sur un naturalisme des instincts qui donne le primat à l'expression immédiate de la vitalité animale, bafouée par les normes sociales et morales que les faibles auraient édictées pour contrôler les individus supérieurs par leur puissance. Indépendamment donc des questions morales et politiques, le bonheur désigne selon Calliclès l'épanouissement paroxystique de la vitalité organique.

Une telle position pose un problème évident : ce bonheur, exprimé dans l'instant, serait aussi éparpillé que les différentes expériences hédoniques, dans le sens où aucun fil rouge ne vient assurer à ces différents plaisirs une cohérence et un sens, parce que le caprice tyrannique de la passion n'est pas l'objet d'une maîtrise susceptible de faire l'objet d'un projet. Nietzsche le remarque en passant : le paradoxe du bonheur animal est qu'il est inconscient, oublié au moment même où il se vit, parce qu'il est dépourvu de l'historicité susceptible de lui donner une consistance ontologique qui serait existentielle, et non plus simplement vitale. C'est très précisément l'objection qu'élève Socrate à l'encontre de Calliclès dans le *Gorgias* de Platon (**texte p. 35**) : le genre de vie que défend Calliclès ne saurait être heureux, d'après Socrate, parce qu'elle ne serait pas *une* vie, mais un ensemble discontinu de plaisirs qui auraient raison de notre individualité, bien loin d'en être l'expression ; nous serions, dans la vie heureuse de Calliclès, des tyrans tyrannisés, entièrement dominés par nos appétits. Faisant allusion au mythe des Danaïdes, Socrate compare alors la vie de Calliclès à celle d'un homme qui ne cesserait de

remplir des tonneaux percés – le tonneau étant ici le symbole du corps désirant, poreux et constellé d'orifices où la matière transite sans jamais se figer. Bien plus raisonnable et pondérée semble être la conception du bonheur que propose Socrate par contraste et par provision¹, en imaginant cette fois-ci des tonneaux remplis, symboles des vertus de l'âme comblée car tempérante : le bonheur consisterait alors à ne satisfaire que ses besoins tout en maîtrisant tout ce qui dépasse la juste mesure. Mais alors, objecte Calliclès, une telle vie serait dénuée de plaisirs, et l'homme qui la mène « vi[vrait] comme une pierre ».

L'alternative est donc la suivante : faut-il se complaire dans la recherche du plaisir jusqu'à valoriser l'intensification des flux organiques, devenant semblables à une vaste béance, tel l'oiseau qui fiente en même temps qu'il mange, ou bien faut-il chercher à atteindre un état de sérénité absolue dans lequel nous n'aurions plus aucun désir, risquant cette fois d'être semblables à des morts-vivants, des « pierres » imperméables à la vie et au monde extérieur ?

Si l'on examine ces deux thèses poussées jusqu'à leur extrême limite, on constate que deux conceptions opposées du bonheur peuvent être défendues sur des fondements radicalement opposés. Si l'espace entre le désir et le plaisir se réduit jusqu'à ce que le désir se confonde avec le plaisir, il est possible de renverser la position de Calliclès, qui voudrait que seul le plaisir existât au détriment du désir, conçu comme un appétit qui souffre de ne pas se satisfaire. N'y a-t-il pas en effet un plaisir ailleurs que dans la jouissance qui fait disparaître le désir, mais dans le fait de désirer lui-même ? Ce plaisir pris à désirer existe, et il récuse l'opposition binaire entre le désir et le plaisir jusqu'à érotiser le désir lui-même. Comme le soutient **Rousseau (texte p. 36)** dans la lettre VIII de *La Nouvelle Héloïse*, le bonheur ne consiste pas dans un état qui serait atteint lorsque le désir cesse d'exister parce que son objet est atteint, mais dans l'espoir qui nous pousse à le désirer : « on n'est heureux qu'avant d'être heureux », parce que le fantasme est toujours plus prometteur que la réalisation qui abolit sa dimension imaginaire, qui lui est pourtant essentielle. Le bonheur ne résiderait donc pas dans une quelconque jouissance, mais dans la *réjouissance* qui précède et dépasse la jouissance, parce qu'elle n'est pas située sur le plan ontologique, mais psychologique. Le plaisir de désirer, même s'il n'est pas un plaisir

sans ambivalence, puisque la réalité de l'objet y fait défaut, est en ce sens le plus haut bonheur que l'être humain puisse atteindre.

Il ne saurait exister, de ce point de vue, de bonheur absolu, ce dernier étant réservé au seul être chez qui l'essence coïncide avec l'existence, l'être avec l'avoir et le fantasme avec la réalité, à savoir « l'Être existant par lui-même » : Dieu. Mais si « le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité », l'individu ne peut passer sa vie dans ce seul monde onirique et doit bien, pour vivre, se confronter à l'opacité et à la résistance d'une réalité qui détruit ses illusions. Voilà pourquoi le bonheur de la réjouissance ne saurait être durable et continu. Si elle est moins précaire que la jouissance, parce que nourrie par l'imagination qui la détermine à son gré, la réjouissance ne saurait donc nous rendre pleinement heureux. On a remarqué d'ailleurs que, comme le désir qui vise l'obtention d'un objet, la réjouissance porte aussi la marque d'un vouloir qui souffre de l'absence de son objet, même si elle en jouit sur le plan de l'imaginaire. Entre le principe de réjouissance imaginaire et le principe de réalité, il y a de ce point de vue une analogie avec le rapport entre le plaisir de posséder et la douleur de désirer, même si Rousseau le renverse. Le désir ainsi nous malmène, entre le réel et l'imaginaire, entre la douleur de ne pas posséder et le plaisir de satisfaire un désir qui ne lui offre qu'un repos momentané. Ne faudrait-il pas dès lors, pour être heureux, s'arracher à cette oscillation tragique entre la douleur du désir et le plaisir de la satisfaction dont naîtra un nouveau désir ? C'est ce que suggère **Schopenhauer (texte p. 37)** dans le §57 de son ouvrage intitulé *Le Monde comme volonté et représentation*, où il fait ce diagnostic tragique : « La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui ». Souffrance de manquer de l'objet désiré – ou dans le cas de Rousseau de manquer sa réalité –, ennui d'en épuiser trop rapidement le potentiel de jouissance quand il nous est livré. Mais comment échapper à ce mouvement pendulaire ? La contemplation esthétique nous offre certes une satisfaction qui n'est pas sensible, mais on ne saurait, on l'a dit, passer sa vie dans l'imaginaire. La seule solution serait de ne plus rien désirer et de mener l'existence ascétique, comme le suggérait déjà Socrate, ce qui permettrait d'atteindre un bonheur serein où nous ne serions plus tirés à hue et à dia entre la souffrance et l'ennui.

1. Une interprétation plus précise de la position de Platon pourrait revenir sur cette identité du bonheur et de la sagesse et suggérer qu'elle correspond à une vision du bonheur que lui-même, en tant que *philo-sophe*, ne partage pas. Cette image du bonheur est donc peut-être un instrument pédagogique, dialectique et maïeutique propre à l'ironie socratique.

Transition et problématisation

Mais un tel bonheur permet-il encore de qualifier de *vie* cette vie heureuse ? N'est-il pas paradoxal d'atteindre le bonheur dans cela même qui annihilerait la dimension constitutive de la vitalité ? En effet, lorsque nous disons vouloir le bonheur, nous ne sommes pas forcément prêts à le payer de n'importe quel prix, si cela exige le sacrifice de notre vie terrestre, par exemple : nous voulons la plupart du temps la *vie* heureuse, et ce, même si certains croient pouvoir trouver le bonheur dans la mort – si Pascal a raison d'écrire que nous cherchons tous le bonheur, y compris celui qui va se pendre. **Mais si le bonheur implique un renoncement partiel ou total à son propre épanouissement et à son propre plaisir, peut-on encore parler d'un bonheur individuel ?**

Traitement du problème

Corpus

- Sénèque, *La Vie heureuse*, chap. VII
- Saint Augustin, *La Vie heureuse*, conclusion, § 33-36
- Ludwig Feuerbach, *Pensée sur la mort et l'immortalité*
- Bertrand Russell, *La Conquête du bonheur*

Que le bonheur soit toujours un bonheur en nom propre ne signifie pas pour autant que notre bon plaisir ou notre développement individuel en soient l'unique critère. En effet, les plaisirs de reconnaissance et le sentiment de mener une vie digne de ce nom sont des composantes essentielles du bonheur qui supposent que nous laissons parfois de côté nos intérêts sensibles pour nous élever à des considérations où nous n'entrons que secondairement en ligne de compte. C'est en ce sens que **Sénèque (texte p. 38)**, dans le chapitre VII de *La Vie heureuse*, rappelle que le plaisir et la vertu s'excluent, car il y a bien des plaisirs immoraux qui reposent sur l'égoïsme, voire sur le plaisir à faire souffrir (quand ce ne serait pas le plaisir de souffrir soi-même). Si l'on suit Aristote pour définir le bonheur comme le souverain bien, c'est-à-dire le bien qui est jugé digne d'être recherché comme une fin qui ne saurait être le moyen d'une autre fin, alors il apparaît que la vertu est assurément ce qui est visé par celui qui veut vivre une vie heureuse, c'est-à-dire réussie. En effet, le plaisir ne peut pas être une fin en soi, parce qu'il est recherché en vue d'un bonheur plus complet et durable que

la satisfaction agréable qu'il apporte. La vertu, en revanche, si déplaisante et coûteuse soit-elle, peut et doit être recherchée pour elle-même, à condition qu'elle ne soit pas le moyen d'être admiré par les autres ou par soi-même – auquel cas, d'ailleurs, elle ne serait pas la vertu, mais son faux-semblant.

Pour éviter les vanités et les complaisances du philosophe qui rechercherait la *sophia* au point de faire de sa propre autarcie le motif de son outre-cuidance, il importe donc de rechercher la vertu humblement et indépendamment de toute satisfaction intéressée. D'après la conclusion de *La Vie heureuse* de **Saint Augustin (texte p. 39)**, tel serait l'office rempli par la piété envers Dieu. Sous le regard de Dieu, toute chose humaine apparaît sans le voile d'illusion qui y faisait miroiter une source de bonheur. La mesure du divin devient la mesure de la sagesse : s'il s'agit donc de « vivre comme un dieu parmi les hommes », comme dans la sagesse hellénistique, c'est au sens où « Dieu est la mesure de toute chose », comme le stipulait Socrate dans *Les Lois* de Platon, et non pas l'être humain, contrairement à ce que défendait Protagoras. Loin donc d'humilier l'homme, la mesure divine lui dicte une tâche immense d'humilité : « connaître pieusement et parfaitement par qui nous sommes conduits à la vérité, de quelle vérité nous jouissons » et « par quelle intermédiaire nous sommes rattachés à la mesure suprême », triple exigence en laquelle se reconnaissent les trois principes de la Trinité : la connaissance du Dieu créateur nous remplit de la *foi*, joie de se savoir participer, en tant que créatures, au principe de toute chose ; savoir de quelle vérité nous jouissons en Jésus Christ le Fils nous confère l'*espérance* de connaître, comme lui, la résurrection ; connaître le principe qui nous rattache au principe suprême à travers toute chose créée nous appelle à la pratique de la *charité* qui relie les maillons de la chaîne créée par Dieu. La vie heureuse réside ainsi dans l'Unité trine des vertus théologiques que sont la foi, l'espérance et la charité.

Il reste à déterminer en quoi la charité et le sacrifice de soi procureraient le bonheur de l'être humain. Après tout, il paraît paradoxal de sacrifier son plaisir individuel pour accéder au bonheur : comment le *moi* peut-il encore trouver à s'épanouir dans ce qui en constitue pourtant en un sens la négation ? La réponse, en réalité, a déjà été anticipée à propos de Sénèque et Augustin : c'est le *moi sensible* qui doit consentir à se retirer pour que le *moi vertueux* et spirituel s'épanouisse pleinement. Or, la vertu et la spiritualité supposent chacune une dilatation de l'*ego*, qui n'est plus celle des trous béants auxquels Socrate faisait scabreusement et irrévérencieusement référence, mais une dilatation symbolique au niveau horizontal, à l'échelle des êtres sensibles autres que soi, et vertical, à l'échelle des

êtres intelligibles. Cela étant dit, le principe de cette dilatation, si l'on veut que cette dernière soit effective, doit être affectif, et non pas seulement formel, comme l'explique **Ludwig Feuerbach (texte p. 40)** dans ses *Pensées sur la mort et l'immortalité* : loin d'être plénitude, l'être-pour-soi de l'individu rivé à lui-même est un simple néant, parce que l'individu ne se détermine que par sa relation à un autre que lui : la substance du moi ne se constitue, pour être « comblée », que par l'intensité des relations qu'elle noue avec autrui, si bien que la joie s'intensifie à mesure que notre substance ontologique s'enfle de sa substantialité éthique : c'est l'amour qui est le fondement ontologique et éthique de cette extension du moi qui est l'antithèse de sa dispersion hédoniste.

À partir de ce principe, on comprend que l'individu s'arrache au néant à mesure qu'il lie des relations avec des êtres et des entités qui, au-delà du sensible, touchent à l'intelligible. Ce n'est donc pas un sacrifice de soi tout entier que réalise l'amour, mais un sacrifice du moi sensible, qui est un néant ontologique, raison pour laquelle l'amour ne revient donc pas à renoncer à soi-même, ainsi que le défend Feuerbach contre une forme sacrificielle de l'ascétisme. Je ne peux me réaliser, et en ce sens être heureux, que dans et par un autre, puisque mon essence ne s'objective qu'à travers lui : « En aimant, écrit Feuerbach, je pose ma vie dans un autre, je me pose moi-même, mon essence, non pas en moi-même, mais dans l'objet que j'aime. » Voilà pourquoi le bonheur, que nous avons jusqu'ici conçu du point de vue du seul individu, se révèle comme quelque chose qui advient non pas tant à un moi substantiel qu'à un moi dont la substance s'accomplit dans l'être de la relation. Ainsi, l'abnégation ne doit être qu'un moyen et non une fin, comme le rappelle **Bertrand Russell (texte p. 41)** dans *La Conquête du bonheur* : « On ne demande pas à l'homme de se sacrifier mais de placer ses intérêts en dehors de soi », ce qui le conduit à défendre une forme nouvelle d'hédonisme où le plaisir ne se trouverait ni dans le plaisir personnel, ni dans celui du sacrifice conçu comme négativité, mais un hédonisme moral où le bonheur s'identifie au Bien, hédonisme universel où l'opposition entre moi et le reste du monde cesse d'apparaître comme évidente. C'est la conscience de notre participation à un tout plus vaste que nous qui occasionne notre sentiment d'intégration au service d'un eudémonisme en quelque sorte impersonnel ; mais ce n'est pas l'eudémonisme formel des recettes du développement (im)personnel, mais un eudémonisme cosmopolitique qui atteint l'union du moi et du monde de manière scalaire et intégrée, et non sur la seule base, volontariste, d'idéaux universalistes. Le problème que nous avons ainsi posé au départ trouve ici un élément essentiel de sa résolution : le bonheur est atteint par une élévation progressive de notre considération du

monde et des choses, où l'idée d'être « citoyen du monde » est d'abord un *sentiment* progressivement approfondi grâce à l'expérience du passé et l'anticipation de l'état du monde auquel nous contribuons et que nous laisserons après nous. Nous retrouvons ainsi « le courant de la vie » dont nous contribuons à intensifier le flux, ce qui procure un immense sentiment de joie : celle de participer à l'augmentation de la vitalité dans le monde. La vie heureuse est donc à la fois heureuse et vivante, et l'expression « vie heureuse » cesse d'apparaître, comme dans la doctrine ascétique, comme un oxymore.

QUESTION 3 : Le bonheur n'est-il qu'un mirage ?

p. 42

Transition et problématisation

Une telle cosmologie eudémoniste est assurément séduisante par la hauteur de vue à laquelle elle nous élève, mais elle est aussi de nature à susciter la panique de l'individu qui réalise qu'il n'est, selon une métaphore bouddhiste canonique, que l'écume sur la vague de l'océan du devenir. Comment ne pas se sentir englouti par ce sentiment que Romain Rolland qualifie d'océanique, sans tomber dans le mysticisme de la « belle âme » incapable d'agir face à l'ampleur de ce qu'elle ressent ? Du côté du petit moi comme du grand tout, nous paraissions renvoyés du Charybde de la mesquinerie nombriliste au Scylla des tourbillons mystiques. **Est-il encore possible de trouver le bonheur d'une manière mesurée, qui échapperait à la fois à l'intempérance de l'hédoniste individualiste et à la démesure océanique de l'hédonisme cosmique ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Épicure**, *Lettre à Ménécée*
- **Sigmund Freud**, *Le Malaise dans la culture*, chap. II
- **Blaise Pascal**, *Pensées*, éd. Lafuma 47, éd. Brunschvicg 172
- **René Descartes**, *Discours de la méthode*, partie III

Les deux positions symétriques évoquées ci-dessus offrent deux réponses très différentes au problème de la finitude. Nous allons mourir et devons trouver un sens à notre existence malgré la certitude de la mort. L'hédoniste se détourne de cette pensée pour s'immerger entièrement dans l'instant, tandis

que le cosmopolite russellien conçoit sa vie comme un fragment d'un tout où sa mortalité est rachetée par les générations qui lui succéderont et hériteront de ce qu'il a mis au monde. Cette manière d'éviter d'affronter la pensée de la mort autrement qu'en inventant un au-delà divin est aussi un faux-fuyant. Peut-être que le bonheur véritable consisterait à se confronter de manière frontale à la pensée de la finitude, de sorte que la philosophie, apprentissage de la mort, serait par conséquent l'apprentissage de la vie sur le mode de la joie tragique. C'est une manière de lire le célèbre passage d'**Épiqueure (texte p. 42)** qui, dans la *Lettre à Ménécée*, articule ces deux aspects du *tétrapharmakon* que sont la possibilité d'atteindre le bonheur et l'absence de crainte face à la mort. D'ordinaire, le malheur de l'être humain vient du fait qu'il se sait mortel et désire accéder à une forme d'immortalité : ou bien il se réfugie dans la croyance aux dieux, ou bien il se morfond dans le désespoir. Épicure renverse la perspective : « la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous rend joyeuse la condition mortelle de la vie », dans la mesure où la non-vie n'a rien de redoutable. Il n'y a donc pas lieu de laisser la pensée de la mort envahir notre présent, parce que sa présence effective ne nous causera aucun trouble. Plus encore, même : nous pourrions dire, suivant une indication qu'Homère place dans la bouche d'Achille, que la vie humaine est d'autant plus précieuse qu'elle est finie, et la sagesse grecque suggère dans ses mythes de la répétition qu'en un sens le vrai malheur est la répétition éternelle, comme c'est le cas dans le mythe de Sisyphe. Il est impossible de s'orienter dans un temps et un espace infinis, pas plus qu'il n'est possible d'accorder une valeur à quelque chose dont on sait qu'on ne peut ni ne pourra jamais le perdre : ce qui est axiologiquement précieux ressemble à une fragile céramique dont on prend soin parce que des menaces extérieures (vol, bris) existent. Ce qui serait absurde, pourrions-nous aller jusqu'à dire dans une perspective existentialiste, ce serait que la vie eût un sens qui lui serait déjà donné préalablement, ou qu'elle fût infinie – infinité qui confère à toute forme de projet en son sein une vanité certaine. Le bonheur est en ce sens un mirage si l'on entend par « bonheur » quelque chose de positif qui remplit de manière définitive et parfaite notre existence ; il n'en est pas un si on le considère de manière soustractive (plutôt que négative) comme l'absence de troubles : la sérénité que confère la pensée que la mort n'est rien pour nous, ce qui finalement revient, après s'être confronté à la pensée de la mort, à se détourner d'elle non plus par lâcheté, mais par force de volonté.

Il faut reconnaître néanmoins que cette sérénité du sage ne correspond pas à la détermination pleine et entière du concept de bonheur, en tant qu'il renvoie à un idéal de plénitude et d'intensité optimale

de notre sentiment d'exister. Envisagé comme plaisir paroxysmal, le bonheur durable est impossible, comme l'explique **Freud (texte p. 43)** dans *Le Malaise dans la culture*. En effet, le sentiment d'aise est en raison inverse de sa durée, dans la mesure où la prolongation et la répétition affadissent la jouissance ou la conduisent à un état de saturation qui modifie notre sensibilité, si bien que « nous ne pouvons jouir intensément que de ce qui est contraste, et ne pouvons jouir que très peu de ce qui est état ». Le plaisir exige la douleur ou l'absence de plaisir comme sa condition de possibilité, tandis que l'expérience du malheur paraît plus envahissante et plus commune, sous les formes de la douleur physique, morale (souffrance) et métaphysique (désespoir), selon la tripartition que Freud reprend à Leibniz. Si le bonheur absolu est un mirage, du point de vue de Freud, c'est en ce sens qu'il repose sur une illusion philosophique : celle selon laquelle il pourrait exister un monde ou un état du sujet qui serait purement et simplement débarrassé de toute négativité. Or, le bien et le mal, le bon et le mauvais, le plaisir et la douleur, la laideur et la beauté, dans la mesure où ils renvoient en dernière analyse à des composantes physiques où ils sont nécessairement mêlés, n'existent que conceptuellement, mais non réellement, à l'état séparé. La douleur affleure à même le plaisir – voire structure certains plaisirs paradoxaux qui vont jusqu'à l'érotiser, comme dans le masochisme –, et trouble la jouissance inquiète de ne pas être éternelle, et partant, malheureuse dans cette inquiétude même. C'est le cas par exemple lorsque nous anticipons sa cessation, comme dans ce que Jorge Luis Borgès appelle, dans *Le Chiffre*, la *nostalgia del presente*, lorsque ce présent nous agrée, mais que nous ne pouvons oublier tout à fait qu'il est voué à périr, qu'il est déjà en passe de passer au moment où il advient :

« En ce moment précis l'homme se dit : / que ne donnerais-je pas pour la béatitude / de me trouver à tes côtés en Islande / sous le grand jour immobile / et de partager l'instant présent / comme on partage la musique / ou la saveur d'un fruit. / En ce moment précis / l'homme se trouvait à côté d'elle en Islande. »²

C'est que, conscients que nous sommes du caractère précaire de nos expériences les plus heureuses, nous y adhérons en même temps que nous nous en désolidarisons, sachant bien que bientôt, elles ne seront plus que souvenir. Il entre ainsi dans nos épisodes les plus heureux cet élément de dissonance qui fait que nous vivons le présent au futur antérieur : cela aura bientôt été, alors même que cela est. L'avoir-été que contient nécessairement tout être est notre malheur métaphysique – la nostalgie de tout bonheur humain.

2. Nous traduisons.

Réciproquement, l'idéalisation projective du bonheur nous renverrait à une procrastination perpétuelle, si bien que nous nous demandons toujours, quelle que soit notre actuelle situation, s'il n'y aurait pas, finalement, de plus grand bonheur encore. « Cette femme unique, nous savons bien que c'eût été une autre qui l'eût été pour nous », écrit Proust dans *Albertine disparue*, « si nous avions été dans une autre ville que celle où nous l'avons rencontrée », mais aussi : cet unique qui me comble de joie, si c'eût pu être un autre, n'aurait-il pas pu me rendre encore plus heureux que je ne le suis ? Nous chassons ainsi des chimères parce que la réalité du présent est en concurrence avec des mondes possibles qui nous font miroiter la possibilité d'une vie meilleure que celle que nous vivons. La déréalisation du possible au sein du réel double celle de l'avoir-été sur l'être : nécessairement éphémère, l'être est aussi nécessairement contingent, parce que nous savons bien qu'il pourrait ne plus être ou être autrement. Projetant le concurrent actuel possible du bonheur actuel réel dans le futur, nous nous figurons que nous pourrions toujours être plus heureux. C'est que, comme l'écrit **Blaise Pascal (texte p. 44)** dans ses *Pensées*, « Nous ne nous tenons jamais au temps présent » et nous nous détournons de lui dans l'espoir d'un meilleur présent à venir. Bien sûr, Pascal parle ici du présent qui ne nous satisfait pas, mais cela vaudrait à plus forte raison pour nos satisfactions les plus intenses. Il y a aussi un divertissement dans le présent, qui consiste à se figurer que notre présent est parfait en scotomisant l'imparfait du présent pour l'idéaliser. Le diagnostic est impitoyable : « nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux il est inévitable que nous ne le soyons jamais. » La disposition au bonheur, y compris à même un bonheur donné dans le présent, nous empêche de le vivre et de l'épouser pleinement dès le moment où ce bonheur devient conscience d'être heureux, parce que cette conscience nous désolidarise de son expérience vécue immédiatement.

Ce caractère tragique fait encore songer à la différence entre la conscience historique et le bonheur animal établie par Nietzsche. À cause de notre historicité, même un bonheur répété et continu nous rend mélancoliques, ce qui confère à notre bonheur un caractère tragicomique, comme le remarque le lecteur espiègle qui prend connaissance du paradoxe de Goethe : « rien n'est plus difficile à supporter qu'une série de beaux jours ». Si le paradoxe confine à la caricature, c'est pour servir de loupe destinée à travestir une vérité profonde : nous ne supportons pas d'être heureux, si cela signifie qu'aucun perturbateur ne vient solliciter notre force de résilience. Nous voulons mériter notre bonheur en ayant triomphé de ce qui s'y opposait, et ce que nous ne supportons pas, ici, ce serait un bonheur au petit bonheur la chance, qui nous serait tombé dessus sans que nous en soyons les créateurs. Reste alors la solution de s'en rendre maîtres, pour en être les agents en même temps que les auteurs. À cette fin, **René Descartes (texte p. 45)** invite dans le *Discours de la méthode* à se vaincre soi-même plutôt que la fortune, de façon à « changer [s]es désirs » et non « l'ordre du monde ». Au lieu de vouloir transformer le monde pour qu'il soit congru à nos désirs, il est possible d'exercer un contrôle en amont de ce qui détermine nos désirs, à savoir nos pensées, pour ne désirer finalement que ce qui est, c'est-à-dire ce que nous sommes : des êtres pensants. Considérant uniquement comme désirable ce que l'entendement conçoit comme possible, la volonté ne se mouvrait alors que vers ce qui est en notre pouvoir, ce qui par la force des choses et l'exercice doit nous conduire à reconnaître que seul l'est le présent. Le présent, en effet, est en notre pouvoir, non pas en tant qu'il nous est donné dans l'expérience sensible, mais en tant qu'il nous traverse dans l'expérience de la pensée qui le rassemble pour le posséder comme un état de possession où l'on n'est pas possédé, mais où l'on se possède sans posséder quoi que ce soit, sinon sa pensée. Ne disposant ainsi que de ce qu'il veut parce qu'il le conçoit de manière claire et distincte, le philosophe atteindrait le bonheur par ce regard détourné, le regard de la pensée qui est tout à elle-même.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 47)

1. Explication de texte : dégager l'originalité d'une thèse

Étape 1 – Rapprocher la thèse de l'auteur d'une autre thèse

1. L'anthropologie utilitariste de Bentham reprend les principes de la philosophie d'Épicure selon laquelle

les deux principes de la nature humaine sont le plaisir et la douleur.

2. Ce qui légitime cette assertion est le constat suivant : comme les autres animaux, l'être humain est un être hétérotrophe (il doit trouver sa nourriture en se déplaçant, à la différence des plantes autotrophes), si bien qu'il se meut toujours en suivant l'impulsion qui le pousse à chercher ce qu'il

juge être une source de plaisir, et en fuyant ce qui est susceptible de lui causer de la douleur.

3. Le bien et le mal sont des généralisations que nous faisons à partir de nombreuses expériences semblables de plaisir et de douleur : nous repérons des catégories de choses et d'expériences qui sont sources de plaisir et jugeons que cela est « bien », et nous appelons « mal » l'ensemble des phénomènes qui occasionnent de la douleur. Ainsi, notre raisonnement causal dépend d'abord et avant tout de l'effet plaisant ou déplaisant que nous ressentons : nous constituons le concept de « cause » à partir des objets et des expériences qui procurent du plaisir ou de la douleur, si bien que la causalité n'est pas un produit de la connaissance théorique, mais de notre expérience sensible.

Étape 2 – Distinguer la thèse de l'auteur d'une autre thèse

4. Cette idée s'oppose à la thèse selon laquelle notre pensée serait la faculté qui commande notre action.

5. Bentham prend ici le contrepied de l'intellectualisme moral de ceux qui prétendent pouvoir juger indépendamment du plaisir et de la douleur, en fonction de critères purement théoriques comme le bien et le mal déterminés par la raison. Cela est impossible parce que la raison n'a pas de pouvoir sur la volonté, mais constitue ses catégories de pensée à partir de ce que nous avons vécu. Même celui qui prétend se soustraire à la force de ses tendances (celle à fuir la douleur et celle à rechercher le plaisir) continue à leur être soumis, simplement il trouve préférable, donc plus plaisant, de maîtriser ce qui en réalité le maîtrise – preuve qu'il recherche encore le plaisir.

Étape 3 – Déterminer ce qui fait l'originalité de la thèse de l'auteur

6. La recherche du plaisir individuel est strictement fondée sur la sensation et ne tient pas compte de notre existence collective, tandis que le plaisir conforme à la loi et à la raison n'est plus individuel mais relève d'un calcul : ce n'est plus un plaisir tourné uniquement vers soi, mais le plaisir du plus grand nombre, que l'on appelle l'utilité. Un plaisir personnel qui passe par le plaisir de se savoir utile.

7. L'utilité est définie comme la capacité d'un objet (ou d'une action, peut-on ajouter) à procurer des bénéfices et / ou à empêcher des dommages.

L'utilitarisme est ainsi la doctrine qui soutient que la vie sociale conforme au droit et à la raison doit rechercher l'optimisation du plaisir et des avantages pour procurer le bonheur, non pas de l'individu, mais de la société dans son ensemble.

2. Dissertation : utiliser une référence

→ Sujet : Pour devenir heureux, faut-il ne pas chercher le bonheur ?

1. Blaise Pascal soutient que ceux qui cherchent à devenir heureux se condamnent à ne pas l'être, parce qu'ils se projettent dans l'avenir et ne sont jamais heureux au présent.

2. Bentham répondrait que nous ne pouvons devenir heureux qu'en cherchant le bonheur, au contraire. Et sa thèse consisterait à dire qu'il ne faut pas se méprendre sur ce qu'est ce bonheur, mais qu'une fois que nous avons déterminé le bonheur véritable, conforme à la nature humaine, alors nous pouvons devenir heureux, si nous poursuivons en l'occurrence la quête de l'utilité.

3. « Pour devenir heureux, il faut rechercher le bonheur, conçu comme maximisation du plaisir du plus grand nombre, conformément à la loi et à la raison. En effet, croire que l'on pourrait ne pas chercher le bonheur est illusoire, dans la mesure où l'on ne peut échapper à la sujétion du plaisir et du déplaisir. La prétention de l'éthique de la vertu à rendre heureux de manière involontaire est donc intenable. C'est très exactement ce qu'explique Jeremy Bentham dans son *Introduction aux principes de morale et de législation*. D'après lui, le bonheur n'est jamais que l'utilité optimale au service d'une collectivité. Ce n'est donc pas simplement le plaisir, envisagé comme satisfaction personnelle, qui est à rechercher car cela ne procure que des sensations agréables sans jamais nous rendre authentiquement heureux. Selon lui, devenir heureux cela suppose au contraire l'extension du plaisir à l'échelle de la société, voire de l'humanité. Ce n'est en effet que parce qu'il est soumis à la loi et à la raison que le plaisir se convertit en bonheur du plus grand nombre, ce qui autorise à dire, en somme, que le bonheur s'identifie à la morale sociale. Ce n'est donc pas n'importe quel type de bonheur qui doit être recherché mais le bonheur qui dépend du principe d'utilité, selon lequel le fondement du système social "est d'ériger l'édifice de la félicité au moyen de la raison et du droit". »

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Quel est le propre de la conscience humaine ?
2. La conscience définit-elle le sujet ?
3. La conscience permet-elle au sujet de se connaître ?
4. La conscience m'appartient-elle ?

I Introduction (p. 48-49)

Du point de vue paléanthropologique, l'humanité actuelle est *sapiens sapiens* : son être au monde n'est plus dominé par la préoccupation du *savoir-faire*, dans l'activité technique où le savoir non-thétique est immanent à la pratique, mais par le *savoir-que*, dans l'activité consciente où le savoir thétique transcende l'immanence du donné pour le réfléchir. Être conscient revient donc à disposer du monde par la représentation et la pensée pour se soustraire à ses sollicitations, ce qui permet d'en élaborer une connaissance théorique et une meilleure maîtrise pratique. La conscience permet ainsi à la fois de réfléchir aux moyens à mettre en œuvre en vue de certaines fins, mais aussi à la nature des fins que l'on se donne pour juger leur valeur. Dans la mesure où la conscience nous arrache à la domination inconditionnelle de l'instinct et nous rend en principe maîtres de nos représentations et de nos actes, elle perturbe la nature des choses et s'inquiète de cette perturbation. Après tout, la conscience peut paraître une sorte de monstruosité de la nature, qui a laissé jouer trop longtemps toute seule une de ses créatures, à tel point que cette dernière se désolidarise du monde naturel pour créer son propre monde. Mais ce monde n'est pas un empire dans un empire, dans la mesure où l'être humain s'efforce, par sa conscience théorique, de connaître les lois du monde physique pour le maîtriser et se l'approprier, et il réfléchit, grâce à la conscience morale, à la valeur du monde qu'il institue, par ses actes et ses œuvres, pour inscrire son action dans un monde qui n'est pas seulement personnel, mais collectif. La conscience est de ce point de vue à la fois un fardeau et une grâce : au bonheur de créer de la nouveauté et d'individualiser son rapport au monde par la connaissance que nous en prenons le dispute l'immense solitude ontologique que nous ressentons parmi les autres vivants. Quand bien même nous vivrions avec eux ou parmi eux, c'est sur un plan affectif et *via* des vecteurs de communication et de compréhension qui sont le fruit de l'habitation, chez l'éthologue comme dans le foyer où nous vivons avec quelque animal de compagnie. Contrairement à une image un peu hâtive de l'anthropologie philosophique, dont les considérations sur le propre de l'homme semblent élever ce dernier au-dessus des autres animaux comme pour les mépriser, il y a lieu d'observer que cet apanage, si apanage il y a, est aussi la source d'une angoisse existentielle profonde. En quelque sens que l'on comprenne l'idée d'une conscience animale, le fait est que la conscience théorique, qui se manifeste sous les dehors objectifs du symbole, de la technique planifiée et du langage, circonscrit un monde humain auquel les animaux participent parfois, mais dont ils ne sont pas des acteurs au sens où chaque conscience humaine peut le devenir. D'une part, c'est une manière de comprendre à la fois que nous surévaluons la conscience animale parce que nous aspirons à une intersubjectivité au-delà de celle que nous connaissons avec nos semblables. D'autre part, cela explique que, pour comprendre la conscience, nous essayions de la reproduire artificiellement en créant une intelligence consciente indépendamment de tout substrat organique.

Imaginez dès lors que vous puissiez, à l'image de Greta dans l'épisode 4 de la saison 2 de *Black Mirror*, produire un clone informatique de vous-mêmes qui prendrait en charge la gestion domotique de votre foyer pour effectuer les tâches du quotidien à votre place. Pourrait-on parler d'un esclavage psychologique, à propos de ce double de votre conscience ? La conscience peut-elle souffrir indépendamment de tout substrat organique ? Lorsque l'on accorde une respectabilité morale aux êtres dont nous reconnaissons qu'ils sont conscients, il semble bien que ce n'est pas la conscience elle-même à laquelle nous reconnaissons de la valeur morale, sans quoi une conscience informatique, à supposer qu'elle existât, serait la chose la plus respectable du monde. Nous respectons les êtres conscients parce que nous estimons que ce qui arrive à leur corps leur arrive d'autant plus intensément que leurs expériences sont réfléchies et redoublées par la conscience qu'ils en ont. La conscience semble ainsi à la fois l'origine et le fondement de la connaissance théorique et morale, sans être elle-même intrinsèquement dotée d'une valeur inconditionnelle. Il semble de ce point de vue que la conscience ne coïncide pas avec la subjectivité, si l'on reconnaît que cette dernière, du

point de vue de l'agentivité, ne renvoie pas seulement à notre engagement dans le monde, mais à la dignité de personne qui nous est conférée. Nous ne serions dès lors des personnes morales dotées de subjectivité qu'à la condition d'être conscients. Si nous ne pouvons plus être considérés comme des sujets lorsque nous cessons d'être conscients, cela signifie que l'absence de conscience signifie la perte de notre subjectivité. **Comment comprendre que notre subjectivité, censée définir ce que nous sommes malgré les changements qui nous affectent, meure et renaisse en fonction de nos états de conscience ?**

Pour lever la difficulté, il importe d'abord d'examiner en quoi consiste exactement la conscience humaine, par opposition notamment à la conscience animale (**question 1**), ce qui permet d'établir le rapport entre la conscience et la subjectivité. Si celle-là ne coïncide pas avec celle-ci, c'est dans la mesure où il apparaît que la subjectivité est à la fois un rapport à l'extériorité défini par l'intentionnalité et l'élaboration narrative de la relation entre conscience et subjectivité, telle qu'elle trouve à s'incarner dans notre présence corporelle au monde (**question 2**). Si elle participe ainsi à la compréhension réfléchie que le sujet a de lui-même, la conscience ne définit pas à elle seule notre identité, dans la mesure où elle ne peut pas se connaître elle-même sans passer par des médiations : la connaissance de soi nécessite le détour de l'histoire (**question 3**). Il apparaît alors que la conscience n'est pas une instance strictement subjective qui serait en ma possession. Si elle est une dimension de la subjectivité qui dépasse notre individualité, parce que son élaboration est déterminée par des paramètres sociaux et évolutifs, cela ne signifie pas néanmoins qu'elle ne nous appartient pas, précisément parce que la connaissance qu'elle prend d'elle-même lui permet de se réapproprier ce qui la détermine pour accéder à l'autonomie, sous la forme de la conscience morale (**question 4**).

II Les questions du chapitre (p. 50-61)

QUESTION 1 : Quel est le propre de la conscience humaine ? p. 50

Problématisation

On a tendance à penser que la conscience est le propre de l'homme, comme si les autres vivants en étaient dépourvus, incapables qu'ils sont de réfléchir leur propre expérience du monde pour s'en rendre maîtres. Pourtant, les choses ne sont pas si simples : lorsque j'écris, je sais que j'écris sans nécessairement théoriser cette activité technique au moment où je l'exécute, ce qui invite à distinguer une conscience non-thétique, qui serait un savoir sans réflexivité, et une conscience thétique, qui réfléchit son rapport à elle-même, à un objet de connaissance ou à une représentation. Sans doute l'animal a-t-il le savoir de ce qu'il fait au moment où il le fait, mais comment peut-on soutenir qu'il ne sait pas qu'il le sait ? Autrement dit, qu'est-ce qui autorise à dire d'un être qu'il possède une conscience non-thétique sans conscience thétique ? **Est-ce que la conscience non-thétique précède la conscience thétique, auquel cas il importe de déterminer ce qui spécifie celle-ci relativement à celle-là, ou bien y a-t-il lieu de penser qu'il n'y a de conscience non-thétique qu'à la condition de posséder une conscience thétique ?**

Traitement du problème

Corpus

- Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, livre I, § 1
- Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*
- Jean-Paul Sartre, *Situation I*

La conscience semble retirée dans une intériorité inexplorable, mais pourtant, nous savons que nous sommes conscients et nous postulons que les êtres qui nous ressemblent le sont aussi. Qu'est-ce qui autorise une telle postulation ? Nous ne pouvons-nous fonder, pour dire d'un individu qu'il est conscient, que sur les éléments objectifs qui manifestent cette conscience. Si l'on définit la conscience, comme **Kant (texte p. 50)** dans le premier paragraphe d'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, comme le fait de « [p]osséder le Je dans sa représentation », il faut un critère décisif pour soutenir que l'être humain est le seul à entrer en possession du Je qui pense. Il semblerait donc que la capacité à dire « Je » ou à penser le Je soit le critère permettant de savoir si l'on a affaire à une conscience, et par suite, que l'on se trouve devant une personne morale digne d'être respectée, dans la mesure où une personne consciente n'est pas une simple chose, et partant ne saurait être traitée comme moyen sans pâtir de cette instrumentalisation. Mais Kant ne dit pas exactement cela : ce n'est pas parce qu'il dit Je que l'être humain

a une conscience ; c'est parce qu'il a une conscience qu'il peut dire Je. Cela implique que l'être humain est une personne et exerce sa pensée même s'il ne dit pas Je. Qu'est-ce qui autorise alors à dire qu'il possède la pensée ? Le critère de Kant est anthropologique : même une langue qui n'aurait pas le mot « Je » a la capacité de nommer ce Je à sa façon, en parlant à la première personne, ce qui signifie que la pensée consciente est la capacité à s'exprimer en première personne : même si aucun mot de la langue ne nomme ce Je, cette langue est capable de le penser sous d'autres formes grammaticales ou lexicales. L'absence du mot n'est pas l'absence de la chose. Cela implique en un sens que nous n'accédons à la conscience que par l'intermédiaire d'une langue qui nous fait advenir à nous-mêmes comme sujet conscient. En ce sens, l'enfant qui commence par parler de soi à la troisième personne exprime encore une pensée qui n'est pas subjective : comme l'animal, il ne fait que se sentir, et ne possède pas encore le Je dans sa représentation. Les animaux ont certainement des représentations, mais la conscience n'apparaît qu'au moment où la diversité des représentations peut être subsumée sous une représentation qui les unifie. Il ne peut y avoir conscience, de ce point de vue, que si une représentation portant sur des représentations unifie leur diversité numérique à travers les changements qui surviennent. Le sujet conscient est ainsi l'unité originellement synthétique de l'aperception, ce qui ne signifie pas que cette synthèse originelle coïncide avec la naissance de l'individu : elle apparaît au moment où l'individu devient un sujet, quand il ne fait pas que se sentir mais est capable de se penser lui-même.

En ce sens, il n'est pas exclu d'accorder à l'animal une forme de conscience, comme déjà le faisait en un certain sens Aristote dans son *Traité de l'âme* en concédant qu'il existe plusieurs formes d'âme, dont seule l'âme intellectuelle est l'apanage de l'être humain. Il paraît curieux de parler de conscience si ce n'est pas pour qualifier le retour sur soi de l'expérience à travers la pensée. Mais si l'on songe à tous les états de conscience modifiée dans lesquels nous nous trouvons souvent, dans des moments aussi où la conscience se trouve comme suspendue par la passion, l'ébriété ou la simple rêverie, nous savons bien que nous continuons à être conscients de ce que nous faisons, même si notre conscience est comme endormie : nous savons que nous éprouvons et ce que nous éprouvons, même si ce savoir ne se sait pas lui-même. Telle serait la conscience animale : un savoir esthésique et cénesthésique immanent aux vécus. C'est en tout cas ce que suggère **Ludwig Feuerbach (texte p. 50)** dans *L'Essence du christianisme*. À la différence des simples choses, contrairement à ce que suggère Kant, les animaux possèdent un sentiment de ce qu'ils sont et font, même s'ils ne

l'ont certainement pas tous au même degré et sous la même modalité. Comme leur comportement en témoigne, ils ont du discernement perceptif et font le départ entre les objets de leur environnement, ce qui témoigne également d'une activité judicative qui dépend de leur expérience passée et de leur mémoire. Un individu animal n'est pas, de ce point de vue, le simple échantillon de son espèce : même si son comportement est relativement standardisé par cette appartenance spécifique, il mène une vie individuelle et l'on est fondé à parler de la « personnalité » d'un membre d'une espèce par rapport à un autre. La conscience théorique est néanmoins spécifique à l'être humain, d'après Feuerbach. Mais, ainsi qu'il le remarque, ce n'est pas le sentiment de son individualité qui singularise l'homme, mais au contraire la capacité à se penser comme membre d'un genre : la conscience humaine est une conscience d'espèce avant d'être une conscience de soi, parce qu'elle est avant tout conscience *humaine* par laquelle il comprend que son essence ne réside pas dans son individualité, mais dans son humanité. Cette identité abstraite et en ce sens, scientifique – en tant que science du général qui n'est pas un savoir du particulier – indique bien que notre conscience est avant tout une connaissance scientifique, dans la mesure où elle est « *conscience des genres* ». En effet, la conscience humaine est la capacité à subsumer des objets sous des unités de genre qui en déterminent l'essence, ce qui donne à l'être humain un immense pouvoir de classification et d'abstraction. Ce ne serait donc pas tant la réflexivité de l'auto-contemplation qui définirait la conscience humaine que la puissance d'abstraction qui permet à la conscience de se connaître comme faculté commune à un genre d'êtres particuliers.

Mais force est de constater que la conscience, le plus communément, n'est pas une activité réflexive ou abstractive, mais une manière de se rapporter au monde extérieur. Au commencement était l'action : les êtres vivants hétérotrophes se meuvent dans l'espace et focalisent leur attention sur certains objets, de la même manière que l'être humain, dans sa vie pratique, utilise des objets et fait des choix en fonction de ses besoins, de ses désirs et de ses intérêts. Sommes-nous fondamentalement semblables aux autres animaux sur ce point ? L'idée d'une conscience séparée de la réalité extérieure, retirée en elle-même, a-t-elle véritablement du sens ? Dans sa lecture de Husserl, **Sartre (texte p. 51)** suggère dans *Situation I* que la conscience est d'abord et avant tout une intentionnalité, c'est-à-dire une manière de se rapporter au monde extérieur : la conscience n'existerait que dans cet éclatement vers un objet qui la fait exister en même temps que le monde, mais elle ne serait pas une substance ou une faculté qui précéderait cette extase phénoménologique.

La conscience existe seulement au moment où elle se tourne vers un objet : cet arbre que je vois et que je vise intentionnellement « m'échappe et me repousse », il se retire dans sa consistance ontologique en même temps qu'il se donne à mon aperception. Sans objet, la conscience qui se retire en elle-même s'efface tout simplement : même lorsqu'elle se regarde elle-même, la conscience vise un objet, une partie d'elle-même, à partir des objets qu'elle a intégrés. En ce sens, « la conscience n'a pas de "dedans" » parce qu'elle est le mouvement qui constitue l'objectivité, sans être elle-même un objet : elle est une intentionnalité transcendante. L'image d'une conscience close et fermée sur soi comme un bernard-l'hermite est de ce point de vue un idéal de l'imagination dépourvu de sens, qui consiste à poser la conscience et son objet, puis à supprimer cet objet pour conserver cette conscience à l'état pur. Mais cette conscience pure s'annihile ainsi quand on supprime l'objet qui la fait advenir à elle-même comme intentionnalité : elle a autant de sens que l'idée de « néant », qui consiste à poser l'être, puis à le supprimer par un acte de l'imagination. Or, l'animal aussi se rapporte à l'extériorité en fonction de certaines intentions, et son comportement témoigne du fait qu'il vise certains objets plutôt que d'autres. Peut-on parler à son sujet d'intentionnalité ? S'il est avéré que ses intentions sont liées à des déclencheurs et des sollicitations extérieures sur lesquels il n'a pas son mot à dire, il semble que son intentionnalité soit essentiellement réactive, et non active. Quand bien même nous serions fondés à parler d'intentionnalité animale¹, il ne saurait être question d'une intentionnalité au sens phénoménologique de ce terme, si l'on entend par là le fait que, avec l'objet visé par l'intentionnalité, l'être humain constitue un monde dont cet objet est une partie et au sein duquel il revêt une signification proprement humaine. Mais il y a ici un diallèle, qui consiste à constater que le monde constitué par l'intentionnalité humaine est un monde humain : que l'animal possède un monde à soi constitué par sa forme propre d'intentionnalité, conserve du sens en fonction des facteurs bio-sémantiques qui sont propres à sa forme de vie². En ce sens, il possède une conscience spécifique.

1. Sur cette question disputée qu'il ne nous appartient pas de trancher, voir par ex. Dominique Guillo, « Ce que nous apprend l'animal sur l'intentionnalité des êtres. De l'importance de l'ajustement interactionnel des intentions », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, La consistance des êtres collectifs. Mode(s) d'existence, dilemmes ontologiques et politiques, mis en ligne le 13 novembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/6527>

2. Cf. J. von Üxkull, *Mondes animaux et monde humain*, Pocket, 2004.

Transition et problématisation

Hormis donc la capacité à dire Je et la capacité de généraliser – ce qui est peut-être certes l'essentiel –, rien ne distingue la conscience humaine de la conscience animale dans ses opérations pratiques, sinon les spécificités du monde humain dans lequel nous agissons. Cela ne retire rien au fait que les animaux possèdent également un monde à eux. En revanche, ce qui apparaît spécifiquement humain, c'est la capacité que la conscience lui donne de se vivre comme une subjectivité, c'est-à-dire une conscience consciente d'elle-même et de ce fait, capable de se donner l'image et la pensée d'un « soi ». La difficulté consiste à déterminer le critère permettant de comprendre la nature exacte de ce « soi ». **La consistance de notre moi tient-elle immédiatement à notre capacité de penser, ou bien la réflexivité ne saurait-elle suffire à définir ce que nous sommes, faute de donner un contenu précis à la forme de notre moi ?**

Traitement du problème

Corpus

- René Descartes, *Méditations métaphysiques*, 2^e méditation
- John Locke, *Identité et différence*, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, XXVII
- Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III, *L'Ordre philosophique*
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, partie 1, IV

Lorsque nous sommes seuls avec nos pensées, nous avons immédiatement le sentiment que notre moi coïncide avec notre conscience, et que la « voix » de notre conscience est l'expression de notre moi authentique. Au contraire, le « moi » qui trouve à s'exprimer dans la vie ordinaire est souvent entaché d'inauthenticité : le regard des autres, les préjugés dont nous sommes lestés, nous font faire et dire des choses qui sont en inadéquation avec ce que nous voulons et pensons vraiment lorsque nous écoutons la seule voix de notre conscience intime. C'est la raison pour laquelle **Descartes (texte p. 52)**, lorsqu'il se met en quête d'une certitude absolue et indubitable dans les *Méditations métaphysiques*, écarte toutes les croyances que nous avons, à commencer par notre croyance à la réalité sensible, et

va jusqu'à faire l'hypothèse qu'un malin génie chercherait à nous tromper dans toutes nos entreprises, y compris celle de Descartes lui-même. Or, quand bien même nous serions en toute chose joués par ce démon, la seule certitude qui subsiste est que nous pouvons douter, et que cela, et cela seul, n'est pas douteux. Parce que le doute est la puissance de la pensée qui suspend son assentiment, cela signifie que l'existence de la pensée est la seule chose indubitable, en ce sens qu'elle est le pouvoir même du doute, si bien que douter du doute reviendrait à en administrer la preuve non pas logique, mais performative. La seule chose qui est certaine est donc que je pense, et l'être de la pensée est mien, puisque la pensée n'est pas une activité impersonnelle, mais suppose un sujet : moi. Voilà pourquoi si je pense, alors je suis. L'identité de la pensée et de l'être implique ainsi celle de la pensée et du moi. Tant que je pense, je suis. La conséquence dévastatrice de cette thèse est que, « si je cessais de penser », « je cesserais en même temps d'être ou d'exister ». La consistance ontologique du moi serait ainsi strictement noétique, ce qui inviterait à penser que nous cessons d'être nous-mêmes, ou du moins que le doute subsiste quant à cette identité, dès lors que notre pensée est suspendue ou endormie.

Il est vrai que la définition du moi en fonction de la pensée paraît convaincante. Mais comment comprendre que je m'identifie moi-même aussi par la substance corporelle qui est la mienne, si c'est uniquement la pensée qui m'identifie ? Même mon corps, auquel je m'identifie dans la glace, n'est *mon* corps que parce que je suis conscient de le posséder. Si je perds mon petit doigt, observe **John Locke (texte p. 53)** dans *Identité et différence*, je perds une partie de moi parce que j'ai conscience que c'est *mon* petit doigt, mais cette appropriation, pour avoir lieu, nécessite la conscience. C'est par la conscience que je m'identifie, au sens où la conscience unifie le divers de l'expérience dans l'étendue, mais aussi dans le temps. Si le corps était le critère de l'identité, alors il n'y aurait pas d'identité, mais de la différence, puisque la matière et la forme de notre corps changent sans cesse. Ce qui permet à l'identité d'être identique, donc de se maintenir dans le temps malgré les changements qui affectent ma substance, ce ne peut être que la conscience, qui s'attribue à elle-même la paternité des actes que *nous* faisons. L'identité subjective n'est donc pas l'identité d'une substance, mais l'identité de ce qui ne change pas dans le changement : la conscience elle-même comme faculté d'identification du divers phénoménal.

Le problème est que la conscience existe la plupart du temps en acte premier comme disposition, et plus rarement en acte second comme exercice effectif. Comme le remarque encore Locke, Socrate éveillé ne saurait être condamné pour une pensée

qu'aurait eue Socrate dormant, si l'on s'entend à dire qu'ils ne partagent pas la même conscience. Ou bien ils partagent la même conscience, et l'on ne comprend pas comment Socrate éveillé peut ne pas savoir ce qu'a fait Socrate dormant, ou bien ils ne partagent pas la même conscience, mais sont alors deux personnes différentes. L'identité en acte ne saurait donc être que l'identité de la conscience actuelle, ce qui pose le problème de l'identification à soi lorsque nous n'exerçons pas actuellement notre conscience. Définir l'identité par la seule conscience empêche alors de penser la continuité de la vie du sujet dans tous ses domaines d'activité, si cela exclut les périodes de non-conscience. C'est la raison pour laquelle **Paul Ricœur (texte p. 54)** invite, dans *Temps et récit*, à définir l'identité non pas comme identité à soi de la conscience, mais comme identité narrative qui ne renvoie pas à une conscience isolée, mais à un tissu de récits. La permanence du moi nommé par le nom propre ne saurait alors se réduire à la seule conscience de soi, mais elle tient à un mouvement de va-et-vient entre l'action et la réflexion comparable à l'écriture d'un roman où l'écrivain est en même temps son propre lecteur. La conscience ici n'est pas immanente à la suite des événements : elle en est le récit, et ce récit ne cesse d'être reconfiguré *dans son ensemble* par chaque nouvel événement qui l'intègre, en vertu du cercle herméneutique qui fait que le changement d'une partie d'un tout biographique modifie la perception d'ensemble de cette totalité : la forme de notre moi est identique en tant que narration, mais la substance de cette narration ne cesse d'évoluer, et l'image de notre moi change à la fois dans son ensemble et dans ses épisodes les plus infimes. Nous n'avons pas la même image de nos 12 ans à 12, 20 et 40 ans : dans l'identité narrative, le futur rétroagit sur le passé pour le remodeler en fonction de l'image globale du moi. On ne saurait donc plus parler ici d'identité au sens strict, sinon en ceci que la seule chose qui demeure identique, c'est la faculté d'identification que constitue non pas la conscience elle-même, mais la narration qui porte sur soi-même : l'ipséité comme « roman d'une existence à la recherche de son essence »³.

La narration de soi n'est donc un récit que parce qu'elle est l'unité de ma conscience et des événements que nous rapportons à partir de ce que nous faisons et de ce qui nous affecte. Or, le substrat de ces événements n'est pas la conscience pure, mais la conscience incarnée. Le dualisme cartésien supposait l'extériorité de la conscience et du corps, comme si le corps était une simple partie de la chose étendue. Mais ma conscience n'existe que comme conscience incarnée dans une chair, si l'on entend par ce terme notre corps en tant qu'il est affecté par

3. La formule est de Georges Poulet, à propos de Proust, dans *Études sur le temps humain*, vol. 4, Pocket, p. 408.

des événements qui en font un être historique. Notre corps, explique **Merleau-Ponty (texte p. 55)** dans la *Phénoménologie de la perception*, n'est notre corps qu'à partir du moment où il n'est pas visé comme un objet du monde, mais vécu comme coextensif à ce que nous sommes, et non comme un instrument en notre possession. Le corps ne s'offre pas à nous comme un objet parmi les objets : il ne nous est pas extérieur. Ce n'est pas encore assez que de dire que nous sommes dans notre corps. Notre corps est nous-mêmes, non pas comme substance, mais comme corps vécu. Il n'est un objet que pour l'anatomiste qui s'exile de son corps comme phénomène pour l'étudier comme corps-objet. Or, nous n'avons pas l'expérience de notre corps comme d'un ensemble de parties sujettes à l'expérimentation : notre corps est d'abord et avant tout vécu comme une totalité que l'entendement, pour les besoins de l'analyse, découpe en parties. L'aura que nous dégageons, le style qui singularise notre présence corporelle au monde, sont des significations irréductibles à la matière corporelle qui nous constitue. Quand nous voyons danser la ballerine, nous ne voyons pas son corps tant que nous voyons la danse : nous cessons de voir la ballerine en tant que ballerine quand nous sommes attentifs uniquement à son corps-objet. De la même manière, l'intentionnalité qui nous porte à regarder autrui comme subjectivité le vise comme corps incarné dans un style de vie, et non comme corps-objet : nous voyons son expression, qui est l'expression d'une subjectivité. C'est donc dans la conscience incarnée que la subjectivité s'exprime dans toute son épaisseur, élément immatériel qui anime la matérialité.

QUESTION 3 : La conscience permet-elle au sujet de se connaître ? p. 56

Transition et problématisation

La conscience ne définit donc pas le sujet de part en part, mais elle est nécessaire pour qu'il se connaisse comme sujet. La conscience de soi semble donc une condition sans laquelle il n'est pas possible d'accéder à la connaissance de soi. Mais cette transitivité entre conscience de soi et connaissance de soi n'a, *a priori*, rien d'évident : laissée à elle-même, la conscience qui cherche à se connaître est renvoyée à une régression à l'infini si elle n'a pas d'autre objet qu'une forme vide ou une activité réflexive qui, pour se connaître, doit aussi connaître son propre mouvement, ce qui conduit la connaissance de soi à redoubler le mouvement réflexif indéfiniment. **Comment la conscience de soi peut-elle contribuer à la connaissance de soi, si le soi qu'elle cherche à connaître lui échappe au moment même où elle le prend pour objet ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Platon**, *Alcibiade majeur*, 132c-133e
- **Arthur Schopenhauer**, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, § 2, t. I
- **Friedrich Nietzsche**, *Opinions et sentences mêlées*, §223

Se connaître soi-même, tel est l'impératif qui, gravé sur le fronton de Delphes, exhorte l'individu à se chercher lui-même, ce qui suppose de définir préalablement ce qu'est le « soi », avant de savoir ce que je suis, moi. Dans l'*Alcibiade majeur* de **Platon (texte p. 56)**, Socrate semble conscient du problème que pose la connaissance de soi : si l'œil de l'âme s'enquiert de la nature du soi, il doit prendre pour objet de sa connaissance ce qui préside à la constitution du soi. Or, cette *arkhè* qui constitue le principe du soi est ce qui en définit l'excellence propre, à savoir la pensée : en connaissant sa propre essence, la pensée se connaît comme partie de l'âme la plus divine. La connaissance de soi semble ainsi la connaissance que la pensée prend d'elle-même comme essence de l'humanité dans ce qu'elle a de plus excellent. Mais ce faisant, ce n'est pas le sujet qui se connaît lui-même dans son individualité : il se connaît comme participant d'une faculté commune à l'humanité dans ce qu'elle a d'essentiel. La conscience de soi, comme chez Feuerbach, aboutit ainsi à la science du soi, qui s'identifie à l'humanité en général. La subjectivité singulière ne se connaît donc pas elle-même en connaissant la nature de la pensée : elle prend connaissance de la forme de la pensée au moyen de la pensée de sa propre forme. La connaissance de soi est ainsi la connaissance de la pensée en général. Le soi est ainsi connu par la conscience de soi exhaussée au statut de science, mais au mépris du moi dans ce qu'il a de singulier. En outre, on l'a vu, cette pensée de la pensée présente une difficulté non négligeable : elle consiste à substantialiser sa propre essence psychologique comme partie supérieure de l'âme qui serait connaissable comme objet. Mais la pensée est ici juge et partie. Comment le sujet pourrait-il se connaître comme sujet s'il se constitue en objet ? Il ne connaît effectivement que la subjectivité en général comme forme vide, mais pas sa propre subjectivité.

C'est ce qu'établit **Schopenhauer (texte p. 56)** dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* : en tant que sujet, nous connaissons un objet du monde en tant que subjectivité transcendante. Connaître, c'est donc se retirer de soi-même pour se remplir d'un objet qui n'est pas nous, mais qui suppose le sujet de la connaissance comme sa condition de possibilité. Nous connaissons notre corps comme objet, mais nous ne connaissons pas notre

connaissance, parce que connaître consiste à déterminer les propriétés d'un objet qui se trouve dans l'espace et le temps. Or, le sujet est ce qui constitue ces formes *a priori* de la connaissance, sans être lui-même dans l'espace et le temps. Il est donc inconnaissable, parce que toute connaissance le suppose déjà. On ne peut donc constituer la connaissance du sujet, s'il n'est pas constitué comme un objet, mais présupposé.

Ainsi, le sujet ne peut se connaître lui-même par la seule conscience de soi qui le constituerait comme objet, parce qu'il s'abolirait dans cette constitution même en se dédoublant : la connaissance n'est pas un objet du monde, mais ce qui constitue l'objectivité. Ainsi, la connaissance du sujet ne peut se réduire à la pensée de la pensée, qui connaît la forme du soi sans connaître le moi, ni à la connaissance du sujet comme objet, qui est une contradiction dans les termes. La réflexion sur soi ne saurait donc être une simple réflexion de soi sur soi, mais doit passer par des intermédiaires. En ce sens, la connaissance de soi n'est plus la connaissance d'une essence, mais la connaissance que la subjectivité prend d'elle-même en tant que « moi », qui n'est pas une substance, ni une essence, mais le produit d'une histoire. C'est ce que **Nietzsche (texte p. 57)** propose de vérifier dans le §223 des *Opinions et sentences mêlées*. La connaissance de soi, selon lui, ne peut être simplement formelle, sans quoi elle passe à côté du moi, si bien que « l'observation immédiate de soi-même est loin de suffire pour se connaître ». Cela tient au fait que ce que nous sommes, nous le sommes devenus : notre identité subjective est le produit d'une histoire, qui n'est pas seulement notre histoire biographique. Du moins, dans notre histoire biographique, pour qui sait bien observer, se trouve une histoire bien plus grandiose et plus vaste, qui nous révèle que nous sommes faits de ce que l'histoire nous a fait : le moi est la force de digestion de l'altérité qui se survit en nous et que l'étude de l'histoire permet de se réapproprier. La connaissance de soi ne passe pas par la conscience *de* soi, ou du moins si elle convoque cette conscience réflexive, c'est au sens où elle donne accès à la connaissance *du* soi en tant que conscience de tout ce qui surdétermine le « moi », et invite à voyager en soi-même pour découvrir l'histoire cachée que dissimule notre petite histoire individuelle, jusqu'à ce que « la connaissance de soi » devienne « la connaissance universelle de tout le passé ». Mais l'individu n'est-il pas dissout dans cette connaissance ? Ne devient-il pas identique à tout autre, si tous les individus portent tout le passé en eux ? En réalité, dans ce sujet-monade qui n'est en apparence que portes et fenêtres, le passé se récapitule de manière holistique sous une perspective singulière : tout le passé se survit en nous, mais sous une modalité unique en son genre. Nous héritons tous, par exemple, des

valeurs du passé, mais leur hiérarchisation ne se fait pas en chacun de la même manière : c'est à nous, grâce à la connaissance historique, de reconfigurer notre propre identité en organisant les puissances de l'histoire d'une manière unique, transformant le passé passif en un passé qui est désormais à notre actif. La connaissance de soi devient alors une puissance d'individualisation qui permet d'accompagner son *ego* dans sa connaissance : loin d'être objective, la connaissance de soi est modulée par la nature du « soi » qui connaît, et n'est donc pas une connaissance scientifique, mais une connaissance individuelle.

QUESTION 4 : La conscience m'appartient-elle ?

p. 58

Transition et problématisation

Prendre conscience de l'histoire qui nous précède et nous habite permet donc de s'approprier le passé qui se survit dans le présent pour devenir authentiquement soi-même. Mais qu'en est-il de cette conscience même, instrument de cette connaissance ? N'est-elle pas aussi le fruit de l'évolution qu'elle s'emploie à reconnaître pour se connaître ? Si tel est le cas, il y a bien un problème, en ce sens que la conscience qui me permet de me connaître au moyen de l'histoire n'est pas *ma* conscience, mais une faculté réflexive produite par l'histoire. En reconstituant sa propre histoire, la conscience s'aliène-t-elle à elle-même, ou bien doit-elle effectuer ce détour pour devenir ce qu'elle n'était pas encore, à savoir une conscience individuelle ? **En d'autres termes, la conscience peut-elle être la mienne, s'il est avéré qu'elle est une faculté qui n'appartient pas aux individus, mais obéit à une logique de développement indépendante d'eux ?**

Traitement du problème

Corpus

- Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 354
- Vladimir Jankélévitch, *Le Sérieux de l'intention*
- Émile Durkheim, *De la division du travail social*
- Jean-Jacques Rousseau, « Profession de foi du vicaire savoyard », *Émile ou de l'éducation*

On envisage souvent la conscience comme une faculté que tout sujet humain posséderait du seul fait qu'il est humain. Nous avons tous le sentiment que notre conscience est à nous, faute de prendre conscience de la longue évolution qui l'a rendue possible. L'histoire de la conscience est ainsi le point

aveugle de notre croyance à son anhistoricité, parce que ce qui nous est le plus intime pâtirait d'une explication génétique propre à montrer que cette intimité n'est qu'apparente. C'est cette histoire que **Nietzsche (texte p. 58)** prétend exhumer dans le §354 du *Gai Savoir*, en s'interrogeant sur l'origine de la conscience. Loin d'être le fait d'une ingéniosité individuelle, la conscience semble s'être développée parce qu'elle présentait un avantage évolutif notable : dans un contexte écologique où la communication rapide des informations en fonction des situations présentait un avantage évolutif, les individus capables de communiquer rapidement et de traiter rapidement l'information avaient plus de chances de survie. Prendre conscience de ses pensées, sentiments et mouvements pour les communiquer à autrui est ainsi une sorte de comportement instinctif et standardisé qui a favorisé le maintien de l'espèce en même temps que des individus qui se mettaient ainsi au service de la communauté. Ce faisant, l'être humain a moulé les structures de son langage en fonction de sa pensée la plus superficielle, parce qu'elle correspond aux besoins de la communauté, et non à l'expérience vécue des individus. Ainsi, même s'il a longtemps possédé une pensée individuelle non-consciente, l'être humain n'a eu besoin de faire accéder à la conscience que ses pensées les moins personnelles, donc les plus grégaires, ce qui signifie que la conscience est d'abord et avant tout une instance sociale dont les contenus et les moyens sont fonction des cadres sociaux de l'expérience. Par conséquent aussi, la conscience est, contrairement à ce que l'on pense, ce qu'il y a de moins individuel en nous. Aussi Nietzsche est-il fondé à écrire que « la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire ». La conscience est de ce point de vue d'autant plus aliénante pour l'individu qu'elle lui donne à croire que, par son moyen, il peut se connaître lui-même, alors qu'il ne connaît de lui-même, par la conscience, que ce qui n'est précisément pas lui, mais ce que Bergson appellera de son côté le « moi superficiel », c'est-à-dire l'image du moi que notre environnement social nous fait prendre pour notre moi réel, mais qui n'est pas le « moi profond ».

Toutefois, ce diagnostic n'est pas aussi pessimiste qu'il ne le paraît. En analysant sa propre provenance, la conscience peut connaître son origine grégaire en s'historicisant : cette connaissance inédite qu'elle prend d'elle-même n'est pas au service de la collectivité, puisqu'elle révèle le « génie de l'espèce » qui nous entretient dans la croyance en notre conscience individuelle alors même que cette conscience est une émanation sociale. La connaissance à laquelle nous accédons ainsi nous permet de réfléchir aux conditions sous lesquelles notre conscience peut

faire l'objet d'une réappropriation et devenir nôtre. Même si les valeurs et les représentations que nous avons sont un héritage social, il nous appartient d'y adhérer ou non après les avoir mises au jour : cet accord pathologiquement extorqué par l'évolution de la conscience cesse d'être un consentement arraché, et la conscience, bien qu'impersonnelle quant à son origine, devient l'expression de notre personnalité quant à sa fonction. C'est ainsi que nous pouvons reprendre nos droits sur la conscience pour la détourner de sa fonction initialement grégaire et adhérer à ce que nous sommes. C'est le cas, selon **Vladimir Jankélévitch (texte p. 59)**, de la conscience morale. Dans *Le Sérieux de l'intention*, le philosophe explique que la conscience morale est tout entière à ce qu'elle fait parce qu'elle exprime l'élan de notre personnalité lorsque nous sommes pleinement engagés dans ce que nous faisons. Lorsque le cœur y est et que la conscience cesse d'être une bogue collective, elle n'est plus une conscience participée – au sens platonicien – mais une conscience participante à laquelle nous sommes les seuls à participer *xun holè tè psukhè*, « avec l'âme tout entière ». La conscience morale, par exemple sous la forme de la mauvaise conscience (remords ou regret), est ainsi ce qui unifie la subjectivité en reliant notre passé et notre présent de manière à évaluer la qualité de notre action ou de notre inaction : dans le remords et le regret, ma conscience m'appartient même si elle me signifie que ce qui ne m'appartient plus, c'est la possibilité de revenir en arrière.

Toutefois, nous ne pouvons pas maintenir une telle attention morale à la vie continuellement. L'engagement dans le sérieux de l'intention est une attitude très exigeante qui nécessite des périodes de relâchement. D'ordinaire, la conscience est un phénomène collectif, et les automatismes sociaux nous soulagent de la responsabilité d'individualiser notre conscience. Cette conscience collective n'est pas, de ce point de vue, la simple somme ou l'agrégation des consciences individuelles : c'est une conscience autonome qui obéit à ses lois propres. Ce noyau de moralité sociale rassemble les individus entre eux, même si elle le fait en soulageant les individus de leur individualité. Comme l'explique **Émile Durkheim (texte p. 60)** dans *De la division du travail social*, l'individu aime à se penser et à se vivre comme la partie d'un tout, ou de plusieurs « tous » (famille, ville, patrie), parce que notre identité et notre vie psychiques dépendent en grande partie de la prospérité d'entités qui dépassent notre individualité. La société gagne en cohésion à mesure qu'elle intègre les individus dans des ensembles collectifs qui servent ces fins propres. Ainsi, l'individu socialisé est clivé : une partie de lui-même obéit à son for intérieur, à une conscience intime et personnelle ; l'autre partie est l'intériorisation du social en lui. À condition

néanmoins qu'il sache faire le départ entre ces deux types de conscience, l'individu parvient à leur donner à chacune voix au chapitre.

Si nous disposons toujours de la capacité à nous arracher aux déterminismes sociaux et à la force de la conscience collective, n'est-ce pas parce que notre conscience individuelle domine en nous la conscience sociale ? La liberté de conscience n'existerait alors que si dans le rapport de force, la conscience individuelle est toujours maîtresse de son inféodation volontaire à la conscience sociale, et saurait s'y soustraire au besoin. C'est parce qu'il a laissé la conscience sociale étouffer sa conscience morale primitive que l'individu, ainsi que le défend **Rousseau (texte p. 61)** dans *Émile ou de l'éducation*, en est venu à se laisser dominer par l'amour-propre, qui est une passion socialisée pour soi-même, là où l'amour de soi est dicté par une conscience originelle qui nous pousse aussi à venir en aide à autrui. Cette conscience des valeurs précède la science et la civilisation : elle est donc sensible avant d'être gnoséologique. Si cette

conscience morale est en nous, il est néanmoins difficile de dire qu'elle est à nous au sens où nous en aurions la parfaite maîtrise, parce qu'elle apparaît comme une voix et un guide que nous n'avons pas élaborés seuls, mais qui sont déposés en tout homme. Mais précisément, l'idée de « s'appartenir soi-même », la volonté de maîtriser sa conscience pour la dominer en vertu d'un volontarisme rationnel sont précisément des produits de la civilisation et de l'orgueil humain, lorsque l'humanité s' imagine, en tant qu'espèce, que la conscience l'exhaupe au-delà de tous les autres animaux, et lorsque nous nous figurons, en tant qu'individus, que notre conscience est unique en son genre, meilleure que toute autre. On ne saurait donc dire que la conscience m'appartient, au sens où elle serait un bien appropriable : tout l'enjeu précisément consiste à renouer avec sa conscience de manière à cesser de l'envisager comme un avoir pour s'identifier à elle. En sorte que l'on pourrait dire que, si nous *avons* tous une conscience, nous sommes peu à *être* notre conscience en écoutant ses impératifs.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 63)

1. Problématiser les questions du chapitre

1. Quel est le propre de la conscience humaine ?

On considère d'ordinaire que la conscience est le propre de l'homme : elle lui permet d'être en pleine possession de ses représentations et de se projeter dans le monde en visant des objets selon ses intérêts et ses besoins. Il apparaît pourtant que s'il suffit d'avoir le sentiment de son existence et de son activité dans le monde pour être conscient, alors les animaux aussi accèdent à une forme de conscience au moins minimale. Il semble donc à la fois que l'intentionnalité et la conscience, qui sont d'ordinaire tenues pour le propre de l'être humain, sont aussi en un sens des capacités animales. Comment comprendre que l'être humain s'attribue l'exclusivité d'une capacité que possèdent pourtant les autres vivants ?

2. La conscience définit-elle le sujet ?

On considère d'ordinaire que le sujet est défini par la capacité à avoir conscience de soi. Il apparaît pourtant que, bien souvent, nous ne sommes pas conscients de nous-mêmes, sans pour autant cesser d'être ce que nous sommes. Il semble donc à la fois que notre identité subjective suppose la pérennité de la conscience et que nous continuons pourtant à rester nous-mêmes lorsque nous ne sommes

pas conscients, grâce à l'activité réflexive et narrative qui nous permet de nous identifier à travers le temps. Comment comprendre que nous parvenions encore à nous définir comme sujet, même lorsque la conscience nous fait défaut ?

3. La conscience humaine permet-elle au sujet de se connaître ?

On considère d'ordinaire que nous sommes les mieux placés pour nous connaître : la conscience de soi nous permet d'avoir un accès immédiat à ce que nous sommes, c'est-à-dire à nos contenus mentaux, nos sentiments et nos pensées. Pourtant, il semble que la structure de notre conscience ne soit pas notre fait, nous l'avons héritée et nous ne cherchons pas ordinairement à la connaître. Il semble donc que nous connaissions les contenus de notre conscience, mais que l'évolution de notre propre conscience, quant à sa forme, nous échappe. Comment comprendre que nous connaissions notre subjectivité quant à son contenu, alors même que sa formation semble échapper à notre maîtrise ?

4. La conscience m'appartient-elle ?

On considère d'ordinaire que la conscience est une faculté dont nous disposons comme de quelque chose qui serait à notre actif. Pourtant, il arrive que notre conscience échappe à notre maîtrise, toutes les fois où nous perdons le fil de nos pensées ou lorsque

nous nous laissons terrasser par la passion et plus généralement, dans tous les états de conscience modifiée où nous ne sommes plus maîtres de nous-mêmes. Il semble donc à la fois que nous possédions notre conscience et que nous n'en soyons pas véritablement les maîtres. Comment comprendre que la conscience nous appartienne, alors même qu'elle échappe en partie à notre pouvoir ?

2. Rédiger un paragraphe et introduire une référence

Étape 1 – Introduire la thèse générale

a) Ce que j'ai conscience d'être m'apparaît comme un ensemble de représentations et de souvenirs sans véritable fil qui les relie entre eux. Il paraît alors difficile de comprendre ce qui donne une unité à ma subjectivité, tant les contenus de ma conscience paraissent parfois sans lien les uns avec les autres.

b) Plus encore : mes propres souvenirs sur moi-même sont en concurrence avec la manière dont les autres me perçoivent, et dont leur propre appréhension de ce que je suis contribue à me définir.

Étape 2 – Introduire et commenter la référence

a) C'est ce qui conduit Paul Ricœur, dans *Temps et récit*, à soutenir que notre conscience n'est pas

suffisante pour définir ce que je suis. Mon identité, produit de ma conscience et de celle des autres, est la résultante d'un récit que je construis en tissant entre eux différents récits pour leur donner la forme d'une narration.

b) Ainsi, tout sujet semble « constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie », de sorte que « l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même ». Notre identité ne serait donc pas une image vraie de ce que nous sommes vraiment, mais une interprétation qui donne une cohésion à un ensemble de récits qui ne sont que des perspectives différentes sur moi dont il m'appartient d'effectuer la synthèse.

Étape 3 – Dégager les enjeux et la portée de la référence convoquée

a) De ce point de vue, je ne suis pas ce que j'ai conscience d'être, si j'entends par là ce que ma conscience à elle-seule me permet d'attester relativement à ce que je suis.

b) Néanmoins, je suis ce que j'ai conscience d'être en un sens particulier, si par cet « être » je comprends l'ensemble des relations – au sens descriptif et au sens narratif (ce qui est relaté) – que j'entretiens avec mon passé, *via* les témoignages et les points de vue que d'autres consciences que la mienne me transmettent.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Quelle est l'origine de nos devoirs ?
2. Le devoir n'est-il qu'une affaire de contexte ?
3. Le devoir n'est-il qu'une contrainte ?
4. Quel est le fondement du devoir ?
5. Faire son devoir, est-ce faire son bonheur ?

I Introduction (p. 64-65)

Tous autant qu'ils sont, les devoirs apparaissent comme autant de contraintes le plus souvent pénibles, que ce soit à l'échelle de la société, de la famille ou du travail personnel. Si le devoir a mauvaise presse, c'est qu'il semble contrevenir à nos aspirations individuelles et nous dicter des comportements et des choix qui s'opposent à nos intérêts et semblent, en première analyse, brimer notre liberté. Pourtant, quand on le décline au singulier, le devoir revêt la figure impérieuse et sévère d'un impératif, qui s'impose à nous comme un fardeau, mais aussi celle, plus douce, d'un engagement pris par devers soi dans son for intérieur, en vertu d'une libre décision qui nous lie à nos promesses et nous pousse à nous élever à la hauteur de nos valeurs. Tant et si bien que nous avons le sentiment que le devoir nous fait advenir à nous-mêmes en tant que personne en même temps qu'il nous conduit à donner plus de substance au monde extérieur, en accordant de la valeur à certains faits et gestes, à certains individus et même à des entités abstraites (afin de demeurer par exemple digne de son drapeau, de son rang, de son statut social). Plus encore, nous choisissons de donner le primat à certains devoirs, si bien que le sentiment du devoir implique la capacité de juger les différents devoirs pour les hiérarchiser, lorsque ces derniers paraissent en conflit.

Ce conflit des devoirs apparaît de manière patente dans la série *Breaking Bad*, où Walter White, bon père de famille et professeur de chimie consciencieux, quoique peu épanoui dans son travail, décide de changer de vie lorsqu'il apprend qu'il a un cancer en phase terminale. Résolu à pourvoir à l'avenir pécuniaire de sa famille, en particulier de son fils handicapé, il crée un laboratoire de fortune dans lequel synthétiser de la méthamphétamine, une drogue onéreuse qui va pouvoir lui rapporter des sommes considérables. Une telle entreprise suppose en revanche de contrevenir à ses devoirs sociaux et professionnels, et même de commettre des crimes, en dissimulant notamment tout de sa nouvelle vie à sa famille. Son devoir de père de famille le porte ainsi à sacrifier tous ses autres devoirs, et en un sens aussi à perdre son objectif de vie lorsqu'il en vient à prendre goût à son activité criminelle, qui finit par le transformer. Cela invite à se demander si certains devoirs priment sur certains autres au point qu'il soit légitime de les bafouer, et si véritablement le devoir peut être désintéressé lorsque nous devons, pour l'accomplir, en sacrifier d'autres. Mais surtout, il apparaît délicat d'opposer son devoir personnel au devoir collectif, dans la mesure où il semble que, pour faire *son* devoir, il faille tenir compte du caractère pluriel des devoirs et de son inscription dans des sphères collectives (famille, société, État) qui dépassent le sentiment du devoir personnel. **Comment comprendre alors que l'accomplissement du devoir passe parfois par sa transgression, si pour être moral, il est légitime de ne pas tenir compte de la moralité des mœurs, et ainsi de se défaire de la moralité ?**

Il apparaît d'abord à l'examen que le devoir trouve son origine ailleurs que dans l'individu isolé, dans la conformité aux mœurs sociales (**question 1**). Cette question invite à se demander si le devoir dépend uniquement des sociétés, des époques et des situations, auquel cas il ne saurait exister au singulier (**question 2**). Si le devoir garde encore une signification pour l'individu, il reste alors à comprendre comment ce qui semble être une contrainte extérieure peut en réalité nous rendre moralement bons, jusqu'à ce que nous épousions volontairement notre devoir (**question 3**), pour enfin déterminer si le devoir trouve son fondement dans une réflexion strictement rationnelle, ou bien s'il nécessite une assise affective (**question 4**). On pourra alors examiner si le devoir est une source de bonheur individuelle et collective, ou bien s'il est indifférent à ces considérations eudémonistes (**question 5**).

QUESTION 1 : Quelle est l'origine de nos devoirs ?

p. 66

Problématisation

Qui n'a jamais entendu la voix de la conscience ? Celle-ci semblerait presque d'origine divine, tant elle apparaît comme une instance intériorisée qui intervient pour nous exhorter ou nous dissuader de faire quelque chose. Toutefois, la morale apparaît d'abord sous la forme de la moralité, comme l'ensemble des normes dictées par les mœurs de notre culture : ses impératifs semblent collectifs avant d'être individuels, à tel point que l'on est fondé à se demander si la morale individuelle n'est pas simplement la somatisation des habitudes sociales. Il semble même que les comportements que nous appelons altruistes soient à l'œuvre chez les autres espèces animales, comme si nos devoirs avaient, avant de prendre la forme langagière du commandement, une assise biologique. **Comment comprendre dès lors que ce que nous tenons pour l'expression des valeurs intimes de notre for intérieur trouve sa source à l'extérieur de nous ?**

Traitement du problème

Corpus

- Friedrich Nietzsche, *Aurore*, § 9
- Pierre Kropotkine, *La Morale anarchiste*

Le sentiment du devoir n'a pas pu émerger en nous tout d'un coup comme Athéna sortie tout droit de la cuisse de Jupiter. Historiquement, la morale remplit un rôle social qui détermine le sentiment personnel du devoir à partir de la pression des mœurs, que nous suivons spontanément pour rester adaptés à notre environnement social et ne pas subir le préjudice du châtement infligé à celui qui ne se soumet pas à ses prescriptions. Le devoir serait donc de ce point de vue étroitement lié aux coutumes et au droit. C'est ce que soutient **Nietzsche (texte p. 66)** dans le § 9 d'*Aurore*, où il examine l'origine de la morale pour montrer qu'elle s'identifie d'abord à la moralité des mœurs. Les sociétés anciennes ne laissent aucune place à l'individualité, si l'on entend par là la capacité d'un sujet à être à l'initiative de sa vie jusqu'à entreprendre des choix qui s'écartent des chemins tout tracés par une société qui a fixé préalablement des cadres à notre conduite. Nous agissons d'abord d'après des principes reçus que nous

n'avons pas édictés, et même nous les suivons, pour la plupart d'entre eux, d'une manière qui est devenue inconsciente à force d'habitude, parce que nous devons respecter les normes avant même d'être en mesure d'en questionner le bien-fondé. De ce point de vue, l'affirmation de la liberté créatrice est immorale, parce que celui qui agit selon son bon vouloir n'agit pas selon une volonté bonne – entendons par là : dont la bonté est conforme à ce que la société tient pour tel. La société n'a pas pour vocation, à l'origine, de servir l'intérêt de ses membres : elle veut l'obéissance, et à cette fin, elle doit inscrire le sentiment du devoir dans le corps de ses membres, dût-elle le faire par des moyens violents. Voilà pourquoi le sentiment du devoir ne se forme que lorsque l'individu ne juge pas bon de faire ce qui est dans son intérêt, mais ce qui est conforme aux mœurs : le sentiment de l'honneur du héros n'a pas pour objet, à l'origine, la recherche d'une gloire personnelle, mais vise à conserver l'honneur de la cité ou de la tribu. Par suite, explique Nietzsche, les entorses faites aux mœurs ne sont pas imputées à un individu isolé, parce que la société prime sur l'individu au point de s'attribuer la paternité d'un phénomène immoral. Même si l'individu est châtié, la société le condamne en tant qu'il est une partie d'elle-même, ce qui explique que, prenant la partie pour le tout, l'on dise encore que « les mœurs se sont relâchées ». Le sentiment, pour l'individu, de faire son devoir, coïncide à l'origine avec l'accomplissement des devoirs sociaux qu'il a intériorisés à même son corps, tant la mémoire des châtements subis par ceux qui y contreviennent a fait forte impression : faisant contre mauvaise fortune bon cœur, nous nous figurons que notre devoir coïncide avec le devoir social.

C'est si vrai par ailleurs que cette identité du devoir individuel et de la moralité des mœurs trouve son fondement dans notre histoire évolutive, et n'est pas propre aux êtres humains. Nos instincts sociaux sont le fruit d'une éducation, mais leur assise est d'abord et avant tout biologique, comme en témoigne le fait que les sociétés animales n'existent comme société qu'à partir du moment où les individus s'y trouvent dans une relation d'interdépendance, jusqu'à sacrifier leur vie au service de l'organisme social. C'est en ce sens que **Pierre Kropotkine (texte p. 67)** rappelle, dans *La Morale anarchiste*, que les comportements moraux ne sont pas l'apanage de l'être humain. Même si le sentiment du devoir, sous la forme d'injonctions établies par des conventions, est propre à l'être humain, les animaux dits sociaux font montre d'une grande palette comportementale et ne sont pas, contrairement à une image

caricature du darwinisme, dans un état de guerre permanente de chacun contre chacun. Cela vaut même à l'échelle écologique, au-delà des comportements spécifiques, puisque la dynamique de l'évolution, comme le savait déjà Darwin, est systémique, ce qui implique que certaines espèces co-évoluent et développent des stratégies d'entraide qui ne sont ni morales ni immorales, mais simplement symbiotiques : aigles et loups se prêtent assistance dans la chasse, tandis que moineaux et marmottes se défendent ensemble contre les prédateurs. La « lutte pour l'existence » n'est donc qu'une image d'Épinal qui caricature le monde animal pour mieux justifier la morale sociale instituée, mais l'origine de nos devoirs se trouve dans les instincts et non dans les lois établies. Chez les animaux, il apparaît donc que la solidarité est un facteur essentiel de la survie du plus grand nombre. Néanmoins, à la différence de ce que défend Nietzsche, Kropotkine entend établir que le renforcement des liens de solidarité sociale développe chez chacun l'esprit d'initiative et n'est pas contraire à l'épanouissement de notre liberté, même si cela conduit à faire dépendre notre liberté individuelle de la conservation de la vie d'autrui. En somme, il est utile et précieux d'examiner les origines de nos devoirs, parce que dans l'étude des origines se lit le fondement du progrès moral, pour celui qui en tire les leçons : l'évolution conduit vers une existence sociale de plus en plus solidaire à mesure que l'individu se sent plus dépendant de son prochain, et cette dépendance n'est pas une aliénation mais ce à travers quoi s'accomplit sa liberté.

QUESTION 2 : Le devoir n'est-il qu'une affaire de contexte ?

p. 68

Transition et problématisation

Si notre passé évolutif a assurément marqué notre *habitus* comportemental, il est néanmoins certain que nous sommes des êtres historiques, parce que nous avons pris en main notre évolution pour lui conférer un rythme et un contenu spécifique, infléchi par le type de culture au sein duquel nous évoluons. Par conséquent, chaque société a fixé des mœurs et des coutumes qui lui sont propres, à tel point que, en apprenant la morale sociale comme si elle était le tout de la morale, comme si les devoirs qu'elle impose étaient le devoir, nous en venons à prendre le particulier pour l'universel, et sommes fondés à nous demander si la conception que nous avons du devoir n'est pas en réalité dépendante du contexte dans lequel nous pensons et agissons. **Le devoir peut-il encore avoir un sens au singulier, s'il est avéré que la forme qu'il revêt dépend des situations et de la moralité des mœurs ? Réciproquement, comment**

le devoir peut-il s'imposer comme tel, si l'on reconnaît qu'il est relatif ?

Traitement du problème

Corpus

- Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg 294
- Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2^e section

Il est courant de constater que les us et coutumes diffèrent d'une société à une autre. Que l'on s'en amuse ou que l'on s'en scandalise, notre attitude de bienveillante tolérance n'est qu'apparente, dans la mesure où l'on ne peut se soustraire à l'idée que nos coutumes sont la norme du normal, si bien que les coutumes étrangères nous paraissent toujours étranges, et par bien des côtés, anormales. L'observation patiente des lois et des croyances des autres peuples invite pourtant à douter de l'universalité de ce que nous croyons être la forme universelle du devoir, jusqu'à nous demander si finalement, derrière l'impératif du devoir, ce n'est pas un intérêt particulier, celui d'une société et d'une époque, qui se trouve dissimulé. C'est ce que suggère en un sens **Blaise Pascal (texte p. 68)** dans ses *Pensées* : si le droit institué existe, c'est précisément parce qu'il est historique et relatif, sans quoi il aurait « assujéti tous les peuples ». Or, la norme du juste et de l'injuste change avec le climat, et de manière parfaitement arbitraire, puisque ce qui paraissait conforme au devoir à un endroit cesse de le paraître quelques mètres plus loin. Nos devoirs sont donc conventionnels et par conséquent discutables, parce que « tout branle avec le temps ». Mais pourquoi obéissons-nous alors à la loi et continuons-nous à faire notre devoir, s'il est avéré que ce dernier n'est qu'une convention arbitraire ? Pascal explique que nous obéissons par habitude, cette dernière faisant oublier son origine arbitraire au point de passer pour naturelle. Voilà pourquoi l'examen des autres coutumes et le constat de leur relativité anéantissent leur autorité. Bien que contextuelle par essence, la loi impose des devoirs inconditionnels parce qu'elle dissimule son aspect positif et historique pour paraître naturelle et intemporelle.

Pour autant, il ne faut pas prendre la partie pour le tout et se rendre victime d'un *pars pro toto* analogue à celui que Pascal met en évidence, et croire que le devoir social serait le tout du devoir. De même que le devoir n'est pas la même chose que les devoirs, la morale n'est pas la moralité : il y a en eux la différence qui existe entre le principe et le fait. Ce n'est pas parce que nos devoirs effectifs sont conflictuels et relatifs que le devoir perd son sens : indépendamment de sa consistance empirique où il engage

des motifs sensibles susceptibles de différer selon les individus et les normes sociales, le devoir renvoie à un idéal d'universalité, à un principe de justice irréductible aux différences attenantes à sa mise en pratique. C'est ce que **Kant (texte p. 69)** entend établir dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, où il soutient que tout être raisonnable est capable de souscrire à des principes moraux universels si du moins il se débarrasse des intérêts sensibles qui l'empêchent de les saisir. La contextualité et la conditionnalité du devoir tiennent à la rationalité instrumentale de la normativité sociale, qui ne vise pas, on l'a vu, le bien des personnes, mais des biens socialement promus comme des biens universels, alors qu'il s'agit effectivement de biens particuliers. Les devoirs matériels prescrits par l'environnement familial, éducatif ou social sont ainsi des biens conditionnels, qui sont toujours des moyens en vue d'une autre fin, et non des fins en soi. Or, le devoir au sens strict et absolu est le devoir moral, et il renvoie à un monde de fins sans moyens, c'est-à-dire à une ontologie des personnes et non des choses : celles-là ne sauraient être utilisées comme des moyens, et il apparaît clairement à celui qui juge de leur instrumentalisation que cette dernière n'est pas moralement bonne. On ne saurait instrumentaliser une personne par devoir, c'est là une contradiction dans les termes. On peut ainsi s'accorder sur le fait que le devoir impose universellement au moins une loi : « agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » Si les devoirs, ceux imposés par la moralité des mœurs, sont affaire de contexte, ce n'est pas le cas du devoir en tant qu'il est le corrélat du respect pour la loi morale et l'autotélie axiologique de la personne morale.

QUESTION 3 : Le devoir n'est-il qu'une contrainte ? p. 70

Transition et problématisation

Il y a donc lieu de distinguer le devoir comme vêtement social interchangeable et contingent, et le devoir comme loi universelle de la raison pure pratique, nécessaire et immuable. Mais dans l'un et l'autre cas, le devoir apparaît sous la forme d'une injonction ou d'un impératif. Si je dois faire ceci ou cela, c'est que l'on m'interdit, ou que je m'interdis, explicitement ou non, de faire le contraire : l'impérativité du devoir semble contraire à ma liberté en tant que liberté de choix et d'autodétermination. Pourtant, force est de constater que nous sommes liés à nos devoirs, voire attachés à eux au point de

ne pas faillir même lorsque nous aurions tout intérêt à ne pas les accomplir. **Comment comprendre que nous consentions à nous soumettre à cela même qui semble contraindre notre liberté ?**

Traitement du problème

Corpus

- Platon, *La République*, livre II, 359b-360d
- Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*

Nous avons tous naturellement tendance à suivre nos impulsions et à chercher à maximiser nos intérêts, n'était l'éducation qui brime et discipline ces pulsions. Ainsi, le sentiment de justice, qu'il soit naturel ou institué, n'implique pas que nous respections nous-mêmes les principes de la justice. C'est ce que défend Glaucon, l'un des frères de **Platon (texte p. 70)**, dans le livre II de *La République*. Selon lui, nous répugnons naturellement à obéir à des devoirs impersonnels, mais nous y sommes forcés par la société dans laquelle nous grandissons pour nous sociabiliser et parce que nous craignons les représailles sociales exercées par la justice instituée. Voilà pourquoi nous nous conformons au devoir juridique, alors même que nous aimerions pouvoir nous y dérober, et le fait est que nous jouissons de pouvoir nous y soustraire, lorsque cela nous est possible. Cela montre bien selon Glaucon que notre obéissance au devoir est une contrainte qui bride notre liberté et à laquelle nous consentons de mauvais gré, bien loin de l'épouser d'une volonté bonne : nous avons sans cesse, quand nous obéissons, des pensées de derrière, et nourrissons le désir de la transgression. Rien n'en témoigne mieux selon Glaucon qu'une anecdote légendaire qui illustre cette anthropologie philosophique si on élève le particulier au niveau de l'universel : le bon Gygès le Lydien était un homme comme les autres. Berger au service du roi de Lydie, il obéissait aux lois et accomplissait son devoir. On pourrait même aller jusqu'à dire, pour les besoins de la démonstration, qu'il le faisait de bonne grâce, et semblait, à ses yeux et à ceux des autres, un homme juste, doux comme un agneau. Or, découvrant un anneau capable de le rendre invisible, il ne résista pas au pouvoir que celui-ci était susceptible de lui conférer : il tua le roi et séduisit la reine pour devenir à son tour roi de Lydie. La morale de l'histoire, selon Glaucon, est la suivante : l'anneau d'invisibilité révèle notre vraie nature, qui s'oublie derrière les habitudes de l'éducation morale. À l'état de nature, nous sommes tous ces êtres dotés d'un anneau qui nous pousse à chercher notre intérêt, et nous sommes indifférents à l'idée d'un devoir qui dépasserait nos intérêts, à plus forte raison s'il

leur est contraire. Ainsi, l'obéissance au devoir n'est que le produit d'une domestication qui a bridé notre liberté et étouffé notre individualité, et même celui qui défend haut et fort les principes de la justice et est loué comme un saint aspire au fond de lui-même à tout ce qui est opposé à ses propres principes. Ainsi, nous ne pouvons faire autrement qu'obéir au devoir, par impuissance, mais nous aspirons à lui désobéir.

Pourtant, notre vie sociale témoigne de l'importance considérable que nous accordons à des comportements qui suggèrent que nous ne répugnons pas à accomplir notre devoir. Au contraire, nous prenons plaisir à assister autrui et à lui témoigner de la bienveillance, ce qui suggère que nous trouvons du plaisir dans le fait d'obéir au devoir. Ce dernier n'est donc pas un impératif extérieur qui serait une simple contrainte, mais un moyen d'épanouissement personnel. En réalité, les choses sont plus complexes qu'il n'y paraît, comme le précise **Kant (texte p. 71)** dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. De fait, les comportements de bienveillance dans lesquelles le sujet pratique s'épanouit sont passibles de la même suspicion que celle qui pèse sur Gygès : dans le cadre social, nous en venons à faire contre mauvaise fortune bon cœur, et nous nous persuadons que l'obéissance au devoir nous rend bons et aimables. Cela ne prouve donc pas que nous accomplissons notre devoir par seul souci du devoir, parce que ce dernier demeure un moyen au service d'une autre fin, qui est étrangère au seul devoir. Kant considère donc qu'une action accomplie conformément au devoir n'est pas une action morale, parce que cela signifie que nous n'accomplirions pas notre devoir si ce dernier n'est qu'un moyen. Si un autre moyen nous paraissait meilleur pour atteindre la même fin, à savoir le sentiment de reconnaissance, nous lui sacrifierions le devoir. Ce n'est donc pas le devoir, mais l'apparence du devoir à laquelle nous obéissons ainsi lorsque nous obéissons au devoir en vertu d'un impératif hypothétique qui nous le prescrit comme un moyen pour accomplir une autre fin. Le véritable devoir, explique Kant, est celui qui est obéi de manière autotélique, lorsque nous obéissons au devoir par devoir, et non conformément à lui : de nombreuses actions paraissent conformes au devoir, alors même que celui qui les accomplit trouve son intérêt à les accomplir. La réalisation du devoir est alors conditionnée par la maximisation de notre intérêt. Mais si ces conditions n'étaient pas remplies, nous cesserions d'agir conformément au devoir. C'est bien qu'il n'est qu'une façade. L'âme du philanthrope ne le destine pas uniformément et constamment à la bienveillance envers autrui, et il suffit d'une saute d'humeur pour le soustraire à sa bonne disposition. Néanmoins, il est possible d'agir par devoir si nous disposons, non pas d'une bonne

inclination, trop sporadique et incertaine, mais d'une volonté bonne, qui se soumet volontairement à la loi morale parce qu'elle apparaît inconditionnellement bonne. Un individu authentiquement moral agirait alors par devoir et se soumettrait à la loi morale non parce qu'il s'y trouve contraint par une autorité extérieure, mais parce qu'il se trouve lié à elle par sa propre volonté raisonnable, de sorte que le devoir deviendrait alors une obligation : un engagement qui lie le sujet avec lui-même par l'intermédiaire du respect pour la loi morale. Cette obligation, parce qu'elle est autonome, n'est pas contrainte, s'il est vrai que toute contrainte suppose une hétéronomie : agir par devoir, c'est une manière pour le sujet de se prescrire à lui-même la loi à laquelle il obéit. Dans la mesure où cette soumission fait de lui à la fois le souverain et le sujet de sa souveraineté, elle ne porte pas préjudice à sa liberté, mais permet de l'accomplir.

QUESTION 4 : Quel est le fondement du devoir ?

p. 72

Transition et problématisation

Le problème que pose une telle distinction, c'est qu'elle rend inscrutable la qualité morale d'une action, dont nous ne savons jamais si elle est véritablement faite par devoir. Même le sujet de l'action, qui croit en son for intérieur agir par devoir, peut avoir des raisons inavouées qui la motivent, si bien que cette action est toujours suspecte d'être simplement conforme au devoir, et accomplie en vertu d'un impératif hypothétique dissimulé sous le masque de l'impératif catégorique. Kant le reconnaît lui-même : il est impossible de savoir si une seule action morale a déjà été accomplie. La difficulté tient au fait que la seule détermination de la volonté raisonnable paraît insuffisante pour mouvoir l'agent moral qui, pour agir, doit avoir un motif qui agit sur sa sensibilité. Au-delà de la question du type de flexion que le devoir fait subir à la liberté du sujet, le problème est désormais de savoir ce qui fonde cette flexion : comment fléchir la subjectivité pratique de manière à nous rendre moraux de manière efficace ? **Le devoir trouve-t-il son fondement dans la rationalité du sujet, disposé à bien agir parce qu'il est convaincu de ce qu'est le bien, ou bien a-t-il besoin de s'incarner dans la sensibilité du sujet pour se réaliser, fut-ce de manière irrationnelle ?**

Corpus

- **Platon**, *Criton*, 50e-51c
- **Ruwen Ogien**, *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine*
- **Arthur Schopenhauer**, *Le Fondement de la morale*, § 16
- **Emmanuel Kant**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1^{re} section

Contrairement à ce que Glaucon défendait, l'idée selon laquelle personne ne serait assez fort pour ne pas exploiter les pouvoirs de l'anneau d'invisibilité souffre des exceptions. Si l'anthropologie de Glaucon était juste, elle devrait être universelle : dès lors qu'un individu en aurait la possibilité, et pourrait se soustraire au devoir à son propre avantage sans en pâtir, il le ferait. Or, la vie de Socrate est précisément la réfutation de cette anthropologie. Condamné à mort par la ville d'Athènes, Socrate a la possibilité de s'échapper, lorsque ses amis lui proposent de soudoyer son geôlier. Or, il refuse de s'exiler, même s'il est dans son intérêt d'avoir la vie sauve plutôt que de périr. La prosopopée des Lois, dans le *Criton*, a pour but de nous convaincre du fait que certains individus obéissent aux lois parce qu'ils ont en eux le sentiment et la connaissance de la justice : ils ont le sentiment de la justice parce qu'ils en connaissent la raison d'être, c'est-à-dire le fondement. **Platon (texte p. 72)** défend ainsi l'idée que nous ne devons pas à nous-mêmes ce que nous sommes, et que la connaissance de notre dette est le fondement de nos devoirs envers la cité qui nous a formés. Voilà pourquoi les Lois rappellent à Socrate ce que signifierait son évasion : lui dont la vie, l'éducation et la prospérité sont redevables de leur existence, au moment de périr par elles en vertu de leur application, bafouerait non seulement les lois, mais sa propre existence, s'il décidait de ne pas leur obéir dès le moment où elles ne serviraient plus son intérêt. Il serait de ce point de vue irrationnel et contraire à la justice de s'évader de prison, ce que bien des individus feraient s'ils se trouvaient dans sa situation. Mais tout comme son service militaire a mis en péril sa vie au service de la cité, Socrate doit, au nom de l'honneur de la cité, et non du sien propre, se laisser ôter la vie si les lois en ont décidé ainsi. L'obéissance à des lois justes est ainsi le fondement du devoir, chez celui qui est assez rationnel pour reconnaître leur légitimité.

Cette inflexibilité impressionnante des grands individus dans leur résolution morale est pourtant sujette à la même objection que celle que l'on peut adresser au philanthrope : si la sensibilité morale

est fluctuante, et ne peut fonder l'exercice du devoir sur des bases solides, il apparaît que la solidité de ce fondement rationnel de l'autarcie déontologique peut être mise à mal, tant il est vrai que notre vie est régie par d'autres principes que le seul gouvernement de la raison. Le fondement rationnel du devoir n'est destiné qu'aux naturels philosophes, qui ont assez de force de volonté pour conformer leur vie à leur connaissance, mais chez le commun des mortels, un tel intellectualisme moral est intenable : les pressions des circonstances fragilisent nos résolutions et nous font commettre des actions qui ne sont pas en accord avec nos convictions morales, ce qui tend à montrer qu'il ne suffit pas de savoir ce qui est bien pour l'accomplir. C'est ce que rappelle **Ruwen Ogien (texte p. 73)** dans *L'Influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine* : la bonne odeur des croissants d'une boulangerie nous incline favorablement à la charité envers le SDF qui mendie à côté d'elle, de la même manière que la pression de l'emploi du temps pousse le bon samaritain qu'est censé être le séminariste à ne pas s'arrêter pour aider une personne en détresse sur son passage, comme en témoignent certaines expériences de psychologie sociale. Quelles que soient nos convictions morales, nous ne sommes pas toujours à leur hauteur parce que notre comportement n'est pas entièrement déterminé par des décisions rationnelles, mais surdéterminé par des facteurs contextuels tels que l'apathie des autres, qui contribue à nous déresponsabiliser, comme on le voit dans les mouvements de foule, où certaines personnes sont écrasées par d'autres et piétinées sans que quiconque ne s'en préoccupe. Comme l'écrit Ogien avec une drolatique provocation, « il suffit d'être pressé pour oublier les Évangiles », ou de ne pas l'être pour devenir un bon Samaritain : dans notre vie morale quotidienne, nos devoirs et nos manquements aux devoirs ne sont pas fondés sur notre seule raison, mais déterminés par des facteurs empiriques qui ont une incidence immédiate sur nos comportements.

Sans doute y a-t-il alors lieu de se demander s'il est bien pertinent de fonder le devoir sur la connaissance rationnelle du bien, si ce fondement rationnel est quasiment dépourvu de fondation effective dans l'activité du sujet pratique, hormis chez les philosophes, quand ce ne seraient pas les sages, qui ont déjà le savoir de ce qu'est le bien. Comme l'observe **Schopenhauer (texte p. 74)** dans *Le Fondement de la morale*, la volonté ne peut pas nous pousser à agir si elle n'est pas mue par un motif. Or, la raison ne motive pas la volonté si elle ne passe pas par la sensibilité. C'est donc un motif sensible qui doit déterminer ma volonté à faire le bien, ce qui signifie que rien n'est accompli par devoir, parce que le devoir n'est pas fondé sur la raison. Le problème, néanmoins,

que pose le philosophe allemand, consiste à savoir comment le bien d'un autre peut me pousser à agir de la même façon que j'agis d'ordinaire en ma faveur, jusqu'à agir au service de son bien à lui au détriment du mien. Cela suppose que j'identifie son bien au mien et que son bien m'apparaisse plus important que le mien propre, ce qui, dans le cas d'un calcul rationnel, ne saurait être mathématiquement possible. C'est donc que le principe de cette identification n'est pas rationnel, mais fondé dans la sensibilité morale, dont le siège est la pitié (*Mitleid*), disposition affective dans laquelle la partition entre moi et autrui se trouve abolie. Certes, une connaissance de la détresse d'autrui, à travers la représentation, est nécessaire, mais elle n'est pas le fondement, simplement le moyen, du devoir moral, parce qu'elle suscite la pitié, seule capable de nous mouvoir au service d'autrui.

QUESTION 5 : Faire son devoir, est-ce faire son bonheur ?

p. 76

Transition et problématisation

Le devoir implique donc un décentrement par lequel nous nous identifions à tout ce qui vit, et non seulement à tous les êtres rationnels. Ce décentrement, selon Schopenhauer, nous ramène à la racine commune qui rassemble tous ces êtres : l'expérience morale est une expérience métaphysique dans laquelle nous connaissons une extase qui nous ramène au principe de toute chose, le vouloir-vivre. L'individu trouve ainsi dans sa propre abolition métaphysique, dans l'expérience morale, la source de son bonheur. **Mais comment ce bonheur peut-il encore être le nôtre, si la vie morale suppose de sacrifier son propre bonheur pour faire celui d'un autre que nous ?**

Traitement du problème

Corpus

- John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*
- Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*

D'ordinaire on conçoit le bonheur comme l'épanouissement de soi dans le plaisir et les réalisations personnelles. En ce sens, le bonheur paraît compatible avec la morale si l'on considère qu'il faut faire son bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible, et même que l'on peut trouver son épanouissement personnel dans le fait de faire le bien d'autrui : il existe une gratification particulière à servir une cause plus grande que nous, parce que « notre » cause suppose que l'on se sacrifie à elle. Or, ce

sacrifice n'est pas nécessairement source de déplaisir, mais peut nous rendre heureux. Néanmoins, comme y insiste **John Stuart Mill (texte p. 76)** dans *L'Utilitarisme*, cette rencontre entre la morale et le bonheur, à la fois individuel et collectif, ne saurait se mesurer à partir d'une conception strictement hédoniste du bonheur, qui se réduirait à un calcul des plaisirs, sans quoi le bonheur du plus grand nombre serait simplement l'augmentation du plaisir strictement sensuel de la majorité. À la différence des animaux, les humains choisissent certains plaisirs en vertu de leur qualité spécifique, qui n'est pas seulement quantitative. Certains plaisirs, comme les plaisirs de la sociabilité ou du don, sont choisis préférentiellement par les individus parce qu'ils sont qualitativement plus épanouissants que des plaisirs sensuels pourtant quantitativement plus jouissifs. Les satisfactions les plus qualitatives chez l'être humain sont celles qui mobilisent ses facultés les plus élevées, et celui qui a connu les joies de la création intellectuelle ou artistique n'est sans doute plus disposé à les troquer contre la jouissance brute d'une vie animale. Or, plus l'être humain s'élève dans la qualité des plaisirs, plus il mobilise des facultés qui le moralisent et qui l'exhaussent au-delà de la considération de son simple plaisir personnel. Ainsi, le bonheur le plus intense qualitativement, quoiqu'il suppose des sacrifices et des déplaisirs, est celui corrélé au fait d'agir au service d'autrui et de la société pour se sentir à la hauteur de sa propre humanité. Accomplir son devoir ne peut ainsi que nous rendre heureux, parce que notre bonheur n'est pas un bonheur insulaire, mais un bonheur collectif et qualitativement lié aux impératifs moraux auxquels nous nous soumettons de bonne grâce.

Néanmoins, si nous agissons moralement *pour* atteindre le bonheur, nous faisons encore notre devoir de manière hypothétique et non pas catégorique : celui qui cherche d'abord le bonheur ne peut pas en même temps être un homme de devoir. Sans doute, il arrive que le devoir accompli nous rende heureux, mais ce bonheur, comme l'explique **Kant (texte p. 77)** dans la *Critique de la raison pratique*, est surrogatoire : c'est en quelque sorte la cerise sur le gâteau de la moralité, mais il ne doit pas devenir le motif de l'obéissance au devoir, sans quoi le devoir se dissout dans un eudémonisme individuel. Voilà pour quoi Kant soutient que la morale ne nous rend pas heureux, mais simplement « dignes du bonheur ». Or, la dignité est ce que nous confère l'attitude morale de l'obéissance au devoir. Ainsi, s'opposant aux doctrines eudémonistes antiques, Kant rappelle que la morale n'a aucunement vocation à nous apprendre comment devenir heureux, sans quoi elle ne serait pas inconditionnelle et impersonnelle. Si le bonheur accompagne la réalisation du devoir, c'est donc en

tant qu'il est ou bien un épiphénomène qui est la récompense incidente d'une justice immanente à l'acte bon, ou bien ce qui est autorisé comme

espérance du sujet pratique qui s'est rendu digne de lui, auquel cas on s'accorde à dire qu'il le mérite, même s'il a dû, pour accomplir son devoir, périr.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 79)

1. Formuler la thèse du texte et le problème qu'elle pose

Étape 1 – Trouver la thèse

1. « Le vice n'existe que dans le sentiment du juge ».
2. Hume s'oppose à une morale substantialiste qui défendrait l'idée qu'il existe des propriétés objectives permettant de distinguer le vice de la vertu.
3. La thèse de Hume est un nominalisme moral qui stipule que les catégories du jugement moral comme « vicieux » ou « vertueux » sont des appellations qui ne correspondent pas à un fait, une attitude ou une situation objective, mais à des ressentis subjectifs de la part des individus devant certains actes et certains comportements.

Étape 2 – Formuler un problème

4. On peut considérer que le vice a une existence réelle, ou qu'il n'a une existence que dans l'esprit de celui qui blâme.
5. Le vice semble renvoyer à des traits de caractère et à des comportements dont la qualité objectivement vicieuse semble déterminable. Pourtant, à bien y regarder, aucune propriété commune à toutes les actions appelées vicieuses ne saurait être trouvée, ce qui invite à penser que le vice n'existe pas ailleurs que dans le jugement d'un observateur.
6. Comment se fait-il que le vice, que la morale considère d'ordinaire comme une chose réelle et circonscriptible, ne soit pas en réalité un ensemble de traits objectifs, mais une estimation subjective, sujette à de multiples interprétations ?

2. Analyser des exemples

1. Selon Beauvoir, la femme dédaignée n'est pas désintéressée parce qu'elle tire de son investissement pour autrui un motif pour lui demander des comptes : elle s'estime redevable d'une forme de réciprocité pour les sacrifices qu'elle a pu faire, même si elle les a faits sans qu'on l'exige d'elle.

2. Le tyran ne profite pas volontairement de son esclave par méchanceté, mais croit lui rendre service en le laissant se mettre à son service : c'est là ce qui fait qu'il est plus naïf que méchant. Semblablement, la tyrannie peut toucher des individus ordinaires, lorsqu'ils jouissent de l'admiration d'un tiers au point de lui laisser accomplir des actes ou des tâches avilissantes que ce dernier se complaît à réaliser.

3. La mère se dévoue pour son enfant, la femme pour son mari et l'ami pour l'ami : tous ont tendance, ce faisant, à se sentir légitimes pour exiger de la gratitude, de la reconnaissance ou une compensation pour leur dévouement, et c'est ce qui dans le dévouement peut irriter, parce que le dévouement, derrière son apparence sacrificielle, se change rapidement en domination. Celui ou celle qui nous est dévoué prétend avoir au fond un droit sur nous par ce dévouement même.

4. Si la fin enveloppe les moyens grâce auxquels nous nous proposons de l'atteindre, cela signifie que nous ne pensons pas avoir touché au but si un de nos désirs se trouve satisfait sans que nous ayons eu à mettre nous-mêmes en œuvre les moyens de le satisfaire. Nous désirions obtenir nous-mêmes la satisfaction en trouvant les moyens de le réaliser, comme c'est le cas de l'enfant : il ne désire pas être sur la branche de l'arbre, il désire l'être parce que, une fois parvenu en haut, il aura réussi à triompher de l'obstacle que représentait sa hauteur. Pour se prouver qu'il était capable d'atteindre cette fin, il avait besoin de grimper par lui-même comme moyen.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. L'homme est-il naturellement sociable ?
2. Que serait un État idéal ?
3. L'individu doit-il se méfier de l'État ?
4. L'État doit-il contrôler la société et l'individu ?
5. L'État a-t-il le monopole de la justice ?

I Introduction (p. 80-81)

En s'organisant socialement, l'être humain a été conduit à déléguer le pouvoir politique à une instance séparée de la société civile, de façon à déterminer les normes de conduite, l'espace de liberté de chacun et les lois auxquels les membres d'une société doivent obéir (*pouvoir législatif*). Cela permet d'organiser les formes du gouvernement (*pouvoir exécutif*) et d'arbitrer les conflits entre les individus et les personnes morales (*pouvoir judiciaire*). L'État se présente donc comme la forme objective du pouvoir, dans la mesure où il s'émancipe en droit des intérêts subjectifs. Mais dans les faits, le gouvernement n'est pas toujours conforme à cette vocation de principe et il revêt des formes historiques qui témoignent du caractère contingent de la représentation politique. En effet, la représentation étatique ne signifie pas, même en démocratie, que l'État puisse tenir compte des intérêts de tous. Le type d'élection et de régime politique privilégie parfois des formes de pouvoir qui placent en son centre des individus sélectionnés sur certains critères d'expertise, de richesse ou de classe sociale, et même lorsque les représentants du pouvoir sont issus du peuple, ils sont sujets à faillir dans leur tâche et dans leur ambition. Parce que sa rationalité est mêlée aux passions et à un engagement étayé sur des valeurs sujettes à contestation, le pouvoir étatique fluctue historiquement, ce qui signifie qu'il ne saurait trouver une forme parfaite et définitive. Rien n'en témoigne mieux que la tendance des utopies politiques à être détournées et perversies dans leurs applications, ce qui invite à interroger leur légitimité – toute utopie pouvant paraître dystopique à ceux qui n'en partagent pas les principes. Même un État qui serait pensé sur le modèle d'une organisation parfaitement rationnelle risque de paraître déshumanisant, en ce qu'il ne tient pas compte des passions individuelles et tend à devenir liberticide.

C'est ce que montre le roman de Margaret Atwood, adapté en série : *La Servante écarlate*. À la lumière d'une conception de l'organisation politique et familiale qui se prétend chrétienne et rationaliste, le roman campe un monde totalitaire où la société est divisée en classes où chaque individu occupe une fonction à laquelle il ne saurait se soustraire. Si bien que les Servantes, qui n'ont pour fonction que d'assurer la survie de l'espèce en portant les enfants, n'ont aucune liberté individuelle. À trop réguler nos libertés individuelles, l'État est suspect de les nier jusqu'à les abolir. **Comment comprendre, dès lors, que nous nous soumettions à l'État et que nous consentions à subir un pouvoir qui dans son principe autant que dans ses conséquences limite, voire met en péril, notre liberté ?**

Pour comprendre ce paradoxe et lever la difficulté, il importe de revenir sur les fondements et les origines de l'État de façon à déterminer si les individus ont spontanément tendance à s'organiser socialement sous la forme d'un État ou bien si ce dernier est un artifice répondant à une décision rationnelle (**question 1**). C'est à partir de là que l'on peut envisager la nature, et non plus la nécessité formelle, de l'État, pour se demander quel en serait le type idéal (**question 2**). Quel qu'en soit le type, il importe alors de se demander si l'individu n'est pas fondé à surveiller les éventuelles dérives de l'État jusqu'à se questionner sur la légitimité de sa soumission à son pouvoir (**question 3**), avant d'examiner dans quelle mesure le contrôle exercé par l'État sur la société et l'individu est nécessaire et pertinent (**question 4**). Parvenus à ce stade, nous pourrions décider si la justice étatique s'identifie à la justice envisagée dans toute son extension (**question 5**).

QUESTION 1 : L'homme est-il naturellement sociable ?

p. 82

Problématisation

On se figure parfois que les êtres humains ont inventé l'État pour éviter de s'entre-déchirer. Pourtant, on constate autour de nous l'existence de nombreux animaux sociaux qui vivent en groupe sans avoir besoin d'une organisation politique. Si l'être humain est aussi un animal social, cela signifie qu'il possède des instincts sociaux de longue date, auquel cas on se demande comment l'État a pu émerger si les comportements agressifs de l'espèce humaine étaient régulés naturellement. Inversement, si l'on considère les êtres humains, hors de la société, comme des loups solitaires, on comprend mal ce qui les a conduits à s'organiser socialement, qui plus est sous la férule d'un État qui veille au respect des lois. On est donc renvoyé à une alternative contradictoire : **comment l'État a-t-il pu émerger si les individus sont naturellement sociables, auquel cas la nature pourvoirait spontanément à leur existence sociale sans qu'il soit besoin d'une politique ? Et inversement, comment les individus ont-ils pu se résoudre à l'idée de sacrifier leur liberté individuelle sur l'autel de la vie collective, s'ils ont naturellement tendance à chercher leur intérêt personnel ?**

Traitement du problème

Corpus

- Aristote, *Les Politiques*, livre I, chap. 2
- Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la politique*
- Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, proposition IV

L'être humain apparaît comme un animal social, tant il est vrai que, historiquement aussi bien que du point de vue paléoanthropologique, il a vécu en groupe. Cela ne signifie pas pour autant qu'il est immédiatement, par le fait, un animal politique, dans la mesure où il ne suffit pas de faire société pour être organisé politiquement. En effet, la politique est le fruit d'une concertation et d'une délibération rationnelle relevant d'une construction qui émerge à partir de la vie sociale, mais n'en est pas immédiatement déductible. Si l'on part du constat d'**Aristote (texte p. 82)**, dans *Les Politiques* d'après lequel l'homme n'est pas simplement un animal

grégaire, il reste donc à expliquer pourquoi il serait, à la différence des autres animaux, naturellement voué à une existence politique. C'est que la nature n'a pas doté l'homme simplement d'une sociabilité naturelle, elle lui a aussi donné le *logos*, la capacité de délibérer rationnellement au moyen du langage. C'est ce *logos* qui distingue l'existence politique de l'homme de l'existence sociale animale, parce que les animaux ne s'expriment que par la voix, *phonè*, signal de communication rivée au conjoncturel et au contextuel. Seul le langage permet de s'abstraire du présent et de former des idées générales à l'aune desquelles une planification politique est possible. Tandis que l'animal possède une idée du douloureux et de l'agréable, l'homme élabore des concepts généraux du juste et de l'injuste censés valoir en tout lieu et en tout temps. C'est parce qu'il est capable d'élaborer des valeurs que l'être humain est naturellement voué, par sa capacité à raisonner, à réfléchir à l'organisation politique optimale pour régler la vie sociale à la lumière d'une conception du droit qui le pousse à s'organiser sous la forme d'un État.

Pourtant, les choses ne sont pas si simples. L'être humain est aussi animé par des passions, et la plupart des motifs qui meuvent sa volonté et le poussent à agir ne sont pas des motifs rationnels mais des instincts agressifs ou intéressés, parce que l'individu recherche fondamentalement sa propre conservation. Pour le comprendre, **Thomas Hobbes (texte p. 82)** nous invite à réfléchir, dans *Le Citoyen*, à la situation qui serait celle de l'homme hors de la société civile, avant même son existence politique. L'état de nature renvoie à cette existence présociale où « chacun jouit d'une liberté très entière, mais qui est infructueuse, parce que, comme elle donne le privilège de faire tout ce que bon nous semble, aussi elle laisse aux autres la puissance de nous faire souffrir tout ce qu'il leur plaît ». Hors de la société en effet, l'homme n'obéit plus à aucun droit, et c'est la lutte de tous contre tous qui sévit à tel point que chacun devient une menace pour autrui. Dès lors, dans l'état de nature vaut la maxime latine qui stipule que l'homme est un loup pour l'homme : *homo homini lupus*. Cet état de guerre ne saurait subsister indéfiniment sans que certains individus particulièrement enclins à contrôler leurs passions et à donner le primat à leur raison ne finissent par imaginer une organisation artificielle qui permette de quitter cet état d'insécurité. En s'alliant les uns avec les autres, les individus rationnels parviennent à établir un pacte qui devient alors la forme embryonnaire de ce qui sera plus tard l'État, lorsque l'on imposera à ceux qui veulent entrer dans la société civile le respect des lois qu'il édicte pour tous.

L'être humain est donc tiraillé entre ses instincts et sa raison, entre ses penchants sensibles et son aspiration naturelle à réaliser ses capacités intellectuelles. Faute de pouvoir se libérer tout à fait de ses penchants naturels, qui le tirent du côté de la passion et de l'intérêt personnel, il ne peut réaliser parfaitement un État rationnel. **Kant (texte p. 83)** en vient donc à constater, dans la quatrième proposition de son *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, que l'individu est naturellement sociable en vertu de sa raison raisonnable, qui lui fait comprendre qu'il doit renoncer à certaines satisfactions personnelles s'il veut épanouir sa sociabilité ; mais il est aussi naturellement insociable à cause de sa raison raisonnante, lorsque sa raison est dépendante de ses passions et instrumentalisée à leur service, auquel cas l'individu ne vise que son intérêt personnel au détriment du collectif. Cette équivoque n'est pas tragique, dans la mesure où l'on peut nourrir l'espoir que, après l'avoir mise en lumière, on peut rationnellement engager le combat contre les mauvais penchants asociaux de l'être humain pour envisager un progrès politique qui conduirait progressivement les humains, à travers l'histoire, à se rapprocher d'un état politique parfaitement juste et raisonnable. Viendrait alors un stade où les conflits politiques seraient réglés à toutes les échelles de l'existence humaine, à tel point que l'on pourrait envisager la politique à l'échelle de la planète, ce qui serait le droit cosmopolitique. En somme, l'être humain est naturellement sociable en vertu de ses capacités rationnelles, mais insociable par sa disposition à suivre ses penchants sensibles, mais il est historiquement voué à triompher de ses passions insociables s'il éduque sa nature rationnelle.

QUESTION 2 :

Que serait un État idéal ?

p. 84

Transition et problématisation

À défaut de pouvoir réaliser pratiquement un État politiquement parfait, nous pouvons en former le modèle prospectif pour dégager un horizon qui fixerait à notre vie politique un idéal à mettre en œuvre. Le problème, c'est qu'il paraît délicat de tomber d'accord sur les propriétés de cet État idéal, dans la mesure où cela supposerait que la réflexion rationnelle sur les formes du gouvernement aboutisse à définir un idéal-type qui serait de nature à convenir à tous les individus. Or, force est de constater que les idéaux politiques sont en conflit, à tel point d'ailleurs que certains individus considèrent qu'une société sans État serait même préférable à toutes les utopies étatiques. **Faut-il renoncer à fonder la vie politique sur une imagination politique qui détermine**

certaines fins à atteindre, ou bien la contestation de l'idéal cosmopolitique formulé précédemment n'existe-t-elle que parce que les individus laissent encore la parole à leurs passions sans écouter leur raison ?

Traitement du problème

Corpus

- Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, proposition IV
- Thomas More, *L'Utopie*, livre second
- Platon, *La République*, livre V, 472c-473e
- Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chap. VII

Une difficulté de principe apparaît dès lors que nous constatons l'écart qui existe toujours entre le modèle et sa réalisation, en particulier en politique. Dans l'hypothèse même où l'on trouverait tous à s'accorder sur la nature et le fonctionnement d'un État idéal, il faut se rendre attentif au fait que, dans la réalité, ce sont des individus qui le gouverneraient et de ce fait, ils ne pourraient que pervertir tôt ou tard l'idéalité parfaite de ce qu'ils ont la charge de réaliser. Dans la sixième proposition de l'ouvrage cité précédemment, **Kant (texte p. 84)** rappelle que le gouvernement n'est pas la même chose que la forme de l'État, parce qu'il en est la matière conjoncturelle et provisoire. On ne peut pas supposer que le gouvernement d'un État raisonnable serait lui-même parfaitement raisonnable, parce que notre nature est faillible, du fait que nous possédons un corps voué à l'histoire. Seul ce qui n'a pas d'histoire peut connaître la perfection, car le monde historique est sujet à un devenir qui tient compte des transformations sociales. Quels que soient les principes de justice que se donne la raison, notre penchant animal ne saurait être muselé de façon définitive. Or, il nous pousse à chercher tant qu'il se peut faire « un régime d'exception » pour nous-mêmes. La possibilité de la corruption, du clientélisme et du népotisme affleure dans toute forme d'exercice du pouvoir, parce que ce pouvoir est déjà en lui-même un privilège qui flatte notre ego en tant que privilège. Le problème est donc que le maître, s'il veut être résolu dans l'application de sa volonté bonne à l'exercice du pouvoir, doit toujours avoir un maître qui veille à ce qu'il n'écoute que sa raison. Ainsi, quelles que soient les formes de rétrocontrôle exercées par le dirigé sur le dirigeant, il reste que c'est ce dernier qui a le plus de pouvoir et qui en fin de compte n'a aucun maître au-dessus de lui : le maître ne peut être trouvé que dans l'espèce humaine, et il est sujet à faillir quels que soient sa rigueur et son engagement de principe.

Il ne saurait en être autrement : tôt ou tard, chaque personne « abusera toujours de la liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle pour imposer vis-à-vis d'elle-même l'autorité des lois ». Parce qu'il est un être sensible, le gouvernant ne peut pas être parfaitement rationnel dans la formulation des lois et parfaitement raisonnable dans leur application, parce qu'il ne saurait être partout à la fois et doit faire des choix parfois iniques : entre deux sociétés de bâtiment candidates à la construction d'un parc HLM et de qualité identique, le maire d'une ville peut être conduit à privilégier arbitrairement l'une ou l'autre, ou à choisir celle qui lui a fait miroiter des avantages personnels. Un État idéal est donc pensable en tant qu'État rationnel, mais il ne saurait exister, parce qu'il faut tenir compte de la part sensible de l'être humain : l'État réel ne pourra jamais être conforme à l'État idéal, même s'il est possible d'évaluer plusieurs États en fonction de leur degré d'éloignement à l'égard de cet idéal. Encore faut-il s'entendre sur la manière de concevoir cet État idéal. Non seulement l'être humain n'est pas assez rationnel pour le réaliser, mais on est fondé à se demander s'il l'est également pour en concevoir la norme universelle.

Concernant d'abord son organisation économique, le modèle en a été donné par **Thomas More (texte p. 85)** dans son *Utopie*, et il n'a pas rallié à lui tous les suffrages, quelle que soit sa rationalité. Ce modèle, égalitariste et communiste, stipule notamment que, dans un État idéal, les fonctions productives font l'objet d'un roulement, de même que la résidence à la campagne et à la ville, de manière à assurer un maximum de circulation et d'égalité entre les citoyens. Il n'est pas possible de s'approprier certains objets, ce qui implique aussi les espaces de vie, qui doivent être le plus semblables possibles, à tel point que, pour éviter d'instituer un rapport de possession avec son habitation, chaque citoyen doit la quitter au bout d'un certain temps pour aller occuper un autre logement, car la propriété est la source principale des inégalités. Ce modèle semble rationnel, mais il revêt pourtant des aspects inhumains, en confondant notamment la propriété économique et l'appropriation symbolique : le nivellement des formes de vie se fait en Utopie au détriment de la liberté d'appropriation qui permet de sentir une relation affective particulière dans un espace ou sur un territoire donné, et la commutativité généralisée des fonctions et des individus donne à penser qu'ils n'existent plus comme individus, mais comme autant d'échantillons de forces productives étatisées.

Inversement, si l'on regarde désormais la théorie du gouvernement, on constate que des utopies égalitaristes le disputent à des formes résolument inégalitaires, car aristocratiques, de la distribution du pouvoir. C'est ainsi que **Platon (texte p. 86)**, dans *La République*, s'oppose au principe de l'élection

démocratique qui autorise en principe n'importe quel citoyen à exercer le pouvoir. D'après Platon, le pouvoir n'est pas une prérogative qui peut revenir à tous, parce qu'il repose sur un savoir qui nécessite une expertise, mais surtout un caractère spécifique qu'il appelle le naturel philosophe. Répondant par anticipation à l'objection de Kant formulée plus haut, d'après laquelle l'exercice du pouvoir suscite une corruption tendancielle du gouvernant qui y trouve son intérêt et cherche à le défendre, Platon soutient que dans une société parfaite, c'est le philosophe qui doit gouverner. La raison en est à chercher dans le fait que, parce qu'il est d'abord versé dans l'étude de ce qui est théorique et ne concerne que la seule raison contemplative, le philosophe ne trouve pas d'intérêt personnel à exercer sa raison au service de la pratique politique. À l'inverse donc du gouvernant formé à la politique, qui souhaite renouveler son mandat et fait des choix politiques au service de sa propre carrière, le philosophe aspire à ne pas voir son mandat renouvelé, parce qu'il désire revenir à l'étude des choses théoriques après avoir exercé sa raison au service de la vie politique.

La même objection que celle élevée contre l'utopie de More vaudrait ici : malgré la rationalité de l'argumentation platonicienne, sa conception de la politique est discutable sur le plan axiologique, parce qu'elle implique une hiérarchie de fait entre les castes politiques en privant le peuple de l'exercice du pouvoir. Or, comme le rappelle **Rousseau (texte p. 87)**, dans *Du contrat social*, le principe même de l'existence de l'État est sa représentativité : la légitimité du contrat social consiste pour l'État à représenter le peuple, raison pour laquelle, selon lui, la démocratie est la forme la plus légitime du pouvoir puisqu'elle est l'exercice du pouvoir par le peuple et pour le peuple. Pourtant, le pouvoir est exercé par un souverain qui est constitué de certains membres du peuple, et l'on sait que ces derniers, appartenant à l'espèce humaine, sont susceptibles de rompre le contrat. Il faut donc, selon Rousseau, que le peuple dispose des moyens de veiller à ce que le contrat social soit respecté par ceux-là mêmes qui le font respecter, au cas où ils se permettent pour leur propre compte d'y déroger. C'est le corps politique qui veille à ce que son propre chef ne se désolidarise pas de lui, de façon à ce que « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ». Il y a donc bien une contrainte forte dans la vie au sein d'un État, du côté des citoyens comme des gouvernants, mais cette contrainte est la condition de l'exercice de la liberté authentique lorsque chacun, se donnant à tous, ne se donne ainsi à personne en particulier, et peut jouir des garanties sociales et juridiques dont il est privé dans l'état de nature.

Transition et problématisation

L'État n'est donc ni bon ni mauvais en soi : la détermination de sa valeur dépend de ce que l'on attend de lui et de la conformité entre ses prétentions affichées et ce qu'il réalise. Pour autant, on est fondé à se demander si l'État possède une valeur intrinsèque, relativement à la vie des individus qu'il subsume. **L'individu se soumet-il à l'État parce qu'il se réalise en lui, ou bien se laisse-t-il séduire par l'État en méconnaissance de cause ?**

Traitement du sujet

Corpus

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*
- Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, partie IV, chap. VI

On considère souvent que la liberté individuelle précède l'existence politique, comme si l'individu était d'abord libre avant de se trouver sous la tutelle d'un État. C'est un tel présupposé qui se trouvait effectif dans la question que nous posions en introduction, en nous étonnant de ce que l'individu accepte de se soumettre à une instance qui nie sa liberté. Mais n'est-on pas appelé à s'interroger sur la pertinence d'une telle opposition entre l'individu et l'État ? L'individu qui conteste l'État et y dénonce un facteur d'aliénation est aussi celui qui a été éduqué par l'État et a trouvé parfois grâce à lui les armes critiques de son émancipation, ce qui invite d'emblée à considérer les choses de manière plus nuancée. Comme le soutient **Hegel (texte p. 88)**, dans les *Principes de la philosophie du droit*, l'individu avant l'État est une pure fiction théorique, parce que nous ne saurions exister individuellement si nous n'avions pas été formés au sein d'une entité collective qui nous confère une identité plurielle et objective. Ce que soutient Hegel, c'est que le degré d'individualité d'un individu est en raison du nombre de marqueurs d'identification segmentaire qu'il a intégrés, si l'on entend par là les différentes strates d'individuation qui le relie à une famille, à un environnement proximal et éducatif, à une ville, au droit civil et enfin à son identité disons nationale. Nous n'étions rien avant d'entrer dans l'État, et notre individualité était pauvre faute d'être relationnelle : c'était une individualité subjective et indéterminée. L'individu n'advient effectivement comme tel qu'en se déterminant comme individu par association avec d'autres individus et

d'autres entités qui le font advenir à lui-même, de telle sorte qu'il se pose comme individu en s'identifiant d'abord, puis en se dissociant par singularisation du tout auquel il s'était d'abord identifié. L'individuation nécessitant ainsi ce processus d'identification-différenciation, il en résulte que l'individu se réalise pleinement lui-même au sein d'un État, du moment bien sûr que ce dernier se porte garant de cette individuation.

En effet, il faut distinguer de nouveau ici la forme principielle de l'État et la spécificité des formes gouvernementales qui lui confèrent sa réalité. Même les gouvernements en apparence les plus bienveillants et les plus soucieux de justice, y compris lorsque celle-ci est également reconnue à l'État par ses propres citoyens, doivent faire l'objet d'un examen circonspect. C'est le cas notamment du régime que de nombreuses sociétés considèrent comme le meilleur ou le moins imparfait, la démocratie. Comme le montre **Alexis de Tocqueville (texte p. 89)**, dans la dernière partie de son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, une oppression d'un genre nouveau apparaît dans les sociétés démocratiques où règne l'État-Providence : un paternalisme d'État d'un nouveau genre assujettit les individus de manière d'autant plus insidieuse qu'il leur garantit un confort de vie et une assistance de tous les instants. Cela tient au fait que, dans un tel État, la faculté critique des individus s'endort, ce qui les éloigne de l'engagement politique en même temps que cela leur fait perdre le sens du collectif, dès lors que l'État garantit aux individus un confort personnel et règle tous leurs problèmes à leur place. Un tel État tutélaire revêt pourtant une fonction providentielle quasi divine dont il faut mesurer les conséquences liberticides, puisqu'il irait presque jusqu'à nous « ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ». Cet État en apparence quasi-parfait, en gelant la capacité de contester ses directives, est dangereux aussi en ce sens qu'il ralentit le mouvement de l'histoire et fige la vie politique jusqu'à la dévitaliser, parce que son pouvoir, au lieu de s'exercer de manière verticale et visible par le bras armé de la loi, s'exerce de manière horizontale et invisible sous une forme normative qui standardise nos formes de vie et nos croyances. L'individu ne doit pas oublier, d'après Tocqueville, que l'État n'a pas vocation à nous dicter des formes de vie toutes faites, si plaisantes soient-elles en apparence.

Transition et problématisation

Il semble donc légitime de limiter la sphère d'intervention de l'État pour rappeler que son pouvoir ne doit s'exercer que dans la sphère publique et non dans notre vie personnelle, sans quoi le pouvoir de l'État fait ingérence dans nos vies au point de devenir potentiellement totalitaire. **Comment comprendre que nous soyons parfois appelés à contester à l'État un pouvoir que nous lui avons pourtant délégué ?**

Traitement du problème

Corpus

- John Stuart Mill, *De la liberté*
- Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, I, La Volonté de savoir*

Le pouvoir de l'État ne doit pas être illimité. Nous consentons à son autorité à condition qu'elle n'empiète pas sur nos libertés individuelles lorsque le pouvoir de l'État déborde ses prérogatives. C'est en ce sens que **John Stuart Mill (texte p. 90)**, dans *De la liberté*, distingue la sphère publique de la sphère privée pour limiter l'intervention de l'État à la première de ces deux sphères. D'après lui, l'intervention du public dans la sphère privée est hors de propos et injuste, parce qu'elle contrevient à la liberté individuelle. En effet, l'opinion de la majorité ne saurait être juste dans les questions de conduite privée, parce que l'opinion publique n'est jamais que « l'opinion de certaines personnes sur ce qui est bon ou mauvais ». Du moment que les préférences et opinions des individus n'entrent pas directement en conflit avec le droit public, rien ne légitime d'intervenir pour les contrôler, parce que ce qui est tenu pour offensant est trop subjectif et dépend de convictions qui dépassent le cadre politique, comme c'est le cas des opinions religieuses ou esthétiques, qui n'engagent que des individus singuliers. Il faut ainsi se méfier de notre propre tendance à mépriser le fait d'agir ou de sentir différemment de nous, parce que cette tendance nous conduit à nier l'existence d'autres manières de vivre au point de chercher à les abolir. Le pluralisme des opinions et des manières de sentir est essentiel au maintien de la liberté d'opinion, qui se trouve en péril dès lors que l'État légifère à son sujet pour interdire certaines croyances et certaines opinions.

Il paraît pourtant délicat de s'affranchir de cette tutelle étatique, parce que le pouvoir public ne fait

pas irruption dans la sphère privée d'une manière toujours manifeste. Dans les sociétés modernes, un pouvoir plus souterrain et discret, que **Michel Foucault (texte p. 91)** appelle le biopouvoir, s'est développé. Dans *La Volonté de savoir*, il caractérise ce biopouvoir comme un pouvoir qui s'exerce à même le corps de ses sujets autrement que par le système juridique de la loi, mais « par le jeu de la norme ». Tandis que l'exercice vertical d'un pouvoir transcendant est visible et potentiellement violent, puisqu'il exerce son pouvoir au nom du glaive, le pouvoir qui a la vie des individus pour objet est plus diffus, et s'exerce à travers des appareils institutionnels apparemment indépendants de l'exercice central du pouvoir légal (par les hôpitaux, les écoles et l'administration, par exemple), mais aussi à travers les enjeux attenants à l'urbanisme, par lesquels le déplacement et le comportement des corps sont régulés sans être nécessairement réglementés. Le pouvoir normalise le comportement des individus sans avoir besoin de passer toujours par l'explicitation d'une règle. Un tel pouvoir est disciplinaire, et son autorité est d'autant plus sujette à caution qu'elle n'est pas fondée sur un texte qui la légitime et donne la possibilité de la contester : la discipline se passe de justification. Dans les systèmes de surveillance panoptique des prisons mais aussi des écoles, dans le pouvoir charismatique et symbolique qui règne dans les institutions juridiques et culturelles des palais de justice, des écoles et des musées, les individus se trouvent livrés à tout un système de normes qui induisent des comportements scrupuleux : marcher à pas feutrés, respecter l'aura des robes et des œuvres – autant de comportements disciplinés par des normes attenantes à l'organisation de l'espace et au système des représentations qui gouvernent nos attitudes en son sein. La question n'est sans doute pas de s'affranchir de ce pouvoir normatif, constitutif de toute espace social, mais de ménager un rapport à la norme qui soit le moins attentatoire possible à la liberté individuelle, et le moins inique relativement aux rapports de domination qu'il peut induire en exerçant une forme d'oppression particulière sur certaines catégories d'individus.

Transition et problématisation

L'État n'exerce donc pas seulement un pouvoir légal ; les institutions qui en dépendent relaient son pouvoir sous une forme normative qui n'est pas toujours repérable par les individus. Cela ne signifie pas que l'État soit intrinsèquement manipulateur, mais que les effets de son pouvoir dépassent le cadre

législatif, exécutif et judiciaire qu'il met en place. En principe, l'État a le monopole de la justice, afin que les citoyens ne règlent pas eux-mêmes leurs conflits à l'aune d'une norme de justice qui risque de paraître subjective ou arbitraire. **Comment comprendre que l'on puisse alors contester la justice étatique, si cette dernière est censée être plus objective que la conception individuelle du juste et de l'injuste ?**

Traitement du problème

Corpus

- Max Weber, *Le Savant et le Politique*
- Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*
- Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre I, « De la nouvelle idole »

L'existence de l'État témoigne en un sens du fait que la justice demeure inaccomplie dans la société civile. En effet, si nous étions spontanément justes les uns envers les autres, l'État n'existerait pas. C'est donc à lui qu'il appartient de décider de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas en exerçant le rôle de tierce personne arbitrant les conflits entre citoyens. C'est ce qu'explique **Max Weber (texte p. 92)**, dans *Le Savant et le Politique* : sans État, ne subsisterait que l'anarchie, c'est-à-dire l'absence d'ordre et de régulation des relations interindividuelles, parce que son existence sert de barrage à la violence et à l'injustice. Lorsque les individus cherchent à régler eux-mêmes leurs conflits, leur but n'est pas d'équilibrer les rapports de puissance de manière juste. Au contraire, ils ont tendance à se venger en fonction d'une logique d'escalade, la *vendetta*, qui ne peut pas trouver de solution pacifique. La violence, au sein de la société civile, est donc illégitime, parce que celui qui l'exerce est à la fois juge et partie. L'État doit donc être le seul à pouvoir exercer cette violence sous la forme du châtement, parce qu'il est extérieur aux conflits qu'il arbitre. C'est donc à lui qu'appartient « *le monopole de la violence physique légitime* », si bien qu'il demeure le principe de la justice dans l'exercice de cette violence. Il peut paraître étonnant de tenir la justice pour quelque chose de compatible avec la violence physique, mais en tant que justice réparatrice ou dissuasive, elle exerce un rôle de résolution des conflits qui sans l'État seraient voués à perdurer. La violence d'État est de ce point de vue la moins injuste qui soit, du moment qu'elle respecte le droit et que les citoyens consentent, dès lors qu'ils se placent sous la tutelle de l'État, à respecter ce droit.

Toutefois, une telle monopolisation étatique de la justice pose problème, parce qu'elle empêche de juger de la justice d'État à l'aune d'une conception de

la justice qui permettrait de distinguer la légalité de la légitimité. Or, il peut exister des lois ou des usages de la force que l'on qualifie d'injuste. On pourrait soutenir en première analyse que la loi paraît très souvent injuste à celui qui la subit, si bien que c'est souvent du point de vue subjectif que l'État paraît injuste. Mais il est certain que l'idée du juste et de l'injuste n'est pas strictement politique ; elle correspond à une conception morale qui dépasse la particularité des États. Quoi qu'il en soit, une conception de la justice peut aussi être singulière et, du moment qu'elle ne porte pas atteinte à un tiers dans l'espace politique, elle a sa légitimité, remarque Max Stirner. Cela invite à interroger les prétentions de la justice d'État à devenir la norme de toute justice, à prendre sa conception générale de la justice comme norme universelle. Or, c'est tendanciellement ce que fait tout État, ainsi que le soutient **Stirner (texte p. 92)**, dans *L'Unique et sa propriété*, dès lors qu'il considère ses ordonnances comme sacrées et incontestables. Même sous sa forme laïque ou séculière, l'État se donne encore à lui-même des attributs divins. Stirner s'appuie sur l'exemple de la loi qui criminalise le duel. Si deux individus se mettent d'accord pour mettre leur vie en jeu au nom de l'honneur, cette décision leur appartient en propre et c'est à l'aune d'une conception de la justice singulière qu'ils combattent, sans porter atteinte pour autant à la justice d'État. Il n'y a donc aucune raison que l'État tienne pour un crime ce qui est le fruit d'une confrontation consentie par les individus, même si ceux-ci doivent ensuite se confronter à l'éventuel discrédit social si la société civile tient le duel pour une chose digne de réprobation. La justice individuelle, la justice sociale et la justice étatique peuvent donc coexister, et il est dangereux que l'État s'arroge le monopole de la justice au point d'imposer sa conception du juste et de l'injuste à la société et à l'individu.

Si c'est là une tendance immanente à l'existence de tout État, on est fondé à interroger la légitimité de l'État en tant que telle jusqu'à se demander si l'État n'est pas par essence injuste, précisément dans sa prétention à être la norme de toute justice. En effet, comme le défend **Nietzsche (texte p. 93)**, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'existence de l'État repose sur un mensonge qui consiste à faire croire que le droit s'identifie à la justice dans son ensemble, et que l'État est la bouche du peuple. Or, d'après Nietzsche, un peuple est défini par une unité de style qui lui vient de sa culture et de son histoire, et non pas de son organisation politique, qui muselle la créativité des grands génies issus du peuple. Un peuple doté d'une solide unité culturelle méprise l'État et n'en a pas besoin. Mais pourquoi dès lors l'État est-il apparu ? C'est dans les territoires trop vastes ou bien dans ceux où les individus sont trop nombreux pour s'autoréguler et s'unifier que l'État est apparu, ce

qui indique d'après Nietzsche que l'État exerce une fonction essentielle négative, une fonction de régulation : il se pose en s'opposant, mais ne contribue pas à l'activité de la vie du peuple. Voilà pourquoi, d'après lui, l'État est « le plus froid des monstres froids », parce qu'il se fait passer pour ce qu'il n'est pas : une finalité, alors qu'il n'est qu'une fonction négative. C'est le cas lorsqu'il instrumentalise les

héros et les grands hommes à son service pour donner à croire que c'est grâce à lui qu'ils ont existé, alors que les grands hommes existent toujours *en dépit* de l'existence de l'État, parce qu'ils ont innové et ont créé en se libérant de son emprise. En ce sens, si l'humanité commence là où l'individu exprime sa créativité, alors notre humanité ne trouve à s'exprimer que « là où cesse l'État ».

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 95)

1. Introduire et commenter une citation

Une répartition possible :

1. L'État fait-il notre bonheur ?

→ Citation de Rousseau

Il n'appartient pas à l'État de faire notre bonheur, même s'il peut en garantir les conditions de possibilité. Pour que le bonheur soit le *nôtre*, il faut que nous réalisions notre liberté. Or, nous ne sommes pas libres hors de l'État, parce que notre individualité ne s'exprimerait pas pleinement hors de lui. Paradoxalement, l'obéissance à l'État est nécessaire pour devenir libre. C'est ce qu'explique Rousseau dans *Du contrat social* lorsqu'il écrit que : « *quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre* ». En effet, la plupart des individus, en démocratie, préfère l'aliénation à la liberté, même si parfois l'aliénation apparaît comme une source de liberté. Lorsque nous désobéissons à la volonté générale par exemple, nous nous croyons libres alors que nous nous aliénons à un idéal de liberté trompeur. En effet, la transgression n'est pas la liberté, parce que nous la désirons pour le sentiment de puissance qu'elle procure. Il importe donc de forcer les individus à être libres en faisant respecter le droit, et c'est à cette seule condition qu'ils deviendront libres.

2. La liberté n'existe-t-elle qu'hors de l'État ?

→ Citation de Hegel

On considère souvent que l'État exerce sur nous une contrainte qui nous empêche d'être libres, comme si la liberté véritable n'existait qu'à l'extérieur de l'État. Mais cette conception de la liberté à la Robinson Crusoe ne résiste pas à l'examen. Comme l'explique en effet Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* : « *L'État est la réalité effective de la liberté concrète* ». Cela signifie que notre liberté est formée par l'État, et que, hors de lui, elle ne correspond

qu'à une conception abstraite et absurde, car purement indéterminée, de la liberté envisagée comme pure absence d'empêchement et d'obstacle. Mais la liberté se construit dans et par un État qui lui donne son assise et permet à l'individu de s'identifier à des entités collectives au sein desquelles il prend place et à partir desquelles son existence prend un sens effectif. La liberté, pour exister concrètement, doit donc être déterminée en fonction de certaines appartenances.

3. Un État est-il injuste dès lors qu'il recourt à la violence ?

→ Citation de Weber

L'État existe comme remède à la violence physique qu'exercent les individus les uns sur les autres, de façon à la faire disparaître ou à en tempérer les modalités de manifestation, par la menace du châtime. Ce châtime peut pourtant être également une violence physique exercée sur celui qui a commis un crime, ce qui pourrait paraître injuste. Mais Max Weber explique, dans *Le Savant et le Politique*, que « *l'État contemporain [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime* ». En effet, la justice d'État ne se trouve pas sur le même plan que la justice exercée dans la sphère publique par les individus eux-mêmes, parce que l'État se voit conférer par ses membres la légitimité d'intervenir au sein des conflits pour les arbitrer. Sa violence n'est donc pas injuste, parce qu'elle est justifiée par le droit auquel se plient ceux qui consentent à vivre au sein de l'État.

4. L'homme doit-il être gouverné ?

→ Citation de Nietzsche

Si l'homme doit être gouverné, c'est par lui-même et certainement pas par un État. Pour être authentiquement humain, il faut que notre individualité s'exprime et que l'État ne nous contraigne pas à obéir à des lois qui standardisent les formes de vie, restreignant ainsi la créativité de chacun, et

empêchant l'unification culturelle d'un peuple. Loin donc d'être l'expression de la vitalité du peuple qu'il gouverne, l'État est, d'après Nietzsche, « *le plus froid des monstres froids et il ment froidement, et le mensonge que voici sort de sa bouche : "moi, l'État, je suis le peuple"* ». » Vivant d'une vie autonome qui régle-mente et gouverne le peuple, l'État ment en voulant s'identifier au peuple alors qu'il n'en est que l'organe gouvernemental. L'État est ainsi une fonction du peuple qui s'oppose à la vie du peuple. Ce dernier ne doit donc être gouverné que lorsque la vie du peuple se délite, si le peuple occupe un territoire trop vaste ou si le peuple n'est plus capable de se gouverner lui-même.

5. Qui peut gouverner ?

→ Citation de Platon

Gouverner ne revient pas simplement à exercer un pouvoir politique, parce que cela exige des compétences particulières et une expertise. Voilà pourquoi Platon écrit dans la *République* que « *à moins que [...] les philosophes n'arrivent à régner dans les cités [...] il n'y aura pas [...] de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain* ». En effet, seuls les philosophes sont aptes à gouverner selon lui, parce que la compétence la plus essentielle pour bien gouverner, c'est de posséder une force d'âme et une maîtrise de soi qui nous rendent imperméables à la corruption. Or, les philosophes sont des individus dont on sait qu'ils ne jouissent pas du pouvoir, parce qu'ils préfèrent la recherche de la vérité et vivent dans la tempérance et la justice.

2. Problématiser les questions du chapitre

1. L'homme est-il naturellement sociable ?

On considère d'ordinaire que l'État exerce sur l'être humain une contrainte telle que l'individu aspirerait spontanément à se soustraire à sa tutelle. Il apparaît pourtant que l'État n'est pas uniquement un ennemi pour l'individu, mais un moyen pour qu'il s'épanouisse socialement, voire dans son humanité même. Il semble donc que l'État puisse à la fois être une source d'aliénation et un auxiliaire nécessaire pour que l'être humain se réalise. Comment comprendre que l'être humain cherche à se soustraire à la tutelle de l'État, s'il est avéré que son salut dépend de lui ?

2. Que serait un État idéal ?

On considère d'ordinaire qu'un État idéal devrait assurer le bonheur de tous les citoyens et serait un état de paix perpétuelle. Il apparaît pourtant que

l'État n'est qu'un moyen pour vivre de manière pacifique, mais il ne saurait apporter par lui-même le bonheur sans menacer notre liberté. Il doit donc garantir la liberté de chacun et être représentatif du peuple. Néanmoins, le pouvoir ne saurait être exercé par n'importe quel individu du peuple, mais seulement par les individus les moins corruptibles. Il semble donc que l'État idéal doive être au service du peuple, sans pour autant être nécessairement démocratique. Comment comprendre qu'un État, pour être idéal, doive servir le peuple sans faire nécessairement appel à lui ?

3. L'individu doit-il se méfier de l'État ?

On considère souvent l'État avec circonspection, parce que ses intérêts, ce qu'on appelle la « raison d'État », s'opposeraient à ceux de ses membres. Il apparaît pourtant que c'est au sein d'un État que l'individu est appelé à se réaliser comme tel, même si une confiance trop résolue en l'État risque de nous conduire à lui accorder un pouvoir trop étendu, à lui déléguer toutes les décisions comme à une figure paternelle. Il semble donc à la fois que l'individu se réalise au sein de l'État tout en étant infantilisé par lui. Comment comprendre qu'il faille s'en remettre à une instance extérieure pour se réaliser soi-même ?

4. L'État doit-il contrôler la société et l'individu ?

On considère d'ordinaire que l'individu, pour se réaliser, doit se soustraire à la puissance de l'État en se repliant sur sa sphère privée. Il apparaît pourtant que, même dans notre sphère privée, les normes sociales continuent à peser sur nous. Il semble donc insuffisant de se replier sur soi-même pour échapper au pouvoir étatique. Comment comprendre qu'on puisse s'émanciper du contrôle de l'État, si même nos échappatoires sont encore normées par lui ?

5. L'État a-t-il le monopole de la justice ?

On considère d'ordinaire qu'il appartient à l'État de dicter le juste et l'injuste, puisque le pouvoir judiciaire lui appartient, ce que l'on appelle le droit. Il apparaît pourtant qu'il arrive que l'État fasse illégalement violence à l'individu, jusqu'à criminaliser des actions ou des opinions qui semblent échapper à ses prérogatives. Il semble donc à la fois que l'État possède l'apanage de la justice, alors même qu'il prend parfois des décisions injustes. Comment comprendre que l'État, dont dépend toute justice politique, puisse se révéler injuste ?

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. L'inconscient, est-ce ce qui échappe à notre conscience ?
2. Y a-t-il des représentations inconscientes ?
3. L'inconscient existe-t-il vraiment ?
4. L'inconscient est-il lié à notre histoire personnelle ?
5. Faut-il se débarrasser de l'inconscient ?

I Introduction (p. 96-97)

On entend souvent dire que la conscience serait le propre de l'homme. En se découvrant conscient, l'individu accède à la pensée et se définit à travers son histoire en fonction des différents épisodes vécus qui, liés ensemble par la conscience de soi, donnent à chaque vie son caractère personnel. Néanmoins, l'étoffe de la conscience est pour ainsi dire trouée : le sommeil, la rêverie, les états passionnels et l'ensemble des états de conscience modifiés de manière artificielle témoignent du fait que l'empire de la conscience connaît des limites. Mais plus encore, notre vie consciente elle-même est interrompue ou troublée par des moments d'absence, comme lorsque nous commettons des lapsus, des actes manqués ou que nous ne parvenons pas à retrouver des mots ou des noms propres que nous connaissons pourtant fort bien. Enfin, la conscience n'est jamais totale, mais partielle, et lorsqu'elle projette son attention sur quelque chose, elle laisse dans l'ombre tout le reste. Toute conscience n'est donc conscience de quelque chose que dans la mesure où elle se rend de ce fait inconsciente de tout le reste.

Il y a donc différentes modalités d'existence de l'inconscient, qu'il faut distinguer : ce qui n'est pas conscient parce que ce n'est pas actuellement présent à la conscience, mais pourrait le devenir (préconscient), ce qui n'est pas conscient parce que trop subtil pour faire l'objet d'une aperception (inconscience) et ce qui résiste à la prise de conscience et n'intervient dans notre vie que de manière sporadique et imprévisible (inconscient à proprement parler). Que ce qui est inconscient existe dans les périodes de latence de la conscience est bien compréhensible, mais il paraît plus étonnant que certaines dimensions de notre propre subjectivité échappent à notre maîtrise au point d'exercer une force qui résiste à l'appropriation et à la connaissance. La psychanalyse, dans sa prétention à constituer une science de la conscience, connaît elle-même des obstacles à la constitution de son savoir comme savoir scientifique, dans la mesure où la science de l'inconscient est élaborée par un thérapeute qui est lui-même déterminé en partie par les pulsions inconscientes qu'il cherche à mettre en évidence chez le patient et dans la relation thérapeutique elle-même.

Cela apparaît clairement dans le film *A Dangerous Method*, qui met en scène les relations de transfert et de contre-transfert qui ont lieu entre le patient et le psychanalyste, lorsque l'investissement pulsionnel et érotique biaise la relation thérapeutique au point de constituer un biais d'interprétation qui fait barrage à la production d'une connaissance objective. Dès lors, l'alternative suivante apparaît : ou bien l'inconscient est radicalement inscrutable, auquel cas aucune science de l'inconscient ne semble possible ; ou bien l'inconscient est passible d'une prise de conscience et d'une analyse objectivement scientifique, auquel cas il n'était pas un savoir radicalement inconscient, mais un savoir conscient en puissance, une obscurité en attente de sa mise en lumière. **Comment comprendre que l'inconscient puisse avoir une réelle positivité, s'il ne peut être connu par la science qui le prend pour objet, et inversement, comment l'inconscient peut-il conserver un sens quelconque, si le fait de l'exhumer le détruit aussitôt en le transformant en savoir conscient ?**

Pour le comprendre, il importe d'abord de déterminer en quel sens l'inconscient échappe à la conscience (**question 1**), ce qui invite à se demander s'il existe des états mentaux inconscients (**question 2**). Dès lors, on est fondé à se demander en quel sens l'inconscient existe, si vraiment on peut dire que c'est le cas (**question 3**). Cela nécessite ensuite d'examiner comment l'inconscient se forme et d'où il provient (**question 4**), de façon à déterminer s'il faut le mettre en évidence pour s'en libérer, ou bien s'il constitue un facteur structurant et constitutif de notre individualité (**question 5**).

QUESTION 1 : L'inconscient, est-ce ce qui échappe à notre conscience ?

p. 98

Problématisation

Bien que nous croyions parfois être maîtres de ce que nous sommes, il faut bien reconnaître que, au moins épisodiquement, l'individualité, en nous, nous échappe parfois. L'origine de nos goûts, les scénarios de nos rêves, les actes que nous commettons ou ne commettons pas malgré nous : tout cela témoigne de ce que la vigilance de la conscience n'est ni homogène ni assidue. Quand nous pensons et agissons, nous sélectionnons certains aspects de la réalité et laissons ce qui ne nous intéresse pas dans les franges de la conscience. **L'inconscient n'est-il que ce qui est délaissé par la conscience à un moment donné de son exercice, ou bien y a-t-il des aspects de la réalité qui ne peuvent pas parvenir à la conscience ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Gottfried Wilhelm Leibniz**, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, préface
- **Henri Bergson**, *Matière et mémoire*, chap. III

Force est de constater que nous n'exerçons notre conscience théorique que lorsque nous suspendons une activité. La plupart de nos comportements et de nos actions ne font pas l'objet d'une prise de conscience au moment où ils sont effectués. Ainsi, lorsque j'écris, je ne réalise pas systématiquement que je trace chaque lettre l'une après l'autre, sauf si je butte par exemple sur l'orthographe d'un mot. Pourtant, il est incontestable que je sais que j'écris, même si je n'en produis pas le savoir théorique. Cette conscience immanente à la pratique est une conscience perceptive qui est une conscience en latence, qui précède le jugement et la pensée. De sorte que, comme le rappelle **Bergson (texte p. 99)** dans le chapitre 3 de *Matière et mémoire*, « la conscience n'est que la marque caractéristique du *présent*, c'est-à-dire de l'*agissant* », si bien que tout ce qui n'est pas actuellement agissant n'appartient pas à la conscience. Il y a donc une quantité considérable d'états psychologiques qui demeurent inconscients, à savoir l'ensemble des états mentaux qui n'ont pas d'efficacité immédiate : la conscience est seulement

l'organe de contrôle des décisions et des choix qui guident l'action. Tout ce qui, dans notre connaissance actuelle ou passée, n'a pas d'intérêt immédiat pour notre action, n'est donc pas conscient. Les souvenirs par exemple sont tous en ce sens inconscients, sauf lorsque nous les convoquons pour les besoins d'une situation présente, auquel cas nous les sortons de l'obscurité pour les faire entrer dans la conscience, où ils ne figuraient donc pas.

En ce sens, l'inconscient n'est que de la conscience endormie. Comme la composition du terme le suggère, il y a deux manières pour l'inconscient de n'être pas conscient : il y a ce dont nous n'avons pas encore conscience parce que nous n'en avons pas pris conscience, et ce dont nous avons pris conscience, mais que nous avons oublié ou intériorisé jusqu'à ce que cela devienne inconscient. Dans les deux cas, l'inconscient est passible de devenir conscient et n'est donc pas la privation de conscience, mais sa négation. Ainsi, la conscience, même lorsqu'elle n'est pas conscience de tous les aspects des objets sur lesquels elle porte son attention, a pour objet des perceptions qui sont susceptibles de devenir aperçues, passant alors de la perception à l'aperception. Pourtant, comme le rappelle **Leibniz (texte p. 98)** dans la préface des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, toute perception n'est pas sujette à devenir une aperception. C'est le cas par exemple du bruit de chaque vague dans la perception du bruit de la mer : j'entends le bruit de la mer depuis le rivage, mais je ne suis pas capable d'isoler le bruit de chaque vague, parce que ce sont des petites perceptions indistinctes individuellement, qui au surplus se mêlent les unes aux autres de manière imperceptible. Le paradoxe est donc le suivant : si je perçois une totalité, cela doit signifier que je perçois chaque partie de cette totalité, et pourtant, je perçois ou aperçois la totalité sans en apercevoir chaque partie : « il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. » Il y a donc bien des perceptions qui échappent à la conscience isolément et n'entrent dans le champ de la conscience qu'à partir du moment où, en s'additionnant à d'autres perceptions, elles franchissent le seuil du perceptible en tant que perception d'une totalité. Ces petites perceptions sont bel et bien inconscientes isolément, quoique confusément conscientes par agrégation.

Transition et problématisation

Outre les représentations que nous formons de la réalité extérieure, certaines représentations conscientes semblent provenir, à l'intérieur de nous, d'une autre instance que la conscience, comme c'est le cas des images oniriques, dont on devine parfois le sens sans pour autant être à l'initiative de leur contenu et de leur enchaînement. Il faut bien qu'il existe une raison à la présence en nous de telle ou telle image plutôt que de telle autre, à tel point que la pensée du rêve semble appartenir à une autre instance que la conscience, puisque nous sommes, dans la quasi-totalité de nos rêves, les spectateurs passifs d'un film dont nous ne sommes pas consciemment les réalisateurs. **Comment comprendre que nous puissions continuer à être nous-mêmes, si c'est une instance extérieure à la conscience qui est le siège de certaines de nos représentations ?**

Traitement du problème

Corpus

- Sigmund Freud, *Introduction à la Psychanalyse*
- Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, chap. II, « La mauvaise foi »

À partir de l'examen des différents types de représentations, selon qu'elles sont des pensées conscientes, des perceptions inaperçues ou des pulsions inconscientes, il est possible de comprendre que le psychisme n'est pas de part en part régi par la conscience. C'est ainsi que **Freud (texte p. 100)**, dans son *Introduction à la psychanalyse*, propose de modéliser le psychisme humain sous forme spatiale, et propose un premier modèle topologique (la première topique, du grec *topos*, lieu) pour comprendre comment fonctionne le rapport entre la conscience, le préconscient et l'inconscient. Là où la conscience serait le salon dans lequel les pensées entreraient dans la vie consciente, le système de l'inconscient en serait l'antichambre. Dans cette antichambre, les pulsions inconscientes vivraient d'une vie autonome et chercheraient à passer dans le salon en frappant à la porte. D'après Freud, des énergies animales et des désirs trop immoraux pour être admis par notre conscience se trouvent dans cette antichambre, et la subjectivité socialisée s'opposerait à l'admission des désirs dans le salon de la conscience, raison pour laquelle ces désirs sont repoussés incessamment dans l'inconscient. Il faut donc qu'il existe une puissance qui se trouve à la frontière entre le

salon et son antichambre, une sorte de vigile (la censure) qui bloque le passage, et exerce une force que Freud appelle le refoulement. Ces pulsions sont donc « incapables de devenir conscientes ». Certains des désirs de cette antichambre peuvent passer la porte s'ils échappent à la vigilance de la censure, soit parce qu'ils paraissent moins dangereux, soit parce que l'état psychique du sujet le rend possible, comme cela est le cas pendant le sommeil. Mais les énergies inconscientes ne se fauillent pas immédiatement dans la conscience. Elles passent d'abord dans une deuxième pièce que Freud appelle la préconscience, et qui désigne tout ce qui peut devenir conscient sans l'être à tel ou tel instant. Ainsi, l'inconscient n'existe que parce qu'il est constitué comme tel par le système de défense élaboré par le psychisme pour maintenir l'équilibre du sujet.

Pourtant, l'explication freudienne pose un problème. En résolvant la question de savoir comment une instance inconsciente peut côtoyer une instance consciente, en montrant que celle-là est produite en réalité lors de la formation de celle-ci, Freud ne donne la solution à un problème que pour en susciter un nouveau, en introduisant un mécanisme tiers, la censure, dont il faut à nouveau se demander comment il peut agir de manière autonome : si nous ne sommes pas conscients de l'activité de la censure, celle-ci est-elle dans l'inconscient, auquel cas on ne voit pas comment elle pourrait refouler les pulsions inconscientes, si cela suppose la conscience de leur caractère nocif ? Si au contraire la censure est une activité consciente, alors nous devrions en prendre conscience et connaître nos pulsions inconscientes avant même de les refouler, ce qui supposerait qu'elles deviennent conscientes avant d'être refoulées dans l'inconscient, ce qui est évidemment paradoxal. C'est ce que remarque **Sartre (texte p. 101)** dans le chapitre de *L'Être et le Néant* intitulé « la mauvaise foi ». En effet, pour que le refoulement soit effectif, il faut que la censure prenne connaissance de ce qu'elle refoule, puisqu'elle choisit et sélectionne ce qui passe ou non dans la conscience : la censure doit se représenter le caractère nocif des pulsions qu'elle refoule. Freud lui-même parle d'ailleurs d'un relâchement de la surveillance ou de certaines tromperies que font subir à la censure des pulsions déguisées, ce qui invite à penser que la censure est bel et bien consciente de son propre exercice. Il y a donc ici une difficulté centrale, parce que cela signifie que la censure est une forme de la conscience de soi appliquée à ce qui ne doit pas faire ingérence au sein du « moi » conscient. La censure est alors « conscience (d')être conscience de la tendance à refouler, mais précisément *pour n'en être pas conscience* ». De fait, la censure doit d'abord prendre conscience des pulsions inconscientes pour ensuite les renvoyer dans l'inconscient, ce qui est absurde, s'il est vrai que le

but de son existence est que ces pulsions ne passent jamais du statut de pulsions inconscientes au statut de pulsions conscientes, fut-ce en tant que pulsions dangereuses. En somme, conclut Sartre, pour comprendre la relation entre conscient et inconscient, la psychanalyse freudienne a introduit une entité qui est une seconde conscience dans la conscience, dont nous n'avons pas conscience – une conscience qui est dans le déni de sa propre conscience, en ce sens, et qu'il appelle donc une conscience de mauvaise foi, parce qu'elle prétend être inconsciente.

QUESTION 3 : L'inconscient existe-t-il vraiment ?

p. 102

Transition et problématisation

L'existence de la censure pose un problème pour la cohérence de la première topique freudienne, sans pour autant remettre en cause la légitimité de l'hypothèse de l'inconscient. Mais un problème d'ordre conceptuel demeure : **en quel sens peut-on dire que l'inconscient existe si, pour constater cette existence, il faut faire advenir cet inconscient à la conscience ?**

Traitement du problème

Corpus

- Sigmund Freud, *L'inconscient, Métapsychologie*
- Karl Raimund Popper, *Conjectures et Réfutations*

Pour contourner cette difficulté, Freud explique que l'inconscient demeure une hypothèse de travail dont on ne peut pas se passer (elle est nécessaire), et dont on vérifie la pertinence en observant son efficacité thérapeutique (elle est légitime). Son existence, faute d'être constatée à partir d'une prise en flagrant délit de l'inconscient, est observable de manière indirecte, à la manière dont on devine la présence d'un trou noir en fonction du comportement de la matière qui l'entourne. Même si la première topique pose des problèmes théoriques, du fait de l'ambiguïté statutaire de la censure, il reste à expliquer pourquoi certains phénomènes échappent, apparemment sans raison, à notre conscience. Une théorie de la subjectivité qui assimile cette dernière à la seule conscience n'est donc pas satisfaisante, raison pour laquelle **Freud (texte p. 102)** soutient, dans *Métapsychologie*, que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime. Comme nous l'avons déjà observé, c'est une hypothèse nécessaire parce qu'elle est destinée à combler une lacune dans l'interprétation rationnelle des phénomènes psychiques en considérant

comme objet d'une science possible un ensemble de phénomènes d'ordinaire tenus pour irrationnels. Que se passe-t-il par exemple lorsque nous avons des idées qui nous viennent par « intuition » ou lorsque tel artiste a une « fulgurance », une « révélation » dont il est incapable d'expliquer l'origine ? Par le passé, on a convoqué des explications théologiques ou mystiques pour expliquer la provenance de l'inspiration, chez le génie « touché par la grâce », par exemple. Mais il est plus satisfaisant pour la raison explicative de chercher la cause de ces phénomènes dans une rationalité psychologique immanente à la vie du sujet, et non dans une causalité transcendante dont le fondement est en solde de tout compte inexplicable. L'étoffe de la conscience, disions-nous, est bel et bien trouée par des moments d'absence, d'absentement de la conscience, absentement qui n'est pas caractérisé par un vide, mais relayé par d'autres phénomènes. Il faut donc expliquer ces phénomènes positifs qui subsistent et font leur entrée dans la vie du sujet lorsque la conscience est suspendue. Voilà pourquoi il apparaît nécessaire d'interpoler des actes inconscients pour « boucher les trous » en émettant l'hypothèse que des forces inconscientes sont à l'œuvre dans la vie psychique, et que ce sont ces forces qui prennent le relais lorsque la force de la conscience n'est plus à même de les retenir. Cette hypothèse trouve donc sa nécessité dans sa cohérence et sa rationalité. Elle justifiera au surplus sa pertinence et sa valeur si elle se révèle efficace pour résoudre certains problèmes thérapeutiques. Si, par exemple, l'interprétation psychanalytique de la vie d'un sujet pathologiquement incapable de se maîtriser dans ses comportements est de nature à l'aider à guérir, si les symptômes de sa maladie disparaissent grâce à la thérapie psychanalytique là où toutes les autres cures médicales ont échoué, alors cela donnera une plausibilité non plus seulement théorique, mais pratique, à l'hypothèse de l'inconscient.

Si séduisante soit-elle, l'argumentation de Freud présente pourtant ici une nouvelle difficulté. Du point de vue théorique, d'abord. Qu'une hypothèse vienne combler un vide et ait une incidence positive sur nos vies lui confère un intérêt sans doute, mais ne lui donne pas *ipso facto* une valeur épistémologique. En aucun cas elle n'est fondée à prétendre au statut de « preuve incontestable » de ce dont elle est l'hypothèse. En effet, de nombreuses hypothèses viennent s'interpoler entre notre volonté de connaissance et l'irrationalité apparente des phénomènes, qui nous rassurent efficacement sans pour autant reposer sur des fondements solides : l'astrologie, les mythes, les fables et les légendes permettent de nous situer dans un univers dont les lois échappent à notre compréhension et d'enchanter le monde qui nous environne pour le rendre plus habitable et digne d'admiration. Pour autant, si leur efficacité dans nos

vies leur confère une légitimité existentielle, elles n'ont pas de légitimité scientifique. D'autre part, comme le remarque **Karl Popper (texte p. 103)** dans *Conjectures et Réfutations*, le système explicatif de Freud pose un problème épistémologique décisif, en ce sens qu'il se révèle irréfutable. Contrairement à ce qu'une conception naïve de la science laisserait supposer, ce n'est pas la quantité de cas conforme à une hypothèse théorique qui donne à cette dernière sa robustesse, dans la mesure où l'on peut produire indéfiniment des situations expérimentales ou exemplatives qui confortent une hypothèse donnée. Au contraire, pour être scientifique, une hypothèse doit pouvoir être invalidée, et elle sera d'autant plus robuste qu'elle aura été éprouvée par des tests destinés explicitement à la réfuter. En effet, une hypothèse scientifique ne prend consistance que si l'on s'efforce d'exclure les hypothèses contraires. Or, tel n'est pas le cas de la théorie freudienne, qui peut toujours interpréter la tentative même de l'invalider comme l'expression d'un désir inconscient de ne pas s'avouer l'existence de l'inconscient. C'est ce qu'il arrive d'ailleurs à Freud de suggérer en expliquant que la résistance à la psychanalyse et la véhémence avec laquelle ses détracteurs s'en prennent à l'idée d'inconscient provient de l'immense blessure narcissique que provoquerait l'admission de l'inconscient, tant il est vrai que l'humanité s'est complu dans la croyance que sa supériorité lui était conférée par sa conscience. Que tous les cas possibles puissent être interprétés à la lumière d'une théorie n'est donc pas un critère de la scientificité de cette théorie, seulement de sa disposition à intégrer tous les cas possibles et imaginables. Que la théorie de Freud soit rationnelle ne suffit donc pas à en faire pour autant une théorie scientifique, parce qu'elle est une théorie qui repose sur une manière d'interpréter certains cas en fonction d'une hypothèse.

QUESTION 4 : L'inconscient est-il lié à notre histoire personnelle ? p. 104

Transition et problématisation

Toujours est-il que, même si l'interprétation psychanalytique ne saurait prétendre être une science de la nature, elle conserve sa valeur comme théorie compréhensive, dans la mesure où elle permet au sujet d'une maladie psychique de donner du sens à son comportement, voire de le soulager de ses symptômes. **Cela tient-il au fait que l'inconscient est lié à notre histoire subjective, ou bien cela dépend-il des propriétés communes à l'inconscient collectif que nous partageons avec l'humanité depuis des temps immémoriaux ?**

Traitement du problème

Corpus

- Sigmund Freud et Josef Breuer, *Étude sur l'hystérie*
- Carl Gustav Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*

Chaque individu semble réagir différemment à des situations pourtant semblables, en fonction de son tempérament et de son histoire personnelle. En effet, la structure de notre activité dépend étroitement de notre biographie, si bien que, pour interpréter le sens de nos comportements, il importe de reconstituer notre histoire, et particulièrement les épisodes de cette histoire qui appartiennent à des périodes où nous n'étions pas disposés à les analyser de manière consciente. Mais même dans notre vie consciente, le sens inconscient de certains de nos actes nous échappe, si bien que des traumatismes refoulés rejaillissent sous des formes pathologiques dont l'origine est soustraite à notre conscience. C'est ce que révèle notamment le cas d'Élisabeth, qu'évoquent **Freud et Breuer (texte p. 104)** dans les *Études sur l'hystérie*. Le cas décrit une patiente qui souffre de douleurs à la jambe sans aucune raison médicale apparente. L'étiologie somatique demeurant incapable de déterminer une lésion organique qui aurait pu causer cette douleur, Freud émet l'hypothèse d'une origine psychique de la douleur dans l'inconscient d'Élisabeth, et s'efforce de reconstituer avec elle l'histoire traumatique qui permettrait d'expliquer la manifestation somatisée d'un conflit psychique. Il retrace les événements de cette manière : la sœur d'Élisabeth était mourante, et de ce fait, Élisabeth passait beaucoup de temps avec son beau-frère, réalisant qu'elle aurait elle aussi aimé avoir un mari tel que lui. Au moment de la mort de sa sœur, Élisabeth ne put réprimer la pensée que le mari de sa sœur était désormais disponible et qu'elle pouvait l'épouser. Mais, en tant que sœur aimante, elle ne put assumer cette pensée insoutenable et rejeta cette représentation insupportable. Toutefois, l'excitation psychique, bien que refoulée, fut si forte qu'elle trouva une manière de se manifester hors de la conscience, dans un symptôme corporel : la douleur à la jambe qui lui rappelait coupablement les promenades qu'elle avait faites avec son beau-frère quand sa sœur était encore en vie. Le conflit entre le désir d'épouser son beau-frère et la culpabilité liée à ce désir intervient ainsi dans ce que ces deux tendances avaient intimement en commun, au moment d'une promenade où elle avait pris conscience de son inclination pour lui. Il apparaît donc que les manifestations traumatiques de l'inconscient dépendent étroitement de l'histoire

subjective et ne peuvent être interprétées que dans ce cadre singulier.

Dans la théorie psychanalytique de Freud, il s'agit donc de guérir un patient de troubles somatiques sans origine somatique en détectant la provenance psychologique inconsciente du trouble en question. La méthode consiste, ainsi que la présente **Jung (texte p. 105)** dans *L'homme à la découverte de son âme*, à aider le patient à prendre conscience « de cette couche de l'inconscient personnel », et de fonder à partir de là, comme le dit Freud, une méthode couronnée de succès. Or, l'analyse mérite d'être poussée plus loin, sans quoi la psychanalyse est condamnée à demeurer une théorie idiographique incapable de mettre en évidence des lois générales valant pour des ensembles d'individus. Ce qu'observe Jung, au contraire, c'est qu'il existe des invariants dans les manifestations de l'inconscient, qui dépassent les différences individuelles et culturelles, et que l'on retrouve par exemple dans les mythes de cultures différentes de la nôtre. Nous avons beau ne pas être particulièrement sensibles à certaines représentations, comme les monstres et les dragons, le fait est que certaines d'entre elles se sont imprimées dans les structures psychiques de l'humanité primitive, dans ce que Jung appelle l'inconscient collectif, si bien qu'il existe des *patterns* psychiques communs à toute l'humanité, qu'il nomme archétypes. Ainsi, « notre structure psychique, de même que notre anatomie cérébrale, porte les traces phylogénétiques de sa lente et constante édification », en ce sens que nous retrouvons dans l'histoire de chaque individu l'histoire de toute son espèce, ce dont il faut tenir compte pour comprendre les représentations inconscientes.

QUESTION 5 : Faut-il se débarrasser de l'inconscient ? p. 106

Transition et problématisation

Que l'inconscient soit individuel ou collectif, il apparaît important de mettre en évidence ses modalités de fonctionnement pour ne pas en être les dépositaires passifs au péril de notre liberté. L'étude de l'inconscient est un moyen de le conscientiser pour se l'approprier, ce qui ne signifie pas pour autant que l'inconscient disparaît au moment où l'on met en évidence l'un ou l'autre de ses aspects. **L'examen de l'inconscient a-t-il vocation à le faire disparaître progressivement pour rendre le sujet maître de lui-même jusqu'à atteindre un état de pure conscience libérée de l'inconscient, ou bien l'inconscient survit-il incessamment à sa mise au jour par la conscience, de sorte que nous ne pouvons pas nous**

débarrasser de l'inconscient, mais seulement de ses effets pervers ?

Traitement du problème

Corpus

- **Alain**, *Éléments de philosophie*, livre II, Chap XVI, note 146
- **Françoise Dolto**, « La psychanalyse, parcours et travail : Entretien avec Françoise Dolto », in *Esprit*, n° 67/68 (7/8), juillet_août 1982
- **Bruno Bettelheim**, « Points de vue personnels sur l'art et l'éducation artistique », in *Survivre*
- **Simone Weil**, *Leçons de philosophie*

La première question à se poser pour résoudre ce problème consiste à apporter une réponse à la problématique initiale, concernant le statut ontologique de l'inconscient, qu'**Alain (texte p. 106)** ne qualifie pas sans raison, dans ses *Éléments de philosophie*, de « personnage mythologique ». En effet, la difficulté est de postuler que l'inconscient appartient à une autre sphère psychologique – topique, en l'occurrence – que la conscience, comme s'il était un autre moi, un moi autre. Cette conception schizoïde de la psychologie individuelle conduit à « inventer en chaque homme un animal redoutable ». Or, ce qui est inconscient en l'homme est seulement le négatif de ce qui est conscient, et est tout à fait analogue à ce que l'on qualifie, chez l'animal, d'instinctif. L'inconscient n'est donc pas un empire dans un empire, une subjectivité aliénée dans une subjectivité libre, mais le produit de tout ce qui ne relève pas en nous de la pensée manipulée par le sujet. Il n'y a donc pas un monstre en nous à terrasser, mais une confusion à dissiper : il ne s'agit pas de se libérer de l'inconscient, en ce sens, puisque cela présume d'admettre son existence séparée, mais de se débarrasser d'une représentation incohérente de sa nature, sans quoi le sujet qui croit à l'existence en lui d'un autre sujet inconscient risque de maintenir le clivage même dont il est censé devoir guérir. La représentation topique du freudisme est donc potentiellement pathologique, parce qu'elle conduit chacun d'entre nous à concevoir un monstre en lui : le freudisme présente un risque pathogène pour la pensée et la vie du sujet, parce qu'il ressemble à une dangereuse prophétie autoréalisatrice.

Si donc on apporte un correctif au dualisme psychologique qu'introduit l'idée d'inconscient pour rappeler qu'il relève plutôt d'un déficit de symbolisation consciente, on peut être amené à comprendre que ce dont il faut se débarrasser, c'est du potentiel traumatique de l'inconscient, dans la mesure où l'inconscient lui-même est une structure du psychisme

et non la pièce d'une maison dont on pourrait vider les meubles et abattre les murs. C'est ce qu'invite à observer **Françoise Dolto (texte p. 107)** dans un entretien donné à la revue *Esprit* où elle évoque l'exemple suivant : des parents viennent en consultation avec leur fille car l'enfant est devenue mutique depuis qu'elle a appris que sa mère était enceinte. Or, en retraçant l'histoire de la mère, la psychanalyste apprend que lorsque l'enfant était âgée de trois ou quatre mois, sa mère était tombée enceinte et avait dû avorter, avortement qui s'était accompagné d'une forte culpabilité et lui avait fait craindre de ne plus pouvoir avoir d'autre enfant. De ce fait, cette troisième grossesse, cette fois-ci voulue, se révèle être à la fois une source d'angoisse et d'exaltation pour la mère qui, heureuse à l'idée de pouvoir finalement avoir un autre enfant, craint toutefois de ne pas mener la grossesse à son terme. Or faute de verbaliser ces émotions, la mère les transmet en réalité à sa fille, qui n'est pas capable de comprendre cette ambiguïté, faute de pouvoir la thématiser par des mots : « Les enfants sentent tout, ils savent tout et ont besoin de mots pour humaniser ce savoir. » L'inconscient est en fait un déficit des moyens de conscientiser une expérience au moyen du langage. Voilà pourquoi c'est en verbalisant l'expérience de la jeune fille que Françoise Dolto parvient à lui redonner la parole en exprimant ce qu'elle n'avait fait que ressentir. Il n'est donc pas nécessaire de se débarrasser de l'inconscient, mais de l'exposer et de le transposer pour le faire advenir sous la forme d'une expérience langagière.

L'inconscient n'est donc pas nécessairement une source d'aliénation. Il peut même fournir l'énergie psychique sans laquelle le sujet ne peut faire l'expérience de sa liberté. Simplement, l'inconscient, dans le modèle de la seconde topique, apparaît comme un magma de pulsions chaotiques, qui doit faire l'objet d'une discipline pour être domestiqué. Loin de se débarrasser de l'inconscient, le sujet doit assurer sa conversion du Ça vers le Moi en lui ménageant des canaux de dérivation qui assurent la possibilité d'une sublimation réussie : « le matériel inconscient, explique en ce sens **Bettelheim (texte p. 108)** dans *Survivre*, sert de substrat à l'œuvre d'art », mais ce matériel doit être « modelé et socialisé par les forces du moi et du surmoi ». Loin de réprimer ou de refouler l'inconscient, le sujet de la création doit en tenir compte pour le modeler. L'autre écueil consisterait à laisser l'inconscient s'exprimer dans sa brutalité originelle : « il faut qu'il soit transformé et moulé dans des formes qui soient significatives aussi bien pour

l'artiste lui-même que pour les autres. » Voilà pourquoi nous ne nous débarrassons pas de l'inconscient en tant que tel, mais de son aspect amorphe et violent, pour le transformer en force psychique au service de notre pulsion créatrice de formes.

Toutefois, l'idée d'inconscient pose encore problème en ce que, même dans le modèle de la seconde topique, il demeure pensé comme une altérité à dominer, et suppose que le sujet doit advenir à lui-même à partir du non-moi qu'il est d'abord. Ne faudrait-il pas se débarrasser de l'idée même d'inconscient, si l'on peut produire une conception plus économique des différences de degré de conscience qui soit plus encline à rendre compte de la vie psychique à partir d'un seul processus, à savoir la pensée consciente envisagée dans les différents degrés de sa complétion ? Voilà ce qui semble plus engageant, d'après ce que soutient **Simone Weil (texte p. 109)**, dans ses *Leçons de philosophie*. Pour parvenir à rendre compte de l'inconscient freudien en termes de conscience, Weil envisage le refoulement comme « une mauvaise conscience » par laquelle, par exemple, on déguise certains motifs sous d'autres noms : le refoulement devient dès lors une figure du déni, chez l'ambitieux qui appelle son ambition « bien public », par exemple, mais il n'y a pas besoin d'instancier ce déni sous la forme substantielle d'un inconscient psychique. Cette théorie de la subjectivité permet d'éviter un écueil du freudisme qui consiste à déresponsabiliser l'individu, là où le refoulement est en réalité une hypocrisie qui vient d'un clivage du sujet avec lui-même : nous avons à devenir maîtres de nous de part en part, et sommes responsables des manquements à notre propre pensée. Ainsi, « la vraie manière de lutter contre les idées subconscientes, c'est de ne rien refouler, d'essayer de tout tirer au clair à la manière de Socrate ». Il ne s'agit donc pas de se débarrasser de l'inconscient parce que celui-ci n'existe que comme déni de la puissance de pensée, il s'agit de se débarrasser à la fois de l'idée d'inconscient et de notre complaisance dans cette impuissance. Dès lors, le sujet conscient qui prend exemple sur Socrate dissipe tout simplement l'illusion qu'il entretenait sur l'existence en lui de forces inconscientes dont il ne serait pas responsable, parce que, « nous avons la responsabilité totale du degré de clarté de nos propres pensées ». Ainsi, même si « nous ne faisons pas toujours l'effort nécessaire pour devenir pleinement conscients », force est de reconnaître, si nous ne sommes pas de mauvaise foi, que « nous avons toujours le pouvoir de le devenir ».

1. Élaborer un plan et rédiger une sous-partie

→ **Sujet : Faut-il se débarrasser de l'inconscient ?**

1. Première partie [Thèse nuancée] :
parce qu'il nous aliène et nous indispose, l'inconscient doit être libéré et évacué.

a) Dolto (pour la correction de la sous-partie rédigée, se référer au deuxième paragraphe de la question 5, p. 60-61)

b) Freud (*idem*, cf. premier paragraphe de la question 4, p. 59)

2. Deuxième partie [Antithèse] :
les manifestations de l'inconscient ne doivent pas être terrassées, mais utilisées à des fins salutaires pour le sujet.

a) Bettelheim (*idem*, cf. troisième paragraphe de la question 5, p. 61)

b) Jung (*idem*, cf. deuxième paragraphe de la question 4 ci-dessus, p. 60)

3. Troisième partie [Critique du présupposé du sujet] : ce n'est pas de l'inconscient qu'il faut se débarrasser, parce qu'il n'existe pas, mais c'est de l'idée même qu'il existe, car cette idée produit des effets néfastes.

a) Popper (*idem*, cf. deuxième paragraphe de la question 3, p. 58-59)

b) Weil (*idem*, cf. quatrième paragraphe de la question 5, p. 61)

2. Introduire et analyser une référence

→ **Sujet : L'inconscient est-il un autre moi ?**

Thèse de l'auteur : L'inconscient n'est pas un autre moi, mais un aspect de notre savoir qui résiste à la prise de conscience

a) [Thèse défendue] : l'inconscient n'est pas un autre moi, mais une partie de moi, plus exactement même un aspect du moi qui résiste à la prise de conscience parce que c'est un savoir que nous ne voulons pas assumer.

b) [Argument en faveur de la thèse, sans convoquer l'auteur] : l'inconscient est certes une instance qui fait certains choix pour admettre ou non à l'existence une pensée ou un souvenir dans la conscience, mais cette instance est une partie de nous-mêmes et notre conscience en dépend.

c) [Introduire une référence] : c'est précisément ce que soutient Merleau-Ponty dans *Signes*, en rappelant que, chez Freud, l'inconscient n'est pas un processus en troisième personne.

d) [Explication] : en effet, comme le stipule Merleau-Ponty, c'est parce qu'il est délégué par la conscience pour élaborer des choix au bénéfice de la santé psychique du sujet qui pense et agit que l'inconscient n'est pas un processus impersonnel.

e) [Citation] : voilà pourquoi Merleau-Ponty s'estime fondé à soutenir que « c'est lui qui choisit ce qui, de nous, sera admis à l'existence officielle, qui évite les pensées ou les situations auxquelles nous résistons », de telle sorte que l'on ne peut pas faire de l'inconscient un non-savoir, mais plutôt un savoir non formulé.

f) [Réponse au sujet et bilan] : ainsi, il apparaît que l'inconscient n'est pas un empire, celui du non-savoir, dans un autre empire, celui du savoir conscient, ce qui invite à penser que l'inconscient est une manière pour la conscience d'exister sous la forme d'une résistance à un savoir qu'elle tient à ne pas formuler de manière expresse.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. La justice instituée se fonde-t-elle sur un sentiment naturel de justice ?
2. La justice instituée peut-elle être indépendante de la justice morale ?
3. La justice se fonde-t-elle sur la force ?
4. La loi peut-elle être injuste ?
5. Peut-il être juste de désobéir aux lois ?
6. La justice repose-t-elle sur l'égalité ?

I Introduction (p. 112-113)

En même temps que la compréhension du bon et du mauvais, nous pensons en général avoir l'intuition de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas en fonction de certaines valeurs que nous tenons parfois pour naturelles. Mais la justice est aussi une institution, plus exactement un ensemble d'institutions qui édictent des lois et établissent des normes. Qu'elle soit fondée sur une intuition naturelle ou sur un ensemble de conventions, la justice consiste, selon une compréhension commune, à rendre à chacun ce qui lui est dû en respectant une mesure dans l'établissement des peines ou des récompenses, à l'aune d'un critère de mérite positif (avoir du mérite) ou négatif (mériter une condamnation), du côté de celui qui est rétribué, et d'un critère d'équité (peser le pour et le contre), du côté de celui qui rétribue. Toutefois, force est d'observer que la justice rendue par les institutions paraît souvent injuste, par excès ou par défaut, à celui qui s'y trouve assujéti, et même à l'opinion publique. Mais ce qui paraît compréhensible dans nos vies dans l'espace public, où les passions et les intérêts nous conduisent parfois à manquer d'objectivité et d'équité, devient problématique dans le cadre juridique d'une institution qui prétend précisément régler et juger les conflits entre personnes avec objectivité et équité. Si nous étions naturellement justes, nous n'aurions pas besoin d'instituer la justice ; mais si la justice perpétue les injustices auxquelles elle est censée porter remède, alors nous sommes fondés à questionner sa légitimité. Cela est d'autant plus impératif que la justice intervient comme une instance tierce et autonome, sur laquelle les individus qui se trouvent sous sa férule ont peu de moyens d'agir. Au surplus, les arcanes du système juridique échappent souvent aux citoyens. Par suite, même si personne n'est censé ignorer la loi, l'inégalité dans la connaissance de son contexte de production et d'application biaise le rapport des individus aux instances judiciaires et leur capacité de défense.

C'est ce qui apparaît dans le documentaire de Raymond Depardon, *10^e Chambre, instants d'audience*, filmé dans la chambre du tribunal correctionnel de Paris. La caméra, se situant à mi-chemin entre l'accusé et le juge, se fait oublier pour rendre perceptible la relation d'un juge à certains accusés, ce qui fait apparaître parfois une asymétrie entre la position d'autorité de celle-là par rapport à ceux-ci. Plus encore, l'impartialité et l'objectivité de la juge semble compromise par certaines situations, comme lorsque l'un des accusés prétend se défendre tout seul, ce qui irrite la juge à tel point que l'on se demande si la peine encourue par l'accusé ne risque pas de s'en trouver alourdie, comme si la connaissance, ou la prétention à la connaissance des lois était de nature à porter préjudice, dans certains contextes, à ceux qui les transgressent. **La justice peut-elle être indépendante de tout engagement affectif et axiologique partisan, ou bien doit-elle reposer sur un sens de la justice fondé sur nos affects ?**

Si l'on veut éclairer cette difficulté, il importe d'examiner d'abord s'il existe un sentiment naturel de justice sur lequel pourrait se fonder la justice institutionnelle (**question 1**), ce qui invite à se demander si l'institution juridique peut édicter des normes indépendamment de toute conception morale du juste et de l'injuste (**question 2**). Si la justice a force de loi, il est nécessaire alors de se demander d'où vient cette force, et si elle est pour la justice un fondement ou bien une conséquence (**question 3**). Il est vrai que la force du droit peut confiner à un droit de la force dont on est fondé à se demander s'il est encore juste (**question 4**), ce qui impliquerait qu'il serait juste, en un sens, de désobéir à certaines lois (**question 5**). À la lumière de ces considérations relatives à la légalité et la légitimité, on est dès lors sommé de réfléchir à l'existence d'un critère permettant de concilier la justice légale et la justice morale, pour se demander si l'égalité est de nature à y satisfaire (**question 6**).

QUESTION 1 : La justice instituée se fonde-t-elle sur un sentiment naturel de justice ?

p. 114

Problématisation

Hors d'un État réglé par des principes de justice, il apparaît que nous avons tendance à privilégier nos intérêts sur ceux d'autrui, et à vouloir réparer un tort subi par une vengeance sans commune mesure avec ce dont nous avons été victimes. Parce que nous sommes naturellement voués à nous léser les uns les autres, nous ne pouvons être individuellement justes, et nous avons inventé la justice comme tierce personne pour arbitrer des rapports de puissance qui autrement auraient vocation à renvoyer à une incessante escalade de violence. Pourtant, nous avons l'intuition, en subissant un tort ou en assistant à un affront, qu'il s'agit là de quelque chose d'injuste. On pourrait imaginer que cette intuition est une construction sociale somatisée jusqu'à devenir une seconde nature, mais comment l'idée sociale de justice est-elle alors apparue, si elle ne provient pas d'un sentiment naturel de justice ? **Autrement dit, comment la nature peut-elle être à la fois le lieu de l'injustice effective et celui à partir duquel fonder l'idéal de justice ?**

Traitement du problème

Corpus

- Cicéron, *Des Lois*, livre I, § 15 et 16
- David Hume, *Essais moraux et politiques*

La justice doit bien, même si elle est le fruit d'une convention passée entre les hommes, trouver sa norme dans quelque chose qui la fonde et la précède. Mais si l'on considère qu'il s'agit d'un sentiment naturel de justice ancré en nous, on ne comprend pas ce qui nous rend parfois injustes. Bien sûr, il s'agit là d'une difficulté seulement apparente, parce que la nature peut bien contenir en puissance la norme du juste et de l'injuste sans que nous en prenions connaissance en acte. C'est le cas par exemple si le droit institué s'écarte de la règle naturelle de justice au point de faire passer pour juste ce qui est institué au détriment de ce que prescrit la nature. C'est ce que soutient **Cicéron (texte p. 114)** dans son traité *Des Lois* (I, §15-16). Reprenant le débat hellénique classique qui oppose les conventionnalistes et les naturalistes, il soutient que la justice de la loi ne peut qu'être une constitutionnalité, ce qui

ne signifie pas qu'il s'agit d'une justice réelle, parce que la loi instituée est contingente, tandis que la loi naturelle est nécessaire. On peut tout à fait imaginer, comme le fait Cicéron, une légalisation et une judiciarisation de choses dont on a tous spontanément le sentiment qu'il s'agit d'injustices : le brigandage et l'adultère, par exemple. Dans le cadre d'un État soumis à l'opinion publique, il suffirait que la foule se prononce en faveur d'une loi injuste pour que celle-ci soit votée, ce qui conduit à considérer que la véritable justice se trouve ailleurs que dans le droit positif, à savoir dans la nature. Si l'on est capable de considérer qu'un droit est injuste, c'est bien que nous avons un critère naturel du juste et de l'injuste qui dépasse le simple cadre du droit. Si tous n'y ont pas accès dans les faits, c'est qu'ils se laissent vaincre par des conventions contre-nature. Mais nous avons tous en nous la règle naturelle qui nous fait connaître le juste et l'injuste, et qui n'est pas tant une intuition immédiate qu'une « intelligence, partout répandue », qui nécessite donc d'être éduquée pour ne pas être pervertie.

Cela ne signifie pas pour autant que le droit positif serait une pure convention indépendante de la nature. Au contraire, la valeur de la loi instituée peut être référée dès lors à sa conformité avec le sentiment du juste et de l'injuste que l'on tient pour antécédent à toute justice positive. C'est ce qui apparaît dans l'explication que **David Hume (texte p. 115)** donne de l'origine de la justice dans ses *Essais moraux et politiques*, en critiquant un conventionnalisme inconséquent pour rappeler en quel sens le conventionnalisme est compatible avec le naturalisme. Hume s'oppose à l'idée d'un pacte juridique qui procéderait de manière purement artificielle par un choix volontaire : les hommes s'engageraient les uns envers les autres en se faisant la promesse de se conformer aux lois. Il fait valoir l'absurdité de cet artificialisme juridique, parce que le fait de tenir ses promesses n'est pas une tendance naturelle et ne saurait donc constituer le fondement naturel de la justice légale. Pour rendre obligatoire le fait de tenir ses promesses, il faut déjà que, préalablement, le droit existe. Voilà pourquoi il est nécessaire de supposer que le fondement du droit se trouve hors du droit, dans la nature, et que de ce fondement, le droit est la codification systématique. Il se trouve que nous avons naturellement un sentiment de l'intérêt commun, précise Hume, sentiment que chacun « éprouve dans son cœur » et constate également chez les autres. Dans la coopération sociale, l'utilité publique donne à ce sentiment naturel une dimension plus générale, si bien que le bien public n'est que le prolongement d'un sentiment naturel, celui du bien commun. La

justice instituée est bien, de ce point de vue, fondée sur un sentiment naturel de justice qui attend d'être éduqué et objectivé par le droit pour être effectif.

QUESTION 2 : La justice instituée peut-elle être indépendante de la justice morale ?

p. 116

Transition et problématisation

En principe, la justice instituée établit des normes fondées sur un accord commun, et non sur un parti-pris moral partisan qui donnerait le primat à telle ou telle valeur, à telle ou telle conception de la justice. Mais il faut reconnaître que la loi, dans sa genèse autant que dans ses applications, n'apparaît pas comme quelque chose de neutre et d'impartial. Parce qu'elle édicte ce qui doit être, la loi énonce bel et bien des normes qui se distinguent de ce qui est, or c'est précisément la loi morale en nous qui nous pousse à critiquer parfois ce qui est, voire à le trouver scandaleux, pour l'évaluer à l'aune de certaines valeurs. **Comment le droit institué peut-il garantir son autonomie dans sa prétention à être juste, sans se trouver inféodé à des intuitions ou des convictions morales dont il prétend pourtant être indépendant ?**

Traitement du problème

Corpus

- Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*
- Hans Kelsen, « Justice et droit naturel », *Droit naturel*

Le droit positif, dans la pensée juridique moderne, a été conduit à contester l'idée antique et médiévale d'après laquelle les normes du droit étaient fondées sur le droit naturel. Il pouvait notamment avancer que cette prétendue justice naturelle repose en réalité sur une axiologie religieuse, ce qui rendait problématique l'autonomie du droit par rapport aux autres sphères de valeurs. Mais il n'est pas si évident que le droit puisse être uniquement déterminé par les instances législatives et judiciaires de chaque pays, ainsi que le relève **Léo Strauss (texte p. 116)** dans *Droit naturel et histoire*. En effet, l'autonomie stricte du droit positif inviterait à penser que la justice coïncide avec la justice positive, ce qui empêcherait de formuler des critiques du droit positif au nom d'une conception plus englobante, ou du moins dissidente, du juste et de l'injuste. Or, « il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes », rappelle

Léo Strauss, ce qui suppose effectivement que la justice morale subsume la justice légale et autorise à poser une valeur de justice légitime supérieure à ce qui est posé par le droit. Le mérite d'une telle conception est qu'elle récuse le relativisme juridique, qui conduirait à penser que ce qui est juste dans tel pays ou telle culture peut tout à fait être injuste ailleurs, du moment que le droit est conforme aux mœurs, aux coutumes et aux croyances d'un peuple. L'idée d'une justice universelle qui permettrait de juger et de comparer les différents systèmes juridiques doit ainsi être maintenue au moins comme idéal axiologique, sans quoi nous tomberions dans une conception de la justice particulariste et purement nominaliste, s'il suffit qu'une chose soit considérée comme juste par le droit pour l'être de fait. Or, dans la mesure où nous sommes conduits à nous interroger sur la valeur et la portée du droit de notre propre société, cela montre bien que cette dimension autocritique du droit rend possible un critère métajuridique qui consisterait à *juger la justice*. Or, pour juger le droit, il faut disposer d'un critère que ce même droit ne dicte pas lui-même, ce qui suppose de s'entendre sur un critère dit « naturel » de la justice, qui serait universel et nécessaire.

La justice ne saurait donc coïncider avec le droit. Néanmoins, la compréhension de ce qu'est la justice relativement au droit doit pouvoir être déterminée au moyen des règles de fonctionnement du droit lui-même, sans quoi la détermination du concept moral de justice, à partir de son extension « naturelle », renvoie à des intuitions morales qui peuvent faire l'objet d'un débat. En effet, le problème que cherche à résoudre Léo Strauss n'est pas réglé par la seule justification d'une conception universaliste de la justice. Celle-ci se trouve exigée sur le plan d'une nécessité formelle, mais son contenu demeure indéterminé, et le même problème que celui soulevé par Strauss à propos du droit peut se poser à nouveau à propos de la justice universelle. Tout comme les droits de l'homme, la prétention à une conception « universelle » de la justice peut être formulée par des individus et des sociétés différentes, dissimulant ainsi derrière sa prétention à l'universalité des interprétations en réalité particulières de cette universalité. Le relativisme juridique se redoublerait alors en relativisme moral. Voilà pourquoi **Hans Kelsen (texte p. 117)**, dans « Justice et droit naturel », s'efforce de penser une norme de justice qui, sans s'identifier au droit, peut être déterminée de manière procédurale à partir du fonctionnement du droit lui-même, au lieu de renvoyer à un lieu d'émission des valeurs de justice qui serait extérieur au droit positif. Là où le droit est le contenu de la loi, c'est-à-dire l'aspect constitué, la justice en serait la forme constituante : la norme de justice prescrit la manière dont le droit positif doit être élaboré dans son contenu. L'acte d'édition de la norme du droit

doit ainsi se conformer à la norme de justice pour être qualifié de juste. Cette norme peut par exemple renvoyer à la constitutionnalité, c'est-à-dire à l'adéquation entre la loi et les principes de la constitution, qui lui permet d'être proposée et votée. Une constitution, par exemple, fait état de la norme de la justice en indiquant quel type de procédure ou de contenu serait anticonstitutionnel, ce qui permet de qualifier certaines lois d'injustes, si elles ne respectent pas la constitution. Néanmoins, le positivisme juridique *stricto sensu* va jusqu'à défendre l'idée selon laquelle « la validité du droit positif ne dépend pas de la validité de la norme de justice », ce qui conduit à considérer comme valable un droit positif, même s'il est injuste (non conforme à la norme de justice). La possibilité existe toujours, pour le législateur, de considérer que le droit positif est la seule source du juste et de l'injuste, sans se soucier de la conformité de ce droit à une norme de justice qui en fixerait les conditions de validité.

QUESTION 3 : La justice se fonde-t-elle sur la force ?

p. 118

Transition et problématisation

C'est précisément ce qui a lieu lorsque les instances du pouvoir ne se réfèrent pas à une autorité extérieure pour exercer le pouvoir législatif, exécutif ou judiciaire, notamment lorsqu'elles sont centralisées par un chef dont l'exercice du pouvoir n'est pas normé ou réglementé par un autre pouvoir. Un tel pouvoir acquiert une force et une efficacité d'autant plus remarquable qu'il n'est pas divisé, ce qui représente un gain de temps immense. Mais le problème, c'est que ce qui confère sa force au droit et a ici force de loi tend à se renverser, faute d'un contrôle de cette force, en un droit de la force qui devient un droit du plus fort. **Faut-il considérer que la force du droit trouve son accomplissement dans un droit de la force, ou bien le droit du plus fort est-il au contraire ce qui empêche le droit d'avoir force de loi ?**

Traitement du problème

Corpus

- Platon, *Gorgias*, 482e-484a
- Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma 103 et 81, éd. Brunschvicg 298 et 299

Il y a dans le monopole de la justice que s'octroie le tenant du droit positif radical un paradoxe : faute de fonder la justesse de l'exercice du droit sur la justice d'une norme extérieure, il risque d'identifier

toute position de droit à une position de justice, au point que la force du droit confine ici à un droit de la force, à compter du fait que l'autorité du droit vaut force de loi. Le droit positif, en ce cas, pourrait être aussi bien la justification instituée du droit du plus fort, c'est-à-dire d'une forme de droit naturel où l'on tient pour juste ce qui triomphe par la force. Il semble bien que la justice ne puisse pas trouver sa force ailleurs que dans le jeu naturel des puissances, si rien ne légitime l'arrivée au pouvoir de tel individu plutôt que de tel autre. Non seulement le droit positif serait alors un droit naturel détourné, mais il mettrait aux prises deux conceptions de la justice, l'une fondée sur la quantité des forces, chacune séparément étant faible, l'autre fondée sur l'intensité d'une force dominante. C'est ce qu'explique Calliclès dans le dialogue de **Platon (texte p. 118)** intitulé *Gorgias* : la prétendue opposition entre nature et loi a été en réalité inventée par des individus naturellement faibles, mais qui se sont associés pour dissimuler leur faiblesse et lui conférer une force artificielle, en créant des lois qui maintiennent sous tutelle les individus plus forts qu'eux. Derrière la prétention des lois à être objectives se dissimulent encore des intérêts collectifs, les intérêts que les faibles parviennent à défendre contre les plus forts, parvenant ainsi à donner force de loi à leur faiblesse naturelle. Ainsi, les critères de justice qu'ils édictent, loin d'être universels, sont en réalité conformes à un idéal qu'ils sont les seuls à partager : l'idéal d'égalité. À cette justice contre-nature, qui parvient hypocritement à faire passer le droit du plus faible pour le droit universel, Calliclès oppose un droit qui serait conforme à la justice naturelle, qui veut que le plus fort ait plus que le plus faible, le meilleur plus que le moins bon, parce que cela est conforme à une norme de justice « que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités ». Aussi appelle-t-il de ses vœux la venue d'un homme assez puissant pour imposer le droit de la nature, qui est le droit du plus fort, tandis que le droit du plus faible est une contradiction dans les termes, un non-droit érigé en droit.

Le problème, c'est qu'un tel droit du plus fort nous fait passer du fait au droit de manière immédiate et sans justification : qu'est-ce qui autorise Calliclès à considérer que tel fait naturel, la force individuelle, serait supérieur à tel autre, la force de plusieurs individus alliés contre le premier, pour en tirer une règle de droit ? Les faibles ne font-ils pas aussi partie de la nature ? N'est-il pas dans leur nature également, et dans la nature des choses, qu'ils se coalisent contre les forts pour éviter de périr ? La fondation de la justice sur la force ne peut donc qu'aboutir à l'abolition de la distinction entre le fait et le droit, alors même que le droit n'existe que pour *corriger* ce qui ne va pas dans les faits. En

somme, un droit de la force n'est plus qu'un simple fait, et non plus un droit qui a force de droit parce qu'il tire sa force d'une autorité qui n'est pas l'expression d'une puissance naturelle. C'est la raison pour laquelle **Blaise Pascal (texte p. 119)**, dans les *Pensées*, distingue la justice de la simple nécessité : dans la nature, il est sans doute nécessaire que le plus fort triomphe, mais du point de vue du droit, c'est ce qui est juste qui doit être suivi, et ce qui est juste n'est précisément pas nécessaire, sans quoi nous n'aurions même pas à nous poser la question de la justice : celle-ci ne serait pas un problème, mais un état de fait. La difficulté, à partir de là, est de conférer de la force à la justice sans pour autant retomber à l'état de nature : la justice risquerait alors de s'approcher par trop de la nécessité naturelle, et disparaît terrassée par la force, devenant ainsi tyrannique. Pourtant, la justice a besoin de la force, et ne saurait être douce : sans cela, elle n'aurait aucune puissance de contrainte sur les forces qui s'opposent à elle. Il faut donc, écrit Pascal, faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. Il y a là une véritable difficulté, parce que la force a naturellement tendance à se considérer elle-même comme juste jusqu'à considérer que la justice est injuste, du point de vue de ce qu'elle considère comme seul légitime : sa propre force, comme le soutient du reste Calliclès. La justice parfaite serait donc une justice alliée à la puissance. Mais seul Dieu est capable d'une telle justice, parce que dans le monde humain, la puissance de la justice en vient toujours à avoir raison de la justice au point de se renverser en justification de la puissance. D'où la conclusion qu'en tire Pascal : nous n'avons pu – voilà une nouvelle nécessité – « faire que ce qui est juste fût fort », puisqu'il est nécessaire que le plus fort soit suivi, et non le juste. Voilà pourquoi, « ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force ». Ainsi, la justice humaine est nécessairement imparfaite, parce que, au lieu d'être, comme elle le devrait, une fortification effective d'un idéal de justice, elle ne peut qu'être la justification d'une force dissimulée comme telle sous des dehors normatifs.

QUESTION 4 : La loi peut-elle être injuste ?

p. 120

Transition et problématisation

Les lois sont de ce point de vue des déguisements de rapports de force et elles justifient certaines forces plutôt que d'autres. Pourtant, on s'accorde à penser d'ordinaire que la loi est par essence ce qui dicte le juste et l'injuste. Il serait contradictoire que la légalité, du point de vue juridique, soit quelque chose d'injuste. Or, elle est constamment critiquée

et incriminée : la justice de la loi est loin de paraître évidente, et l'on s'accorde à penser qu'il existe des lois injustes. **Comment comprendre que la loi, qui est au principe de la justice, puisse promouvoir l'inverse de ce qu'elle a vocation à défendre ?**

Traitement du problème

Corpus

- John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre V, chap. 14, 1137 b 11
- Cesare Beccaria, *Des délits et des peines*

Une première manière de comprendre cette incohérence apparente est de revenir sur la différence entre la vocation de la loi et son application, entre le droit et le fait. Si la finalité de la loi est la justice, la loi pourrait, par le fait des contingences de son élaboration et de son application, être détournée de cette finalité intrinsèque, pour être instrumentalisée au service d'autres fins, ce qui en définitive inviterait à penser que ce n'est jamais la loi qui est injuste, parce qu'elle ne le serait que par accident lorsque des individus injustes se l'approprient pour la dévier de son but jusqu'à continuer à faire passer pour des lois ce qui n'en est plus. C'est ce que l'on peut comprendre à partir d'une analyse établie par **John Stuart Mill (texte p. 120)** dans *L'Utilitarisme*, où le philosophe rappelle que, dès l'Antiquité, les Grecs et les Romains avaient bien conscience que, en tant que produits humains, les lois étaient faillibles et pouvaient aussi être mauvaises, si elles permettaient d'accomplir sous leur protection des actes injustes du point de vue moral. Il ne faut donc pas confondre le fait et le droit : le sentiment d'injustice est strictement corrélé à l'infraction des lois, ce qui signifie aussi que la justice est légale ou n'est pas, mais à condition de remarquer que l'on ne parle pas ici des lois promulguées *de fait*, mais des lois qui *devraient* être, eu égard à leur vocation, qui est de défendre la justice et d'empêcher l'injustice. La norme de la justice est ainsi l'idée de la loi, et non pas forcément telle ou telle loi, qui peut ne pas être en accord avec cette idée, ce qui signifie au sens strict qu'une loi injuste *n'est pas une loi*. Il y a donc bien, du point de vue axiologique, des « lois injustes », mais au sens normatif, ces « lois » n'en sont pas dès lors qu'elles ne sont pas conformes à l'idée de la loi.

Cela signifie aussi que la loi, définie comme idée, ne peut jamais faire l'objet d'une définition rigide et définitive qui serait de nature à être appliquée en tout lieu et en tout temps, raison pour laquelle sa mise en œuvre nécessite des correctifs. Comme le remarque **Aristote (texte p. 120)**, dans le livre V de l'*Éthique* à

Nicomache, « la loi est toujours quelque chose de général », si bien qu'il existe des cas qui ne tombent pas sous son énoncé. La faute n'incombe donc ni à la loi, ni même, contrairement à ce que défend Mill, au législateur : il est dans la nature des choses que le réel soit moins régulier que la loi, puisque cette dernière existe précisément pour en réparer les irrégularités en le régulant. Il y a donc nécessairement des cas que le législateur n'a pas prévus parce qu'il n'a pas pu les prévoir, et qui nécessitent de faire appel à l'esprit de la loi là où sa lettre fait défaut. Cela suppose de « se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment », en extrapolant à partir de la loi la manière dont elle s'appliquerait à un cas qui pourtant lui échappe. Cette justice corrective est appelée équité, principe de justice qui permet d'améliorer la justice effective là où elle pêche par excès de simplicité. Aristote pose ainsi les principes de la jurisprudence, qui va jusqu'à déjuger la cohérence d'une règle de droit pour montrer que juger ne consiste pas à appliquer une règle, mais à l'appliquer toujours en conformité avec l'esprit et la lettre du corps normatif dont elle fait partie.

Une affaire¹, célèbre au XIX^e siècle, qui avait opposé ainsi deux personnes, Riggs et Palmer, est de ce point de vue éloquente. Palmer tue son grand-père, craignant de le voir léguer son héritage à son épouse, et sachant que le testament de son grand-père le fait légataire. Il est donc à la fois légataire et meurtrier du testateur. La question des juges consiste à savoir si Palmer doit bénéficier de l'héritage, bien qu'il en ait le droit au sens strict, les filles du grand-père (Riggs et Preston) réclamant l'héritage en rétrocession légitime. Le désaccord entre les juges ne tient pas seulement ici à une imprécision de la loi qu'il s'agirait simplement d'amender quant à son contenu en ajoutant qu'un héritier meurtrier de son testateur ne peut pas hériter. Le désaccord ne porte pas sur la loi, mais sur l'application de la loi selon sa signification la plus juste. Ainsi, le juge Gray défend le droit de Palmer à hériter bien qu'il reconnaisse évidemment l'immoralité d'un tel jugement : la justice de droit contredit ainsi la justice morale. Appliquer la loi, pour Gray, signifie accomplir la loi à la lettre et non pas se demander si la loi est vraie ou juste, ce qui revient au politique ou au moraliste. Après tout, Palmer est condamné pour son meurtre, et l'empêcher d'hériter reviendrait à ajouter une nouvelle peine non prévue par la loi. Le juge Earl, lui, invoque dans une perspective proche d'Aristote une théorie intentionnaliste de l'interprétation de la loi en fonction de la volonté du législateur : le droit n'est pas qu'un ensemble de normes de fait. En effet, si ces normes ont une valeur de justice, il n'est pas possible de séparer la lettre et l'esprit de

la loi, auquel cas l'idée de justice morale doit habiter le droit. Il serait absurde d'attribuer aux législateurs l'intention de faire hériter des meurtriers ou plutôt de les laisser hériter. L'application de la règle doit ainsi se conformer aux principes de justice reconnus par ailleurs dans le droit, et dépendre du fonctionnement et des valeurs promues par le système du droit dans son ensemble : dans un tel système, personne ne doit pouvoir tirer avantage de ses propres torts. Le jugement doit ainsi tenir compte de la cohérence des normes entre elles et ne pas être l'application pure et simple du droit.

Cette question est corrélée à la question de la proportionnalité des peines prescrites par la loi, selon que l'on considère que la loi doit se contenter de condamner le meurtre ou de condamner en outre l'intention qui y préside en empêchant Palmer d'hériter. Quelle est la juste mesure de la peine ? Celle-ci, on le voit, ne peut pas être fixée uniquement en se fondant sur les faits, puisque nous avons tous l'intuition que les crimes avec préméditation, quoique identiques dans leurs conséquences, sont plus graves et doivent être plus sévèrement condamnés que des homicides involontaires. Cela engage ainsi une conception du sens de la condamnation, selon que l'on condamne un crime pour réparer simplement un tort (justice corrective), ou pour empêcher qu'il se répète (justice dissuasive). Ces deux considérations ne sont pas nécessairement exclusives l'une de l'autre, comme en témoigne le plaider de **Cesare Beccaria (texte p. 121)** en faveur de la substitution de la peine de prison à perpétuité à la condamnation à mort. Dans le § 16 de son livre *Des délits et des peines*, il explique en effet que la menace d'un esclavage à perpétuité est aussi dissuasive que la perspective de la peine de mort, et même plus efficace, en ce sens que de nombreux hommes n'ont pas peur de la mort, tandis que la perspective d'une privation de la liberté est bien plus impressionnante. Par ailleurs, elle est beaucoup plus juste du point de vue correctif, puisque la peine de mort ne corrige pas le criminel, mais prétend simplement réparer le mal par le mal – mais comment le pourrait-elle, si de toute façon le criminel a tué plusieurs personnes ? La loi, pour être juste, n'exige donc pas l'équivalence stricte de la peine au crime, comme le veut la loi du Talion, mais elle cherche à corriger en dissuadant et à obtenir réparation en misant sur l'avenir et sur la rédemption du criminel. Aussi est-il besoin d'une perspective de longue durée qui invite à donner de la loi une image qui est opposée à la barbarie qu'elle s'efforce de combattre, bien qu'elle doive à cet effet recourir à une violence légitime. La loi est donc injuste chaque fois qu'elle ne tient pas compte de ce qui la justifie à ses propres yeux, en vertu de sa vocation.

1. Examinée par Ronald Dworkin dans *L'Empire du droit* (chap. 1).

Transition et problématisation

Voilà pourquoi il paraît opportun de se demander si, chaque fois qu'elle déroge à ses propres principes, la loi n'est pas injuste au point qu'il devient possible, voire nécessaire, de lui désobéir, et même de fonder cette désobéissance sur l'idée de la loi elle-même comme principe de justice. Mais cela pose un problème évident : **comment la loi peut-elle prévoir légalement les conditions sous lesquelles il serait possible de lui désobéir, puisque cela supposerait d'établir légalement un droit d'illégalité ?**

Traitement du problème

Corpus

- Emmanuel Kant, *Sur l'expression courante : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*
- Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*

En effet, la loi doit faire l'objet d'une obéissance inconditionnelle, parce que le principe d'une loi est qu'elle ne doit souffrir aucune exception pour être juste : de même qu'une loi de la nature qui souffre certaines exceptions n'est tout simplement pas une loi, de même une règle de justice qui autorise certaines exceptions n'est pas une règle de justice, puisque la justice suppose l'universalité de l'application. Si elle autorise certains individus, sous certaines conditions, à se soustraire à elle, elle n'est plus une loi, mais une simple recommandation, ou bien elle devient une obligation pour certains, mais pas pour d'autres. C'est ce qu'observe Kant (texte p. 122) dans son opusculé *Théorie et pratique* : si une entorse ponctuelle et sporadique de la loi est déjà une transgression passible de répréhension, une révolte ou une rébellion qui en conteste le principe même est à plus forte raison illégale et condamnable, puisqu'elle en ruine le fondement même. On ne saurait donc invoquer les choix iniques d'un chef d'État ou d'un législateur pour s'opposer à leur décision, parce que la délégation du pouvoir n'a pas été conditionnée par la conduite future de leur gouvernement : nous leur devons une obéissance inconditionnelle, et avons nous-mêmes souscrit, en tant que représentés, à l'exercice d'un pouvoir potentiellement violent. En effet, observe Kant, la constitution civile étant déjà en place et acceptée par tous, ce qui apparaît comme ses « dérives » possibles fait l'objet aussi de notre consentement inconditionnel :

nous sommes ainsi complices et responsables d'un pouvoir inique. Cette thèse apparemment intransigeante vise à prémunir contre une difficulté immense que pose la prétention du peuple à un « droit de désobéissance », parce que rien, absolument rien, ne peut fonder juridiquement ce droit de manière plus convaincante que le droit du souverain à réprimer la révolte. En effet, « le chef de l'État peut tout aussi bien, pour justifier la dureté de son procédé à l'égard des sujets, arguer de leur insoumission que ces derniers peuvent justifier leur révolte en se plaignant de subir un traitement qu'ils n'ont pas mérité ». Or, celui qui peut trancher un conflit entre l'État et les sujets de l'État, ce n'est personne d'autre que l'État. Pour que le peuple ait le droit de se révolter, il faudrait qu'il fonde ce droit de révolte sur une autorité extérieure à lui, sans quoi il pourrait décider à tout moment d'opposer son droit à la loi. Or, cette autorité extérieure ne peut être que l'État. Ainsi, un droit « de faire *infraction au droit* (...) est un non-sens ».

Toutefois, au regard de tout ce que l'histoire présente en fait de lois injustes, de décisions politiques scandaleuses et révoltantes, une position aussi drastique paraît insatisfaisante, bien qu'elle soit logiquement cohérente. En effet, face à des lois injustes, nous ne pouvons en tant que citoyens nous contenter d'obéir aveuglément au gouvernement, qui plus est si son immoralité nous paraît telle qu'elle conduit à mettre en péril les liens sociaux, politiques et humains. Une solution, évoquée par Henry David Thoreau (texte p. 123) dans *La Désobéissance civile*, consisterait à attendre qu'une majorité se forme pour considérer la résistance comme légitime, sans quoi « le remède serait pire que le mal ». Cette perspective paraît raisonnable, du moment que l'injustice de la loi n'est pas « d'une telle nature qu'elle fasse de vous l'agent de l'injustice vis-à-vis d'autrui ». Mais, assure Thoreau, dès que l'injustice de la loi franchit un tel seuil, il devient impératif de désobéir, sans quoi l'on se prêterait au mal que l'on condamne. Sans doute faut-il reconnaître que l'État prévoit parfois des possibilités de contester certaines de ces décisions, mais elles sont méconnues, périlleuses ou chronophages. Désobéir, précise Thoreau, ne signifie pas s'opposer à l'État par la violence : il suffit de cesser d'obéir. Par exemple, pour un fonctionnaire, il suffit de démissionner, de cesser de consentir à l'injustice d'État ; cela peut consister aussi, pour les autres individus, à cesser de payer leurs impôts. La révolution peut être ainsi relativement paisible et non violente, s'il est vrai que, « une fois que le sujet a refusé son allégeance et que le fonctionnaire a démissionné, la révolution est accomplie ». Il est ainsi légitime de désobéir aux lois lorsque dans le cas contraire nous serions obligés d'être moralement injustes.

Transition et problématisation

On retombe alors sur une difficulté déjà perçue : si chacun se fixe à soi-même le critère et le seuil de ce qui lui paraît moralement injuste, alors le devoir de désobéissance risque de verser dans une éthique individuelle du rapport à la loi qui risque de faire paraître arbitraire la désobéissance elle-même. Il faut bien établir un critère de justice qui soit de nature à rallier l'ensemble des individus au-delà des partis pris personnels. En principe, le critère universel avancé est l'égalité entre les hommes face à la loi, mais aussi l'égalité envisagée comme un critère moral permettant de critiquer la loi, voire de se soustraire à elle, si elle ne l'applique plus. Le problème, c'est que l'égalité peut être entendue en deux sens, selon qu'on l'envisage comme égale répartition des droits et des biens à tous (égalité arithmétique) ou comme égalité proportionnelle des droits et des biens en fonction d'un critère distributif comme le travail ou le mérite (égalité géométrique). **Comment se fait-il que l'égalité arithmétique puisse paraître injuste du point de vue de l'équité, et l'équité injuste du point de vue d'un égalitarisme strict ?**

Traitement du problème

Corpus

- Alain, *Propos sur les pouvoirs, Éléments d'éthique politique*
- Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, §4-5
- John Rawls, *Théorie de la justice*

Ce qui apparaît comme une certitude immédiate, c'est que le droit s'oppose fondamentalement à l'inégalité, si l'on entend par là l'ensemble des différences entre individus du point de vue de leur être et de leur avoir. Voilà pourquoi **Alain (texte p. 124)** soutient, dans ses *Propos sur les pouvoirs*, que l'essence du droit réside dans l'égalité. S'opposant à l'état de fait, qui présente de nombreuses inégalités, le droit dicte ce qui devrait être, non pas en réparant ces inégalités factuelles pour établir une parfaite égalité de fait, mais pour garantir une égalité de traitement. Le plus naïf des petits enfants est ainsi bien inégal à la plus rusée des ménagères pour dépenser efficacement le sou qu'il tient dans sa main, mais il peut, grâce au droit, le dépenser et être protégé dans la possession de son bien, de la même manière qu'elle. Voilà pourquoi le droit, au moyen de l'égalité, est opposé au libre jeu de la

force et devient nécessairement, par suite, un droit universel : un droit du plus fort est aussi contradictoire qu'un droit du plus faible, parce qu'aucun droit ne saurait prendre pour fondement une inégalité de rapport, qu'il soit envisagé du point de vue du dominant ou de celui du dominé.

Si l'on s'attache en effet à l'origine et au fondement du droit, on constate qu'il repose sur un principe d'équivalence qui vise à établir un rapport égal de traitement précisément dans les rapports d'inégalités incontestables qui existent dans les faits. Comme l'explique **Nietzsche (texte p. 124)** dans le deuxième traité de *La Généalogie de la morale*, le principe même de la punition et du châtement, dans la psychologie archaïque qui précède l'établissement des principes du droit, consiste dans une volonté de rétablir l'équilibre dans un rapport de puissance après que celui-ci a subi une entorse : on veut rendre à l'autre « la monnaie de sa pièce » en vertu d'un principe d'équivalence d'abord irréfléchi et immédiatement administré sous la forme d'une correction. Cette équivalence du dommage et de la souffrance a cristallisé sous la forme, devenue indéracinable, d'une relation contractuelle entre créancier et débiteur. La création du droit dépend de l'administration de l'équivalence entre le tort et le dommage par une autre instance, par la mise en jeu, de la part du créancier, d'une partie de sa puissance (ce qu'il a ou ce qu'il est), en échange d'un emprunt. C'est ainsi que, malgré l'asymétrie dans les rapports de puissance, les individus ont inventé le droit en trouvant des logiques compensatoires capables de garantir une forme d'égalité en droit malgré l'inégalité de leur rapport dans les faits.

Cela signifie donc bien que la justice n'exclut pas les inégalités *de fait*, ce qui invite à penser qu'un égalitarisme de fait serait sans doute moins juste qu'une conception de la justice comme équité, parce qu'il laisserait moins de champ à la manifestation de la liberté d'entreprendre, de posséder, d'être à l'initiative de sa vie, et de créer des relations contractuelles avec autrui pour échanger certains biens avec lui (dans une société strictement égalitariste, il n'y a plus rien à échanger avec autrui, si l'on possède tous et que l'on doit tous posséder exactement les mêmes choses). Voilà pourquoi **John Rawls (texte p. 125)**, dans sa *Théorie de la justice*, soutient que la justice réside dans l'égalité des chances et non dans l'égalité réelle, parce que c'est cette équité qui paraît primordiale aux individus, dans le cas où on les placerait dans la situation de décider des principes de justice d'une société qu'ils auraient à créer de toutes pièces sans pouvoir déterminer quelle serait leur place en son sein. Dans cette situation, que Rawls appelle le voile d'ignorance, les personnes choisiraient spontanément d'adopter un principe d'égalité dans l'attribution des droits et devoirs fondamentaux, et un principe

de liberté qui garantirait le maintien des inégalités socio-économiques à une condition : qu'elles produisent, en compensation, des avantages, y compris pour les moins favorisés. L'argument de Rawls s'oppose ici à l'idée conséquentialiste selon laquelle la richesse des plus riches profite au bien de la société dans son ensemble, dussions-nous sacrifier le bien-être de certains. Au contraire, le raisonnement ici

est individualiste, mais ce n'est pas un individualisme incompatible avec un principe de justice sociale, puisqu'il est pensé comme légitime à la seule condition qu'il profite à tous les individus. Ainsi, il est parfaitement juste que certains obtiennent des avantages supérieurs à la moyenne, si ce faisant ils améliorent la situation des moins favorisés. L'inégalité peut donc être juste, dans cette conception de l'équité.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 127)

1. Se repérer dans le texte

Étape 1 – Comprendre la structure du texte

1. Connecteurs logiques : « or » ; « afin que » ; « Il en résulte que » ; « Or » ; « mais » ; « Et même » ; « il faut manifestement » ; « par exemple » ; « il est *légitime* » ; « sans pour autant » .

2. I. La loi naturelle de Dieu met les biens de ce monde à la disposition de l'homme, et ce droit prévaut sur le droit humain (l. 1-4).

II. Les individus dans le besoin ne peuvent être secourus que par ceux qui disposent librement de leurs biens (l. 4-6).

III. Il est légitime à un individu dans le besoin de recourir au bien d'autrui sans se rendre coupable de vol (l. 6-10).

3. Le texte porte sur la nécessité pour des individus en situation de nécessité de s'approprier des ressources. L'auteur avance que, si les ressources sont limitées, le droit divin prévaut sur le droit humain pour les individus dans le besoin, pour lesquels il est donc légitime de recourir à ce qui s'apparente pourtant, du point de vue légal, à un vol.

Étape 2 – Baliser le texte

4. Notions et expressions : « droit humain », « déroger », « droit naturel », « droit divin », « ordre naturel institué », « providence », « réalité inférieure », « besoin, partage des biens », « appropriation », « droit humain », « nécessité », « user », « ressources », « libre disposition », « nécessité évidente et urgente », « besoin vital », « légitime », « vol ».

5. Repères convoqués par l'auteur :

légal / légitime ;

nécessaire / contingent ; absolu / relatif ;

en fait / en droit.

2. Problématiser les questions du chapitre

1. La justice instituée se fonde-t-elle sur un sentiment naturel de justice ?

On considère d'ordinaire que tout le monde a un sens naturel du juste et de l'injuste, de sorte que la justice instituée serait le prolongement, sous forme institutionnelle, de ce sentiment naturel du droit. Il apparaît pourtant que certaines lois, ou plus communément certaines décisions de justice, sont contestées parce qu'elles choquent notre sens de la justice. Il semble donc que la justice instituée, qui est censée respecter le sens inné de la justice, entre parfois en contradiction avec lui. Comment comprendre que le droit positif, qui est censé institutionnaliser notre sens inné de la justice, puisse y déroger jusqu'à s'opposer à lui ?

2. La justice instituée peut-elle être indépendante de la justice morale ?

On considère d'ordinaire que la justice instituée est autonome par rapport à la morale. Pourtant, le droit véhicule et arbitre des valeurs qui font référence à des principes de justice. Il semble donc que la justice, quant à sa forme, prétende à l'autonomie relative à la morale, sans parvenir à s'affranchir d'elle quant à son contenu. Comment comprendre que le droit doive continuer à emprunter à la morale son contenu tout en se distinguant d'elle par sa forme ?

3. La justice se fonde-t-elle sur la force ?

On considère d'ordinaire que le droit a pour vocation de régler les conflits et d'arbitrer les rapports de force pour établir l'égalité. Pourtant, il apparaît que le droit, pour acquérir son autorité, doit recourir à la force. Il semble donc que, pour avoir force de loi, le droit doit être en partie un droit de la force, ce qui est contraire à sa vocation. Comment comprendre que la force du droit puisse être acquise sans être fondée pour autant sur le droit du plus fort ?

4. La loi peut-elle être injuste ?

On considère d'ordinaire que la loi fonde le critère du juste et de l'injuste. Il apparaît pourtant que nous qualifions souvent certaines lois d'injustes. Il semble donc paradoxal de parler d'une « loi injuste », s'il est vrai que toute justice ne saurait provenir que de la loi. Comment comprendre que la loi puisse être injuste, si c'est à partir d'elle que nous pensons l'origine et le fondement de la justice ?

5. Peut-il être juste de désobéir aux lois ?

On considère d'ordinaire que certaines lois sont injustes, et qu'à ce titre, il paraît parfois légitime de leur désobéir. Il apparaît pourtant que la loi est l'objet en principe d'une obéissance inconditionnelle. Du point de vue légal, il semble donc contradictoire de désobéir à la loi, quand bien même nous

considérerions que c'est ce qu'il faut faire. Comment comprendre que la justice de la loi paraisse parfois injuste au point que nous considérions comme un droit, voire comme un devoir, de lui désobéir ?

6. La justice repose-t-elle sur l'égalité ?

On considère d'ordinaire que l'égalité est le fondement de la justice, comme cela apparaît notamment dans les régimes démocratiques. Il apparaît pourtant qu'il existe de nombreux systèmes juridiques où les inégalités subsistent, et même en démocratie, l'égalité de droit ne garantit pas l'égalité de fait. Il semble donc que la justice garantisse un égal traitement des individus, mais pas une égalité réelle. Comment comprendre que l'égalité juridique soit compatible avec les inégalités, si sa prétention est de nous rendre tous égaux ?

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Peut-on dire que les animaux parlent ?
2. Les mots sont-ils fidèles aux choses ?
3. Les mots expriment-ils la pensée ?
4. Notre langue est-elle une prison ?
5. Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?
6. Le langage est-il un moyen de domination ?

I Introduction (p. 128-129)

Nous sommes apparemment pris dans les filets du langage, ou plutôt de la langue que nous parlons. En effet, le langage constitue une compétence universelle, tandis que la langue est une modalité particulière de sa manifestation à l'échelle, par exemple, d'un peuple. Pour se singulariser, chaque individu dispose de la parole pour utiliser la langue au service de ses besoins. En effet, au-delà des phrases toutes faites et des marqueurs de conversation qui ont simplement pour vocation de créer ou d'entretenir la communication, comme c'est le cas des termes et expressions dont la fonction est dite *phatique*, chacun d'entre nous, lorsqu'il prend la parole, se place dans la situation de créer des énoncés inédits. Cela tient à la fécondité remarquable du langage qui, quelle que soit la langue, permet de combiner diversement les unités sonores (phonèmes) et signifiantes (sémantème) pour faire advenir des propositions imprévisibles (nous ne formulons pas l'ensemble de notre phrase dans notre tête avant de parler) et inédites (nous pouvons créer des phrases qui n'ont jamais été prononcées). Cette créativité de la prise de parole ou de la mise à l'écrit – propriété du langage appelée par Chomsky *générativité* –, semble garantir un espace de jeu à l'individu au sein d'une langue qu'il n'a pas choisie, mais dont il peut s'approprier néanmoins le contenu, en se forgeant son propre idiolecte, en manipulant la syntaxe et la grammaire, en mûrissant son propre style, et même en individualisant sa manière de parler, si l'on songe par exemple au phrasé du rhéteur ou au flow du rappeur.

Pourtant, il est certain que nous ne pouvons pas intervenir sur la langue de manière volontariste jusqu'à créer notre propre langue, à moins de s'enfermer dans une langue privée qui aurait vocation à faire passer des messages secrets à ceux qui en maîtrisent comme nous les codes, ainsi qu'aiment à le faire les enfants aussi bien que les adultes en créant des langages chiffrés. Celui qui s'approprie la langue jusqu'à la sortir de ses gonds ne parle pour ainsi dire plus la même langue que ses interlocuteurs et ne se place plus à leur égard dans une situation de communication transparente. Or, précisément, alors même que le langage semble porter pour projet originaire de rendre la communication la plus efficace possible, les individus qui s'en emparent se l'approprient pour l'utiliser à d'autres fins. À tel point qu'il semblerait que, plus l'usage du langage est individuel, moins la communication est efficace. Réciproquement, plus l'usage du langage est collectif et grégaire, plus la communication est transparente. Il semble bien, dès lors, que le langage soit pris entre deux exigences contradictoires : ou bien il a pour but de transmettre une information, auquel cas il exige une uniformisation des pratiques et des usages qui porte atteinte à notre liberté créatrice, ou bien il n'a pour but que celui que lui impose tel ou tel individu, auquel cas il risque de ne plus être compréhensible, de disparaître comme langage à mesure que sa capacité à être transmis et compris se réduit. Il y a en réalité dans cette alternative un présupposé discutable, qui consiste à assimiler le langage à la communication sociale. Or, il apparaît clairement que de nombreux usages du langage auxquels nous accordons de la valeur, et auxquels une valeur sociale est reconnue, sont des usages qui troublent voire *s'opposent* à la transparence communicationnelle.

Le langage apparaît par exemple dans toute son ambiguïté dans le cas où il est utilisé pour débouter le discours ou les idées d'autrui, comme c'est le cas dans *8 Mile*, où le personnage de Jimmy (Eminem) utilise le langage à la fois pour communiquer et pour empêcher la communication. De fait, dans le cadre d'une joute verbale, il s'agit d'essayer de « clouer le bec » à son adversaire et à cette fin, Jimmy anticipe tout ce que son adversaire est susceptible de soulever contre lui pour le réduire au silence. Un pas de plus, et nous nous trouvons devant un paradoxe assez instructif : nous parlons autant pour continuer à parler que pour arrêter de parler. En effet, ou bien nous sommes dans une situation de communication où nous voulons entretenir la conversation à tout prix, auquel cas nous multiplions les marqueurs phatiques (« donc euh », « enfin voilà »,

« ouech », « t'as vu ») au point d'en venir à parler pour ne rien dire, ce qui signifie alors que nous maintenons l'apparence formelle du langage sans contenu sémantique ; ou bien nous sommes dans une situation d'expression ou d'interlocution où notre but est l'émission d'un sens, l'apaisement d'une volonté de signification qui parvient tôt ou tard à épuisement, auquel cas le langage semble être le moyen de se débarrasser d'une émotion ou d'une idée, jusqu'à devenir le moyen de sa propre abolition dans le retour au silence. **Le langage ne peut-il dès lors que s'enliser, en tant que fin en soi, dans une parole qui confine au simple bruit, ou bien doit-il consentir, en tant que moyen, à n'être que l'instrument de sa propre extinction ?**

Pour le comprendre, il importe de déterminer la nature du langage en le distinguant des autres systèmes de communication (**question 1**), afin de montrer que, avant la communication, le langage se rapporte au réel pour mettre le monde à distance en même temps qu'il s'en empare (**question 2**). Semblablement, le langage prétend formuler ce qui se trouve encore non formulé dans la pensée de celui qui l'utilise (**question 3**), ce qui invite à se demander si la langue que nous parlons parvient à rendre compte de notre expérience individuelle du monde, ou bien nous emprisonne dans des schémas de pensée prédéfinis (**question 4**). Dès lors, il apparaîtra que le langage, instrumentalisé par le locuteur qui se l'approprie, revêt d'autres fonctions que la simple transmission d'une information neutre (**question 5**), mais que, en tant qu'outil, il permet d'agir aussi sur autrui jusqu'à apparaître comme une forme, potentiellement dangereuse, de pouvoir (**question 6**).

II Les questions du chapitre (p. 130-143)

QUESTION 1 : Peut-on dire que les animaux parlent ? p. 130

Problématisation

Quand on possède un animal domestique ou que l'on assiste à des échanges de signaux entre animaux, on a tendance à penser que les animaux parlent, qu'ils se disent des choses, et même : qu'ils nous disent des choses. Après tout, dit-on, nous ne sommes pas dans leur tête ! Mais nous ne sommes pas non plus dans celle d'autrui, et lorsqu'un autre individu parle une langue étrangère, nous pouvons pourtant la traduire, ou au moins nous comprendre. La pluralité des langues n'est donc pas un obstacle rédhibitoire à l'unité du langage. Si l'on avance, donc, que les humains ont leur langage, et les chiens le leur, alors il devient problématique de continuer à conserver du langage un concept cohérent, puisqu'il y aurait alors autant de langages qu'il y a d'espèces. **Peut-on encore parler de langage animal, si le maintien d'une telle expression implique de décliner le langage au pluriel au point de supposer que les différents langages sont intraduisibles et même incompréhensibles les uns aux autres ?**

Traitement du problème

Corpus

- René Descartes, *Lettre du 23 novembre 1646 au Marquis de Newcastle*
- Joëlle Proust, *Les animaux pensent-ils ?*

Le fait est que nous n'avons aucun moyen, en apparence, de défendre l'idée qu'il existe un langage animal au sens où il existe un langage humain, c'est-à-dire un système de signes permettant d'exprimer des idées conformes à nos pensées. Nous entendons parfois dire que, pour pouvoir assurer que les animaux n'ont pas de langage, il faudrait pouvoir être dans leur tête. Mais nous ne sommes pas dans la tête de nos interlocuteurs quand nous leur parlons : nous induisons l'existence d'une pensée en eux parce que leur parole est dotée de sens. Si les animaux disposaient d'une capacité de penser analogue à la pensée humaine, explique ainsi **Descartes (texte p. 130)** dans la *Lettre du 23 novembre 1646 au Marquis de Newcastle*, nous devrions pouvoir avoir accès médiatement à cette pensée au moyen de certaines paroles qu'ils prononcent ou de signes congrus à une situation donnée. En effet, il peut y avoir un langage sans paroles, comme c'est le cas des langues des signes, qui témoignent bien de l'existence d'une pensée sans parole. Réciproquement, il ne suffit pas d'émettre des sons syllabiques pour être doué de langage, parce que la simple copie sonore des phonèmes humains ne signifie pas que ceux qui les imitent, comme les perroquets, les comprennent. Encore faudrait-il qu'ils soient capables de produire

des énoncés innovants et adaptés aux situations de communication dans lesquelles ils sont émis. Je peux dresser un perroquet à dire bonjour quand quelqu'un entre dans la pièce, mais cela ne signifiera pas pour autant qu'il me saluera sincèrement, c'est-à-dire *en le pensant*. Son « bonjour » serait semblable au « bonjour » d'un émetteur microphonique programmé pour se lancer dès que quelqu'un entre dans la pièce.

C'est en ce sens que le langage humain se distingue du langage animal dans la mesure où il suppose une capacité de compréhension de la situation qui implique d'être capable de se désolidariser de la pure immanence du présent pour faire référence au passé ou au futur : le langage commence au moment où nous quittons la sphère des besoins immédiats, qui convoque des signaux, mais qui ne produit pas un langage articulé. Parler, c'est renoncer à l'efficacité d'un système de communication injonctif ou informatif. Au sens strict, si l'on suit Descartes, les interjections et les signaux que nous utilisons pour exprimer des passions ou agir sur autrui ne sont pas encore du langage : « attention », « au secours », « j'ai faim » sont des signaux correspondant à des besoins, mais le langage commence au moment où nous formulons des signes qui sont utilisables pour renvoyer à autre chose qu'au contexte présent. Le langage permet ainsi de mettre le monde à distance. L'argument sceptique qui consisterait alors à dire que les animaux parlent peut-être entre eux, mais que nous ne les comprenons pas, à moins d'envisager une conspiration animale contre l'homme, ne paraît guère valable, puisque les animaux nous expriment leurs passions par des signaux, et il n'y a aucune raison de penser qu'ils nous cacheraient leurs pensées et les signes exprimant ces pensées, s'ils étaient capables d'en produire – ne serait-ce que parce que nous les aurions bien surpris un jour, si discrets fussent-ils, en flagrant délit de prise de parole.

Cela ne signifie aucunement que les animaux ne sont pas doués d'intelligence ou que leurs systèmes de communication soient rudimentaires ; cela signifie simplement qu'ils ne possèdent pas un langage permettant d'exprimer des pensées. Comme le remarque **Joëlle Proust (texte p. 131)** dans *Les animaux pensent-ils ?*, les animaux disposent de trois types d'information pour communiquer, même si cette communication ne doit pas être interprétée comme le produit d'une intention individuelle de signification : ils portent en eux des indices, ils déposent dans leur environnement des traces et ils émettent des signaux. En se combinant, ces signaux peuvent porter des informations complexes, comme le lieu exact où se trouve un parc floral à polliniser, ainsi que l'indique la danse des abeilles étudiée par l'éthologue Karl von Frisch. Plus encore, reconnaît

Proust, les animaux peuvent disposer d'une syntaxe et même d'une sémantique, mais ils n'ont pas accès à la double articulation qui permet de structurer la syntaxe parallèlement à la sémantique, condition de possibilité de la générativité. Faute d'articuler ainsi une parole à un état mental dont elle est l'expression, l'animal n'a pas une connaissance réflexive de son intention de communiquer. Voilà pourquoi le sens de l'à-propos lui fait défaut : pour comprendre le contenu d'un message, nous avons souvent besoin d'utiliser les circonstances de l'énonciation en cherchant l'intention de l'émetteur. La quête du sens, dans le langage humain, est inférentielle et herméneutique, tandis qu'elle est, chez l'animal, le simple décodage d'éléments encodés dans des signaux la plupart du temps innés, même si certaines espèces sont capables d'enrichir leur répertoire, d'apprendre de nouveaux signaux ou d'accéder à un protolangage (à condition d'être entraîné, dans ce dernier cas, par des éducateurs humains). Finalement, pour parler ne serait-ce que d'un protolangage animal, on est tôt ou tard conduit à humaniser les animaux.

QUESTION 2 : Les mots sont-ils fidèles aux choses ?

p. 132

Transition et problématisation

Les animaux sont donc capables de faire référence ostensiblement à ce qui est présent dans leur situation d'interlocution, mais ils ne recourent pas à des termes abstraits utilisables pour tous types de situation. Cela signifie que les signaux sont immédiatement compréhensibles, tandis que les signes ne le sont que médiatement. Il semble donc y avoir une déperdition de sens à mesure que le langage quitte le terrain de l'individualité (les noms propres) pour élaborer des termes abstraits (les noms communs) qui s'appliquent à des classes et à des espèces. **Comment comprendre qu'il faille s'éloigner du réel par le langage pour pouvoir en parler plus adéquatement ?**

Traitement du problème

Corpus

- Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, chap. 8 « Le langage »
- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*

Si le langage devait reproduire parfaitement la réalité, il faudrait un nom différent pour chaque chose, et pour chaque partie de chaque chose, et

pour toutes les relations entre toutes les parties et chacune des autres parties de toutes les choses, et ainsi de suite. Le langage n'est donc pas un double du réel : il prend, comme une cartographie, des raccourcis. C'est ce qu'invite à observer **Ernst Cassirer (texte p. 132)** dans son *Essai sur l'homme* : la valeur d'un nom tient au fait qu'il porte sur un aspect particulier d'un objet. Il n'est donc pas question, pour le langage, d'épuiser l'intelligibilité de ce sur quoi il porte, mais de cibler certains aspects du réel sur lesquels on veut attirer l'attention. Il est certain néanmoins que ce fonctionnement du langage vaut pour le langage courant, tandis que la pensée logique et scientifique s'efforce de soustraire sa terminologie à cette vocation pragmatique qui est au centre du langage courant. Quoi qu'il en soit, les mots du langage courant autant que les termes scientifiques sont le produit d'une construction : il n'y a pas de langage naturel. Pour pouvoir nommer le monde, il faut se focaliser sur les aspects qui nous intéressent et construire des termes, une syntaxe et une grammaire qui permettent de le nommer, que ce soit pour agir sur lui ou pour le théoriser. Les mots n'ont donc pas vocation à être fidèles aux choses : ils doivent avoir simplement une force évocatoire pour que, à travers eux, les choses qu'ils visent soient perçues par la représentation en l'absence même desdites choses. Ainsi, le langage rend présent, dans la représentation, ce qui n'est pas ou plus présenté à la perception.

L'idéal d'une congruence parfaite entre le langage et la réalité ne peut donc pas désigner un redoublement sémantique de la totalité de la charge ontologique du réel sémantisé par le langage. Ce que le langage peut éventuellement reproduire, c'est, mais ce n'est qu'en partie, la forme d'un objet dans la structure du signifiant (calligramme) ou sa sonorité (onomatopée, phonométaphore¹). Même ainsi, on ne pourra jamais considérer que le langage est exactement le double du réel, ne serait-ce que si l'on constate que le coq ne fait pas le même bruit selon les langues (« chicchirichi » en italien ; « cock-a-doodle doo » en anglais). Cela tient au fait que le signe linguistique n'a pas vocation à imiter la forme, la couleur ou la sonorité réelle de ce dont il est le signe (sans quoi il ne serait pas un *signe* qui fait signe vers, mais la réalité même). C'est ce que le linguiste **Ferdinand de Saussure (texte p. 133)** appelle, dans son *Cours de linguistique générale*, l'« arbitraire du signe ». Cela signifie que la sonorité du signe n'a, le plus souvent, aucun rapport direct avec ce dont il est le signe (le référent). Le mot « chien » n'a pas

de rapport, en tant que signifiant, avec son référent, sans quoi la diversité des langues n'existerait pas, auquel cas il existerait une langue naturelle universelle dont les phonèmes reproduiraient dans chacun de ses termes la réalité de chaque référent. Mais un « chien » aurait pu s'appeler « baleine », dans l'absolu, même si en réalité il n'est plus possible, comme le reconnaît Saussure, de changer le signifiant une fois qu'il est fixé par la langue, parce que l'arbitraire du signe, *via* l'usage, naturalise le signe jusqu'à le faire passer pour quelque chose de naturel. Voilà pourquoi les mots du langage sont sans rapport avec la réalité qu'ils nomment, comme le reconnaît Mallarmé, pourtant défenseur d'une forme de cratylisme poétique, dans son « Avant-dire au *Traité du verbe* de René Ghil » :

« Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets. »

La « fleur », comme signifiant, est absente des bouquets de fleurs réelles, parce qu'elle est la sonorité musicale qui se lève dans la parole ; elle est donc autre chose que les « calices » que l'on connaît par l'expérience visuelle. Le signe, conclut Saussure, est donc « immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité ». Pour que le signe existe comme signe, il ne peut que faire des infidélités au réel qu'il vise.

QUESTION 3 : Les mots expriment-ils la pensée ?

p. 134

Transition et problématisation

Si les mots n'expriment pas la réalité, mais y renvoient sous une forme singulière et variable selon les langues grâce aux différentes structurations syntaxiques, ils ont néanmoins vocation à être utilisés par les individus pour exprimer des états mentaux et à formuler sous une forme objectivée et communicable les pensées subjectives. Pourtant, c'est une banalité de reconnaître que, parfois, les mots nous manquent, et d'imputer à la langue ou au langage lui-même l'incapacité à formuler dans toutes ses finesses la richesse et l'épaisseur de nos états mentaux. C'est si vrai que nous considérons parfois certaines expériences vécues comme « indicibles », comme si le langage trahissait, en les communiquant, nos expériences dans ce qu'elles ont d'intime. **Faut-il alors soutenir que la pensée préexiste à la parole, auquel cas le langage commun ne serait qu'une manière impropre de formuler ce qui ne peut qu'être pensé individuellement,**

1. Bernard Dupriez, dans son *Gradus*, définit la phonométaphore, ou harmonie imitative, comme la reproduction dans la sonorité du signifiant d'une des propriétés sémantiques du signifié qui fait écho à une propriété sonore du référent, comme dans le vers de Racine : « Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes ? ».

ou bien devons-nous reconnaître que ce n'est pas le langage qui est en tort, mais notre insuffisante maîtrise de celui-ci, pour exprimer adéquatement ce que nous pensons et ressentons ?

Traitement du problème

Corpus

- Étienne Gilson, *Linguistique et philosophie*
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, in *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Addition au §462

Lorsque nous avons une idée ou une intuition que nous croyons profonde et intéressante, nous sommes frustrés et déçus en la formulant. De cette frustration, Nietzsche se fait l'écho dans le §298 du *Gai savoir* : « J'ai saisi cette idée au vol et je me suis jeté sur les premiers mots mal venus pour la fixer, afin qu'elle ne m'échappe pas une fois encore. Et voici à présent que ces mots arides me l'ont tuée, et qu'elle pend et se balance en eux – et je ne comprends plus guère, en la considérant, comme j'ai pu être si heureux en attrapant cet oiseau ». Qui n'a fait l'expérience amère de cette fuite de l'idée dans sa formulation linguistique, jusqu'à se plaindre de l'incapacité du langage à permettre son expression adéquate ? Nous avons le sentiment que, avant sa mise en mots, la pensée existe à un état plus pur et plus vrai, au plus proche de ce que nous ressentons subjectivement. **Étienne Gilson (texte p. 134)** considère ainsi, dans *Linguistique et philosophie* qu'il existe une pensée non parlée antérieure à la parole, ce qui le conduit à défendre l'idée que « ce que je désire me dire à moi-même ou dire aux autres est quelque chose qui n'a pas encore été dit ». Nous avons l'impression que la pensée, sous la forme d'une intention de sens qui n'est pas encore verbalisée, doit précéder sa formulation, sans quoi je ne pourrais pas essayer de la dire : « nous savons qu'elle est déjà là », et pourtant, elle se refuse à revêtir les habits du langage, parce que la langue, quelle qu'elle soit, ne les a pas confectionnés pour elle spécifiquement.

Cette idée qu'il existe un langage mental antérieur au langage social paraît séduisante, mais elle pose un problème : elle suppose que la pensée est plus vraie avant sa formulation linguistique qu'après elle. Or, cette vérité du sentiment vécu ne peut pas être démontrée, d'une part, et il apparaît à l'examen de détail, d'autre part, que ce sentiment vécu parvient bien souvent à être nommé par des individus linguistiquement plus compétents que nous, comme le sont les poètes et plus généralement les écrivains. S'il est avéré que certains individus sont plus talentueux que d'autres pour confectionner un

écran linguistique pour nos vécus intimes, alors cela signifierait que notre pensée n'est pas imperméable au langage, mais que c'est nous qui ne sommes pas assez maîtres de la langue pour les formuler.

Plus encore, comme le soutient **Hegel (texte p. 135)** dans la *Philosophie de l'esprit*, il apparaît contradictoire de concevoir une pensée indépendante du langage. Ce que nous sentons en nous avant de parler, c'est une expérience vécue qui n'est pas encore une pensée, mais une volonté de pensée qui ne peut trouver son objectivation que dans sa formulation langagière. C'est lorsqu'une pensée revêt une forme linguistique, en effet, qu'elle entre dans le domaine de l'objectivité, qui est le domaine où cette pensée accède à la réalité. Dans sa formulation réussie, il faut qu'elle porte encore, dans son extériorité, « l'empreinte de la suprême *intériorité* », mais ce n'est qu'après la formulation que cette intériorité devient réellement consistante : elle ne précède pas son extériorisation, mais n'advient que par elle. Lorsque nous disons donc d'une de nos pensées qu'elle est *inexprimable*, c'est seulement qu'elle est encore trop confusément pressentie en nous pour entrer dans la parole, et qu'elle n'est donc pour le moment qu'une pensée en puissance. Incapables que nous sommes de nous résoudre à l'idée que cette puissance de pensée non actualisée est le fruit de notre impuissance à l'actualiser linguistiquement, nous préférons, vaniteusement, penser que c'est l'actualisation de cette pensée qui est linguistiquement impossible. Voilà pourquoi, écrit Hegel, « l'inexprimable est, en vérité, seulement quelque chose de trouble, en fermentation, qui n'acquiert de la clarté que lorsqu'il peut accéder à la parole ». Ce n'est donc pas la faute des mots, si nous ne parvenons pas à clarifier notre pensée dans l'élément objectif du dicible, c'est notre pensée qui alors est défectueuse, ce en quoi Hegel retrouve la conception classique du bien-dire illustrée par les célèbres vers de Boileau : « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour le dire arrivent aisément. »

QUESTION 4 : Notre langue est-elle une prison ?

p. 136

Transition et problématisation

On pourrait néanmoins tempérer le jugement sévère de Hegel, en rappelant que la langue que nous parlons n'est pas construite pour se mouler sur la structure de nos états mentaux individuels, puisqu'elle est faite de noms communs et de cadres collectifs dépositaires de formes sociales de l'expérience étrangères à notre vie dans ce qu'elle a d'unique. Bien sûr, les poètes sont des nomothètes

qui créent des mots et des vers dans lesquels nous reconnaissons des pensées par nous informulées, si bien que nous réalisons que d'autres sentent et pensent comme nous, là même où nous avons échoué à objectiver nos expériences par la parole. Mais l'expérience du langage est beaucoup plus communément l'expérience d'une pensée *de la langue* elle-même, qui se présente parfois à nous comme une structure aliénante qui oblige à penser de telle ou telle manière. La connotation historique de certains termes, leur charge idéologique également, nous donnent parfois le sentiment d'être des héritiers contraints de véhiculer avec la langue l'épaisseur de l'histoire qu'elle charrie avec elle. **La langue nous emprisonne-t-elle dans des manières de penser, ou bien nous permet-elle au contraire de nous affranchir des effets structurellement aliénants que son usage peut produire ?**

Traitement du problème

Corpus

- Edward Sapir, « Le statut de la linguistique comme science »
- Friedrich Schleiermacher, *Les Tours de Babel*
- Steven Pinker, *L'Instinct du langage*
- Ludwik Lejzer Zamenhof, *Déclaration sur l'essence de l'espérantisme*
- Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*

C'est devenu une idée commune de considérer que chaque langue porte avec elle une vision du monde susceptible d'exercer des contraintes idéologiques sur ses locuteurs. Il est vrai que la langue n'est pas une reproduction neutre et transparente de la réalité, qu'elle valorise certains termes, qu'elle implique aussi, dans sa manière de formuler le rapport au temps et à l'espace, des représentations particulières de la réalité. Le linguiste **Edward Sapir (texte p. 136)**, dans son article « Le statut de la linguistique comme science », a insisté sur ce point, avec son élève Benjamin Lee Whorf : les individus sont effectivement conditionnés, soutient-il, par la langue (ou plus rarement les langues) qu'ils parlent. Il faut donc se méfier d'une conception instrumentaliste du langage qui n'y verrait qu'un moyen neutre, une sorte d'échafaudage édifié contre le réel et qui se ferait aisément oublier. Pour s'opposer à cette idée, Sapir va jusqu'à soutenir que la réalité est dans ses grandes largeurs une production des habitudes linguistiques d'un groupe donné. C'est ce que tend à prouver la comparaison des langues et des dialectes, qui révèlent des visions du monde sensiblement différentes. C'est ainsi que, dans la lecture

d'un poème, on peut aussi saisir un ensemble de phénomènes sociaux qui font saillie dans la langue et les règles de versification. Le langage n'est donc pas quelque chose d'extérieur à nous et dont nous serions maîtres : la manière de structurer le monde par une langue donnée est somatisée dans nos cadres de perception, si bien que « la manière dont nous accueillons le témoignage de nos sens (...) est déterminée par les habitudes linguistiques de notre milieu ». Cette thèse, rendue célèbre par Whorf sous le nom de « relativisme linguistique (ou hypothèse Sapir-Whorf) », invite à penser, par exemple, que nous ne faisons pas la même expérience de l'écoulement du temps en fonction de la manière dont les temps verbaux sont structurés dans une langue ou une autre, ou que la richesse terminologique de la langue rend plus sensible à certaines réalités, comme ce serait le cas de la langue esquimau, qui disposerait de plusieurs termes pour parler de la neige, et par conséquent rendrait les esquimaux plus fins dans leur perception des types de neige.

Cette hypothèse est séduisante parce qu'elle propose un système d'interprétation global du fonctionnement des langues, et parce qu'elle conforte notre vanité en responsabilisant la langue plutôt que les locuteurs, mais elle ne résiste pas à un examen de détail, parce qu'elle est excessivement rigide. Dans *L'Instinct du langage*, **Steven Pinker (texte p. 137)** invite à revenir sur nos intuitions relativistes, et questionne notamment le déterminisme causal qui prétend que c'est la langue qui construit la réalité, et non la perception sociale de la réalité qui se répercute dans la langue. Or, rappelle Pinker, le langage n'est pas la même chose que la pensée : nous avons parfaitement conscience de l'inadéquation entre celui-là et celle-ci lorsque nous parlons ou écrivons. Nous éprouvons souvent, on l'a vu, le sentiment que la phrase que nous venons de prononcer n'est pas exactement ce que nous voulions dire, ce qui suppose bien une distance entre ce que nous voulons dire et ce que nous disons. En d'autres termes, la pensée est libre et n'est pas contrainte par la langue, du moment que nous nous servons de la langue pour penser, au sein de la langue, avec la langue et *contre* les biais que celle-ci introduit entre nos pensées et l'expression de nos pensées. La langue nous outille aussi pour penser au-delà d'elle, ce qui suppose un espace de jeu en son sein, qui permet au locuteur de critiquer la pertinence d'un terme, de créer de nouveaux mots, d'utiliser les mots d'une autre langue pour s'exprimer.

Il faut également observer que la langue n'a pas de barreaux, puisqu'elle est poreuse à l'altération (de la pratique et de l'histoire et à l'altérité (des autres langues). Chaque langue, assurément, est spécifique, mais elle peut importer des mots d'une autre langue et se laisser traduire, au moins approximativement,

par elle. **Friedrich Schleiermacher (texte p. 136)** observe ainsi dans *Les Tours de Babel* que « peu de mots (...) correspondent pleinement aux mots d'une autre langue », parce que chaque langue contient un système de concepts qui est quasiment organique. Mais il est possible, pour le traducteur qui connaît la langue qu'il cherche à traduire, de rendre compte de cette spécificité en essayant de « plier la langue de la traduction, dans la mesure du possible, à la langue d'origine », pour rendre la structure et la patine originale de la langue qu'il traduit dans la langue d'arrivée. Le traducteur, en effet, ne traduit pas mot à mot, ce qui serait une paraphrase absurde, mais il peut respecter l'esprit d'une langue sans toujours se fonder sur sa lettre.

Ainsi, la langue ne nous dicte pas ce que nous devons penser : elle ne dit pas ce que nous devons dire, mais elle détermine ce que nous ne pouvons pas ne pas dire en l'utilisant, selon une formule de Jakobson. Par exemple, on reconnaît d'ordinaire que la structure sujet-verbe-complément des langues indo-européennes induit une certaine conception de l'agentivité. Mais il est toujours possible, en prenant conscience de ces structures, de ne pas adhérer à la pensée qu'elles emportent avec elles, voire de les critiquer et même de réformer la langue elle-même en intervenant sur elle. Sans aller nécessairement jusque-là, il suffit de constater, comme le fait **Jürgen Habermas (texte p. 139)** dans *Logique des sciences sociales* que la grammaire des langues ordinaires autorise à la traduire dans d'autres langues : « nous ne sommes jamais enfermés dans une grammaire unique », et la grammaire que nous connaissons nous permet de sortir d'elle quand nous cherchons à comprendre une autre grammaire que la nôtre, ce qui témoigne du fait que nous n'en sommes pas prisonniers.

QUESTION 5 : Le langage ne sert-il qu'à communiquer ? p. 140

Transition et problématisation

La langue offre donc certes une force de résistance à la communication des pensées individuelles parce qu'elle leur fait nécessairement subir une torsion. Mais l'existence d'un canal est aussi ce qui permet à l'eau de ne pas s'éparpiller : nous ne pouvons penser qu'au sein d'une langue. Par ailleurs, si la langue résiste à l'expression du sens, c'est peut-être aussi parce qu'elle n'a pas seulement vocation à se faire oublier pour le faire jaillir, mais qu'elle est un élément d'opacité essentiel et précieux : comme la glaise du potier ou le marbre du sculpteur, elle oppose une force de résistance

qui peut aussi se révéler un auxiliaire de la création. **Comment comprendre que le langage puisse s'opposer à la communication transparente, alors même que sa fonction la plus usuelle consiste à transmettre des informations ?**

Traitement du problème

Corpus

- Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*
- John Langshaw Austin, « Performatif-constatif », *La Philosophie analytique*

Il est essentiel de rappeler que la communication n'est pas le facteur le plus déterminant du langage. Plus : on est fondé à se demander si la communication n'est pas *le plus bas degré du langage*. Le signallement, la transmission efficace d'une information factuelle ou contextuelle, sont en effet produits non pas tant par le langage que par le bruit stéréotypé que l'on associe à certains phénomènes. Ainsi le singe vervet produit-il des cris différents selon le type de menace (aérienne, arboricole ou terrestre) qu'il a repéré pour prévenir ses congénères. Ainsi la publicité dresse-t-elle nos désirs pour nous donner à croire qu'ils sont des besoins, en s'adressant moins à notre compréhension langagière qu'à nos appétits et nos passions.

Un pas de plus, et il apparaîtrait que le langage conquiert sa plus haute destination lorsqu'il ne cherche pas à communiquer ; lorsqu'il cherche, même, à *ne surtout pas communiquer*. En effet, la conception transitive de la communication suppose que le langage doit se laisser oublier pour que le sens passe plus vite et efficacement. Or, pour que le sens passe vite et efficacement, il faut qu'il soit d'autant plus standardisé et lisse. Pour « faire passer un message », il vaut mieux être brutal, sonore et envahissant. Or, si le langage est l'élément dans lequel s'approfondit notre humanité, c'est précisément lorsqu'il se refuse à faire passer un message qu'il est authentiquement humain, du moins lorsqu'il nous met des bâtons dans les roues pour que ce « message » ne soit pas un simple slogan, mais un sens profond. C'est dans cette perspective que **Sartre (texte p. 140)**, dans *Qu'est-ce que la littérature ?* considère l'essence même de la poésie : elle arrache le langage à son inféodation utilitariste, pragmatiste et communicationnelle pour restituer l'épaisseur du signifiant avant de donner, sans effort de la part du destinataire, le sens du signifié. De ce point de vue, « Les poètes sont des hommes qui refusent d'utiliser le langage », parce que le langage, chez eux, n'est pas un moyen, mais une fin. Le poète ne prend pas le langage tel quel, mais intervient en son sein pour le sculpter (c'est la forme poétique,

comme le sonnet) et le faire sonner (c'est la rime et les jeux sonores). Le langage n'est pas un instrument de communication chez le poète, pas plus qu'une manière de nommer adéquatement le monde, s'il est vrai que nommer, c'est sacrifier le nom à l'objet nommé. Le poète prend le mot au sérieux, il prend le mot non pas pour la chose, mais pour une chose : c'est la matérialité du langage qui l'intéresse, et qu'il fait exister sous nos yeux au point que le sens du poème est d'abord troublé par la beauté esthétique des mots qui s'harmonisent les uns avec les autres. « De la musique avant tout chose », clamait Verlaine : avant d'avoir du sens, le poème a du style. Avant de « faire passer un message », ce qui serait somme toute plus commode si le poète n'écrivait pas des alexandrins, le poème objective littérairement une expérience, de façon telle que le lecteur doive s'arracher à son tour au langage-instrument pour revivre cette expérience qui est transmise dans le poème sans être communiquée par lui, parce que l'accès à cette expérience suppose de s'arracher à l'idée qu'il suffit, pour vivre cette expérience, d'en lire les résultats.

Ainsi, le langage peut s'opposer à la communication transparente. Mais il peut aussi revêtir d'autres fonctions que ces fonctions référentielle, d'une part, et poétique, d'autre part. Outre la fonction phatique et la fonction expressive évoquées plus haut, Jakobson, dans sa typologie des fonctions du langage, distingue également deux autres fonctions, la fonction métalinguistique et la fonction conative. De la fonction métalinguistique, qui permet de parler de la manière dont on parle, de revenir sur ce que l'on vient de dire, pour utiliser le langage pour parler du langage, il a été question plus haut à propos de la traduction. En revanche, il reste à examiner en quel sens le langage peut agir sur le monde en agissant sur autrui : telle est la fonction conative (illustrée par exemple par l'usage de l'impératif). Mais plus encore, comme l'a établi **John L. Austin (texte p. 141)** dans *La Philosophie analytique*, il y a même des énoncés qui réalisent en tant que tels une action, énoncés qu'il appelle « performatifs », et qui n'ont pas, ou qui ont seulement secondairement, une fonction référentielle. Faire une promesse, déclarer un mariage ou l'ouverture d'une séance, ne sont pas des déclarations au sens strict, parce que ces énoncés font ce qu'ils disent, et donc y prennent part (d'où le titre du livre-phare d'Austin : *How to do things with words*). Bien entendu, la magie pragmatique des mots ne vient pas entièrement de leur puissance propre, comme dans les formules magiques : elle tient à l'autorité et à la sincérité de celui qui les prononce et à l'adéquation de l'énoncé à un contexte. Nous n'utilisons donc pas seulement le langage pour communiquer, mais également pour agir : c'est là sa fonction rituelle et cérémoniale.

QUESTION 6 : Le langage est-il un moyen de domination ?

p. 142

Transition et problématisation

Parce qu'il a une efficacité pratique et véhicule des représentations parfois impressionnantes (comme en témoignent par exemple les romans et les histoires que l'on raconte avant de se coucher), le langage exerce une grande force d'attraction et de séduction sur l'auditoire, à tel point qu'il vient un moment où il peut être utilisé à des fins de manipulation et de domination. **Le langage est-il intrinsèquement une arme de domination, ou bien n'exerce-t-il de domination qu'à partir du moment où il est manipulé par celui qui veut dominer ?**

Traitement du problème

Corpus

- Platon, *Gorgias*, 456b-458a
- Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*

Parce qu'il permet d'évoquer le monde en son absence, le langage possède une immense puissance évocatoire (qui confine à devenir invocatoire), qui s'imprime dans l'esprit d'autrui et peut ainsi modeler et moduler ses croyances et ses appréciations. Parce qu'il peut évoquer tous les aspects de l'existence, le langage contient, soutient Gorgias dans le dialogue éponyme de **Platon (texte p. 142)**, « toutes les capacités humaines ». Gorgias se fait ainsi fort, grâce à la maîtrise de l'éloquence, de convaincre n'importe quel patient de prendre un remède, là où même le médecin échouerait, et même, de passer pour plus compétent que le meilleur spécialiste de n'importe quel domaine du seul fait qu'il maîtrise mieux que lui le langage. Le langage n'est ainsi qu'un savoir apparent, qui nomme les choses sans nécessairement les connaître par expérience, et qui peut aisément manipuler un auditoire en éteignant son attention rationnelle pour s'adresser à son affectivité. La connaissance des instruments rhétoriques permettant de faire passer le faux pour vrai et l'apparent pour réel, si elle est jouissive à des fins ludiques ou virtuoses, devient dangereuse lorsque le discours rhétorique quitte le terrain de la simple exhibition et investit celui de la science et de la philosophie, comme le rappelle Socrate : les longs monologues des sophistes font écran à la possibilité de la construction d'un discours vrai construit sur la confrontation des positions. Surtout, le sophiste ne cherche pas à remettre en cause ce qu'il dit, sauf à

des fins rhétoriques (épanorthose, autocatégorème, prolepse rhétorique). Ainsi, lorsqu'il n'est pas normé par des règles éthiques et logiques, le langage risque de faire l'objet d'une instrumentalisation dangereuse.

Au contraire, les exigences mises en place par l'éthique socratique du dialogue invitent à penser que la dimension dialogique du langage rachète ses errements égologiques : l'exigence de brachylogie (interventions courtes), d'autocritique et de réceptivité aux arguments d'autrui montre que le discours ne se construit pas dans un rapport solitaire, mais agonistique. Contrairement à ce que laisserait penser une conception hâtive des discours antilogiques que pratiquent les sophistes, aucun antagonisme réel de la pensée ne s'y trouve à l'œuvre : les discours des sophistes s'entrechoquent sans se féconder mutuellement. Socrate, au contraire, montre que la pensée utilise le langage pour se réfuter elle-même en analysant patiemment les fausses définitions et les approximations que suscitent les usages des mots dans la *doxa*. En réalité donc, c'est une même chose de dialoguer avec autrui et de dialoguer avec soi-même – d'où les passages savoureux des dialogues de Platon où Socrate, qui a exaspéré les sophistes qui quittent la partie, achève le dialogue tout seul. Ainsi, la conversation réglée par une éthique du dialogue est la reconnaissance d'une réciprocité qui fait de l'autre mon égal : si profonds que soient nos désaccords, leur expression dialoguée neutralise leur expression violente sous une autre forme. Quelle que soit du reste l'asymétrie de nos positions de pouvoir, comme le suggère **Emmanuel**

Levinas (texte p. 143) dans *Difficile liberté*, je parle à autrui comme un égal du moment que je me rends attentif à sa parole sans égard pour son autorité ou sa dignité statutaire. Voilà pourquoi, « Même quand on parle à un esclave, on parle à un égal », parce que le dialogue suspend, au moins provisoirement, l'expression d'une violence ou d'une hiérarchie qui sans lui serait appelée à se faire jour.

Cette réciprocité du Je et du Tu, dans le dialogue, peut même parvenir, lorsque les interlocuteurs s'oublient comme *egos* dotés d'intérêts, à la constitution d'un langage commun qui dépasse notre individualité, comme y insiste **Merleau-Ponty (texte p. 144)** dans sa *Phénoménologie de la perception*. Lorsque ma pensée et celle d'autrui « ne font qu'un seul tissu », nous faisons émerger à travers nous un monde commun. Merleau-Ponty retrouve donc l'idée de la maïeutique socratique, dans la mesure où la pensée qui s'objective comme langage devient sujette à contestation, qu'elle soit de mon fait ou de celui d'autrui. Au-delà donc de l'image irénique que l'on se fait parfois de l'éthique du dialogue, celle-ci est le garant de la fécondité de nos antagonismes, puisque « l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder ». Le dialogue est donc le mode d'existence du langage qui permet de neutraliser les rapports de domination qu'essaient tendanciellement d'introduire des sujets du langage qui n'y voit qu'un objet extérieur à eux, disponible pour leur propre puissance, au lieu d'y voir le milieu au sein duquel advient un monde authentiquement humain.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 145)

1. Utiliser une référence

Étape 1 – Comprendre le texte

1. Le langage, standardisant les formes de notre expérience vécue, introduit une confusion entre le moi socialisé et le moi profond.
2. L'expérience vécue n'attend-elle que le langage pour accéder à l'objectivité qui lui permet de se communiquer, ou bien faut-il penser que, nécessairement, le langage s'interpose entre notre appréhension des mots et notre expérience vécue ?
3. Les mots qui renvoient à des réalités précieuses, comme l'or ou le caviar, montrent comment le langage véhicule des appréciations qui nous précèdent et biaisent notre jugement individuel. En outre, les mots du langage courant qui renvoient à des sentiments en principe individuels, comme le mot

« amour », sont des sortes de moyennes pondérées de nombreuses expériences de l'amour. Le mot « amour » est donc source de confusion.

En revanche, il existe des noms propres, qui permettraient de renvoyer à une réalité individuelle et nomment de façon plus précise leur référent. Par ailleurs, nous avons la poésie et la littérature pour ajuster le sens des mots en fonction du contexte, pour rappeler la puissance évocatoire de la sonorité des objets et moduler le sens traditionnel des mots dans des contextes où l'on en perçoit la beauté et l'individualité.

Étape 2 – Utiliser le texte pour répondre à la question

4. a) D'après Bergson, nos sensations individuelles sont uniques en leur genre quand elles pénètrent dans notre conscience, mais nos habitudes linguistiques

se saisissent de ces sensations pour les étiqueter d'après d'autres sensations semblables pour les reconnaître. Ce faisant, elles annulent la singularité des sensations nouvelles.

b) Néanmoins, Bergson ne parle ici que du langage commun, qui véhicule des phrases toutes faites et des mots dont le sens est devenu vague ou confus. Il nous appartient de redonner aux mots l'épaisseur du vécu qu'ils peuvent exprimer en analysant nos états de conscience et en réfléchissant attentivement aux associations entre les termes, parce que le sens intime du vécu peut être formulé par les mots, à condition que l'on trouve des associations (par exemple, un adjectif épithète particulièrement pertinent pour spécifier la forme que revêt notre sentiment amoureux) et que l'on manipule la syntaxe avec précision pour que le langage parvienne à mieux se mouler sur la structure de nos vécus.

c) Lorsque nous disons donc que le langage est incapable de nommer le vécu individuel, et que nous pensons que ce qui est individuel est ineffable, nous reportons sur le langage une incompétence qui est en réalité le fruit de notre insuffisante maîtrise de la langue ou de notre paresse intellectuelle. L'effort de l'analyse psychologique et de la définition précise des mots que nous convoquons nous appartient.

2. S'approprier des citations pour traiter un sujet

→ Sujet : Le langage peut-il changer le monde ?

« Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde. »

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

Le monde est coextensif à mon idiolecte, et ce pour quoi je n'ai pas d'instrument linguistique pour le nommer n'existe pas à proprement parler. Ainsi, le monde m'apparaît aussi vastement que je suis capable de l'exprimer linguistiquement. Si le langage change le monde, c'est à mesure que j'apprends de nouveaux termes pour enrichir la perception que j'ai

du monde, mais le langage en tant que tel n'est pas quelque chose d'extérieur au monde qui permettrait de le transformer.

« En amour un silence vaut mieux qu'un langage. Il est bon d'être interdit ; il y a une éloquence du silence qui pénètre plus que la langue ne saurait faire. »

Blaise Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*

Certains sentiments sont altérés et défigurés par leur expression verbale, parce qu'ils se déploient dans le silence de façon beaucoup plus éloquente, comme l'amour. Mais le silence est encore du langage, en tant que latence du langage, attente d'une parole qui ne veut pas se dire parce qu'elle ne le peut pas ou parce qu'elle ne peut se formuler authentiquement que dans le retrait du non-dit. Ainsi, l'absence de mots peut tout changer aux rapports interpersonnels, si nous devenons plus pudiques : si nous savons être aussi les auteurs de notre silence. Sans changer le monde dans sa globalité, la maîtrise du silence éviterait de désacraliser des sentiments précieux qui méritent de n'être évoqués qu'avec allusion, ou exprimés dans le silence.

« Cette puissance magique du langage, qui consiste à se substituer à la réalité en faisant exister ce qu'elle nomme, est également le fondement de toute calomnie comme de toute flatterie. »

Nicolas Grimaldi, *Le Désir et le Temps*

On peut se réjouir de la puissance qu'a le langage de faire exister le réel en son absence, du seul fait de la nomination, mais parler du réel en l'absence du réel, c'est risquer d'être injuste envers lui, parce que le réel n'est plus là pour répondre de ce que nous disons de lui : nous pouvons en surestimer la valeur, comme le fait le flatteur, ou le dévaluer trop sévèrement, comme le fait le calomniateur, jusqu'à le frelater et le faire passer pour ce qu'il n'est pas. Voilà pourquoi, en amenant le réel à exister sous forme linguistique, nous modifions la perception que nous aurions eue du monde en sa présence, parce que celui qui parle du monde intervient et aime intervenir sur la vision qu'il en transmet.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. À quoi tient la liberté humaine ?
2. Sommes-nous doués de libre arbitre ?
3. La liberté est-elle une illusion ?
4. Être libre, est-ce échapper à toute forme de détermination ?
5. De quoi dépend l'exercice de la liberté ?

I Introduction (p. 146-147)

L'époque est à la libération, ou plutôt, aux libérations : libération sexuelle, libération animale, libération du moi, par exemple. Ces types de libération ne sont certes pas à mettre sur le même plan, mais ils sont autant d'indicateurs d'une aspiration à la liberté comme affranchissement ou émancipation qui mérite d'être interrogée. En effet, on est fondé à se demander si cette volonté de libération provient des individus ou de certaines représentations sociales de la liberté qui transitent à travers eux. En se posant dans l'opposition, ces formes de liberté sont sans doute un signe de protestation contre des formes d'assujettissement et de domination, mais elles véhiculent aussi une conception particulière de la liberté qui l'envisage comme un engagement contre ce qui la tient en bride ou la nie.

Nos libertés seraient ainsi le fruit d'une conquête, dans cette perspective sociopolitique qui semble avoir fait le deuil d'une métaphysique de la liberté postulant d'emblée l'existence d'un libre arbitre par lequel les sujets seraient à l'initiative de leurs choix. Mais cela n'est peut-être qu'une apparence. En effet, la téléologie de la libération semble destiner les sujets du pouvoir à reconquérir une liberté fondamentale que la socialisation et les contextes de l'agentivité remettraient en cause jusqu'à l'anéantir parfois. Cette liberté fondamentale ne serait plus considérée comme quelque chose de réel, mais comme un idéal dont le réel empêcherait la réalisation. Or, la difficulté est précisément de trouver dans un réel qui est pourtant dénoncé comme ce qui s'oppose à la liberté, les forces, les conditions et les situations permettant d'accéder à la liberté.

Cette ambivalence de la réalité où s'inscrit notre action et où se projettent nos aspirations et nos valeurs est révélée de façon saisissante par le film *Matrix*, où le réel apparaît à la fois comme ce qui nous aliène et comme ce à partir de quoi nous nous désaliénons. Le héros, Néo, porte cette équivocité en lui-même : symbole de l'individu empêtré dans la réalité d'un néolibéralisme qui standardise nos formes de vie pour rendre les individus interchangeables et fonctionnels, il travaille dans une grande entreprise en *open space* où les bureaux font songer aux alvéoles d'une ruche. Mais le soir, ses activités illégales, comme pirate informatique fréquentant les milieux « underground », montrent bien qu'il n'adhère pas à ce système qui broie les individus. Métaphore de l'ambiguïté de la réalité pratique, qui à la fois nous domine et nous fournit les moyens de nous émanciper, le film déploie à partir de là une théorie de la libération qui suppose d'utiliser la réalité contre elle-même en quittant ce qu'elle a d'illusoire pour accéder à ce qui en elle est authentique. Accéder à la liberté suppose donc de changer son rapport avec la réalité jusqu'à la transformer à mesure que nous modifions notre rapport avec elle et notre place en son sein. D'abord sous la tutelle de Morpheus, Néo choisit de faire confiance à un tiers pour devenir libre, et il commence à comprendre que son destin ne peut venir que de lui-même après avoir consulté l'oracle. Mais il est difficile de savoir s'il devient l' élu parce qu'il a choisi de l'être, ou bien s'il était destiné à faire ces choix par le système même qu'il croyait combattre. C'est là l'ambiguïté fondamentale de toute libération : on croit qu'elle vient d'une décision du sujet face à la réalité à laquelle il s'oppose, et pourtant il est lui-même le produit du système qu'il cherche à transformer – comme si les forces de libération se trouvaient déjà dans le système, voire étaient encore malicieusement prévues par lui. **Dès lors, comment comprendre que nos conditions réelles d'existence puissent à la fois être ce qui nous empêche d'être libres et ce à partir de quoi nos libertés sont appelées à se faire jour ?**

Pour essayer de lever cette difficulté, il faut d'abord examiner en quoi consiste la liberté humaine, pour en dégager les déterminations fondamentales (**question 1**), ce qui pousse à se demander si nous sommes doués d'une faculté de libre décision indéracinable (**question 2**). Dès lors, il importe de se demander si

nous disposons d'un critère pour déterminer si la liberté est une réalité ou une illusion (**question 3**), ce qui implique de se demander s'il faut nécessairement échapper à toute forme de détermination pour être véritablement libre (**question 4**). Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra alors envisager la liberté en situation, pour établir les conditions qui la rendent effective (**question 5**).

II Les questions du chapitre (p. 148-157)

QUESTION 1 : À quoi tient la liberté humaine ? p. 148

Problématisation

On dit souvent que l'animal obéit à ses instincts tandis que l'être humain choisit par liberté. Êtres de culture, nous nous déterminons à agir en fonction de certaines normes et de certaines valeurs, qui responsabilisent nos choix lorsqu'ils sont le fruit d'une patiente délibération. Pourtant, il apparaît clairement que, la majorité du temps, nous obéissons à des automatismes dans nos habitudes et nos gestes techniques, et agissons de manière impulsive ou irréfléchie. Plus encore : il semble même que nous nous sentions plus efficaces et précis dans notre activité libre lorsque nous faisons certaines choses « par instinct » : ne pas avoir à délibérer avant d'agir semble une libération à ceux qui vivent le poids du choix comme une contrainte. **Comment penser alors la spécificité de la liberté humaine, si elle doit tantôt alterner entre des décisions éclairées, mais déterminées par des normes et des valeurs contraignantes, tantôt conduire à se contenter de « suivre notre nature », soumis que nous sommes alors au poids de nos instincts ?**

Traitement du problème

Corpus

- Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1^{re} partie
- Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. 3

Tandis que la nature obéit à des lois constantes et régulières, l'être humain paraît s'être affranchi de son monolithisme. Là où le comportement animal semble standardisé par ses instincts, ce qui ne laisse que conjoncturellement la voie à des innovations, l'homme s'est affranchi des lois verrouillées que la physique, et à un certain point aussi la biologie, dictent aux objets inertes et à la faune et la flore.

Paradoxalement donc, l'être humain est un « animal dénaturé¹ », qui s'est arraché à la nature alors même qu'il en provient. C'est cet état d'exception qu'examine **Rousseau (texte p. 148)** dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, où il explique que ce n'est pas par l'intelligence que l'homme se distingue des animaux, dans la mesure où il suffit d'avoir des sensations pour former des idées, mais par ce qu'il appelle la « faculté de se perfectionner », ou perfectibilité. Tandis qu'un animal doit suivre ses instincts au point de se laisser affamer devant une nourriture incompatible avec son régime, l'être humain peut décider de s'arracher à ses habitudes et peut maîtriser ses « instincts » (plasticité de l'instinct qui invitera ultérieurement les philosophes à penser les énergies organiques humaines plutôt en termes de pulsions). Tandis que l'animal est, à quelques modifications près, « au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie » à l'échelle individuelle, et après mille ans ce qu'il était déjà la première année de ces mille ans à l'échelle spécifique, l'homme est un être d'histoire, raison pour laquelle son identité et son activité ne sont plus fixés par la nature. Il s'est, pour ainsi dire, retourné contre elle, ou plutôt : il est désormais dans sa nature de n'en plus avoir de rigide, mais de la construire historiquement. La liberté humaine est comprise ainsi par Rousseau comme un transcendantal de l'humanité : ce qui fait que « l'homme de l'homme » en vient à se séparer de « l'homme de la nature », c'est la faculté par laquelle l'humanité prend en main sa propre temporalité vitale pour introduire dans le temps sans nouveauté de la nature l'historicité de l'événement. Cette perfectibilité est axiologiquement neutre, parce que l'on ne s'arrache pas toujours impunément et pour le meilleur à l'ordre naturel : la possibilité de perfectionner nos connaissances techniques et théoriques va aussi de pair avec celle d'oublier la voix naturelle de la conscience morale en cessant de nous interroger sur la valeur de notre présence au monde et de l'instrumentalisation que nous faisons de la nature, et même de notre nature. Ainsi, notre liberté tient à notre capacité de nous émanciper de l'équilibre naturel, pour le meilleur aussi bien que pour le pire.

1. Cf. Vercors, *Les Animaux dénaturés*.

Cette caractérisation de la liberté comme perfectibilité donne bien sa propriété spécifique en tant qu'elle correspond à la forme de l'action humaine, mais elle ne qualifie pas encore la liberté dans ce qu'elle a d'individuel. Serait-ce que chacun, étant perfectible, actualise cette perfectibilité sous une forme singulière à la lumière de sa raison, sous la forme, imprévisible et non qualifiable, du libre arbitre ? Cela paraît douteux, dans la mesure où Rousseau montre comment la forme de notre liberté, la perfectibilité, trouve son contenu déterminé ailleurs que dans l'individu lui-même, par les formes que revêtent les conditions sociales dans lesquelles nous agissons. Voilà pourquoi, dans une société qui place l'amour-propre au centre des biens recherchés, les individus recherchent d'abord et avant tout la reconnaissance, et ne sont pas à l'initiative, en tant qu'individus, de leur action : ils ne font que suivre la meute.

C'est contre cette logique grégaire que **Bergson (texte p. 149)**, dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, s'efforce de donner de la liberté une détermination individuelle propre à tenir compte non pas tant de la forme de la liberté (la perfectibilité), que du contenu qui doit primer sur elle (la personnalité). Bergson entend montrer que l'on peut repérer une action libre à partir d'une esthétique de l'empreinte : il doit y avoir, pour pouvoir dire d'une action, d'une pensée, d'une œuvre qu'elle est libre, une patine unique dans l'action, la pensée ou l'œuvre réalisée, qui permet de retrouver entre l'œuvre et celui qui l'accomplit « cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste ». L'idée de la liberté comme « expression de soi », si galvaudée de nos jours, a donc un sens plein, à condition de comprendre que le soi qui trouve à s'exprimer dans notre activité libre est authentique, c'est-à-dire conforme à ce que nous sommes vraiment à titre individuel. Autant dire que, pour qu'une action soit libre, elle doit exprimer notre personnalité profonde et être indépendante des pressions sociales et des normes qui se sont déposées, telle une croûte statique, sur le magma de l'*ego* en ébullition. C'est donc quand l'individualité vient colorer une action pour lui conférer quelque chose d'unique que l'on peut dire de cette action qu'elle est libre, parce qu'elle témoigne d'une force d'arrachement non seulement à l'égard de la « nature » dans ce qu'elle a de rigide, mais aussi à l'égard de la culture dans ce qu'elle a de sclérosant. Par-delà nature et culture, c'est *notre* nature qui ainsi se fait jour quand nous agissons librement, en faisant advenir au monde quelque chose qui n'y figurait pas, de la nouveauté.

Transition et problématisation

Mais d'où vient alors cette force par laquelle mon moi profond peut s'opposer au moi social, sinon d'une disposition à s'opposer au non-moi, lorsque ce dernier a cristallisé en moi jusqu'à étouffer ma propre personnalité ? N'est-ce pas en vertu d'une force intérieure que je m'oppose aux déterminations extérieures qui exercent sur moi une force contraignante ? **À quoi tient, en somme, ma liberté, si elle doit puiser sa force dans ce qui s'oppose à elle tout en prenant racine dans une capacité d'opérer des choix en fonction de mon libre arbitre ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Saint Thomas d'Aquin**, *Somme théologique*, I, q. 83, a. 1
- **Baruch Spinoza**, Lettre LVIII au très savant G. H. Schuller, *Traité politique*

Il y a un vrai mystère de la liberté, qui réside dans la possibilité qu'aurait l'homme d'être à l'initiative d'une causalité sans que ce choix lui-même soit causé par quoi que ce soit. À l'imitation d'un dieu créateur qui aurait créé le monde sans être lui-même créé par rien, nos choix seraient des créations *ex nihilo*. Dans cette conception maximaliste de la liberté, qui suppose que nous sommes dotés d'un libre arbitre, l'homme serait *causa sui*. Bien sûr, notre éducation et le contexte de notre action préexistent, mais ils ne sont pas déterminants, dans le sens où leur connaissance ne suffit pas apparemment à déduire les choix que nous allons faire. Si les choix humains étaient aussi déterminés que le comportement des objets inertes, nous pourrions en dégager les lois et prévoir la vie des individus, ce qui n'est pas le cas. Tout, dans notre activité morale, remarque **Saint Thomas d'Aquin (texte p. 150)** dans la *Somme théologique*, suggère que la liberté existe : le système des récompenses et des châtiments indique bien que le sujet de l'action est tenu pour responsable de ce qu'il fait et des conséquences de ce qu'il fait, parce qu'il aurait pu choisir d'agir autrement. Pour *imputer* la responsabilité d'un acte à un individu, il faut que celui-ci soit doté de libre arbitre, sans quoi on ne saurait le louer ou le blâmer. Ce qui permet de distinguer un choix libre d'un comportement non-libre, c'est notamment le jugement, précise Saint Thomas d'Aquin, parce que les objets inertes ne peuvent juger, pas plus que les animaux, qui ont

du discernement, mais ne sont pas maîtres de leur manière de discerner, qui est fixée par l'instinct naturel. Il suffit d'observer que l'être humain peut passer des jours et des mois penché sur un dilemme moral sans parvenir à le trancher, tandis que l'animal agit dans des contextes où le temps ne lui est pas donné pour hésiter. La liberté réside donc d'abord dans la capacité à suspendre le temps de l'action en l'inféodant à celui de la délibération rationnelle.

Pour autant, la séparation entre la nature déterminée des corps physiques et la nature indéterminée des entités et facultés spirituelles paraît fragile. En effet, rien n'interdit de considérer que nos manières de réfléchir, et les normes qui président aux délibérations morales, sont elles-mêmes d'abord déterminées par des paramètres culturels, contextuels ou même neurobiologiques. De ce point de vue, l'homme n'échappe pas à la règle qui veut que tout ce qui n'existe pas uniquement *per se* est non libre, ainsi que l'explique **Spinoza (texte p. 151)** dans la lettre 58 à Schuller. S'il anticipe déjà l'idée bergsonienne selon laquelle une chose libre est celle «qui est et agit par la seule nécessité de sa nature», Spinoza est conduit à reconnaître que, sauf à faire de l'être humain un empire dans un empire, seul Dieu est capable d'une telle chose et est absolument libre. Dans l'ordre des créatures, toute chose est déterminée par des causes extérieures en vertu du principe de raison suffisante, et aucun homme ne s'est créé lui-même. Il ne suffit donc pas de dire que nous sommes conscients de ce que nous faisons pour conclure que nous sommes libres. De fait, si l'on imagine une pierre qui, tout en roulant, aurait conscience de rouler et de son effort dans le roulement, elle serait conduite à croire que son mouvement provient d'elle-même, faute de prendre conscience des véritables forces physiques qui la meuvent. N'en va-t-il pas de même de la liberté humaine ? En agissant, nous nous figurons que c'est en vertu d'une libre décision que nous faisons ce que nous faisons, parce que nous avons conscience de ce qui nous pousse à agir, mais ignorons les causes qui déterminent nos appétits.

QUESTION 3 : La liberté est-elle une illusion ?

p. 152

Transition et problématisation

Une telle critique du libre arbitre semble dévastatrice, si l'on se contente d'y voir une critique de la liberté dans son ensemble. Mais une voie plus nuancée reste ouverte, qui consisterait à prendre conscience des causes qui nous déterminent pour pouvoir agir sur ces causes mêmes : le savoir de ce

qui cause notre action augmenterait ainsi l'action de ce savoir sur les causes de notre action. Mais alors, nous sommes entraînés dans une régression à l'infini, s'il est possible de déterminer aussi les causes qui rendent ce savoir possible, puis les causes qui déterminent ces causes, et ainsi de suite. **Comment la liberté peut-elle conserver une quelconque consistance, si, en tant que libre examen de sa provenance, elle aboutit toujours à mettre en évidence le caractère illusoire de la confiance qu'elle avait en elle-même ?**

Traitement du problème

Corpus

■ Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*

■ Épicète, *Manuel*

Paradoxalement, la liberté de connaître doit, tôt ou tard, se prendre elle-même pour objet afin de déterminer comment elle est possible. En se connaissant elle-même, la liberté cesse de regarder du présent vers l'avenir, mais elle essaie de comprendre son présent comme un produit du passé, en vertu du principe de raison suffisante. À moins de considérer que la décision libre transcende miraculeusement le monde physique, nous sommes obligés de reconnaître qu'elle est déterminée par des paramètres physiques. Si tel n'était pas le cas, les individus seraient effectivement imprévisibles. Or le fait est que l'on est tributaire de l'histoire qui nous précède, et que la connaissance du caractère de quelqu'un permet d'augmenter la probabilité de nos prévisions sur ce qu'il ferait ou dirait dans telle ou telle situation. Autrement, on ne demanderait pas conseil aux proches de quelqu'un pour lui trouver un cadeau, lorsqu'on ne le connaît pas bien : on veut optimiser nos chances de lui faire plaisir. C'est à partir de cette conception probabiliste que **Pierre-Simon Laplace (texte p. 152)**, dans son *Essai philosophique sur les probabilités*, en déduit que, quand la connaissance d'un objet X ou d'un individu Y tend à l'exhaustivité, la probabilité des prévisions que nous pouvons extrapoler à partir de son passé tend vers la certitude absolue. Bien sûr, à la roulette nous ne sommes jamais capables de prédire exactement où va tomber la boule, ou ce que va dire exactement tel homme politique à l'occasion de tel événement. Nous en avons parfois une connaissance anticipée et approchée, si bien que nous reconnaissons qu'une part d'inconnu subsiste. Nous faisons erreur, soutient Laplace, lorsque nous croyons que, là où nos capacités de prévision font défaut, subsiste une part d'indéterminé. Ce que nous appelons «liberté», en fait, n'est que le nom que nous donnons à notre

insuffisante capacité de déterminer les causes qui participent à un événement. Cela ne signifie donc pas que l'événement est indéterminé, mais que nous sommes encore indéterminés dans notre capacité à le déterminer entièrement. La liberté est donc un asile de l'ignorance, comme le devinait déjà Spinoza.

À partir de là, Laplace fait l'expérience de pensée suivante : imaginez une entité, un « démon », qui serait capable de connaître « toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent », une sorte de super-ordinateur capable de prendre connaissance de l'état de l'univers à l'instant t pour ainsi dire sous toutes les coutures. Imaginez encore qu'il soit capable de « soumettre ces données à l'analyse ». En vertu du principe de raison suffisante, qui veut que rien ne soit sans raison, alors chaque information relative à cet état t serait connue comme l'effet d'une cause à l'état $t-1$, et comme la cause d'un effet à l'état $t+1$. Ainsi, le « démon de Laplace » serait capable, en prenant connaissance de l'univers à un instant donné, d'inférer tous les états passés de l'univers (en remontant par récurrence de $t-1$ à $t-x$), et de prédire tous ses états futurs (en extrapolant de $t+1$ à $t+x$). Ainsi, cette intelligence parfaite serait capable de connaître tout l'univers dans l'infini du temps, et elle le connaîtrait en tant qu'univers entièrement déterminé par des causes et des effets, rendant ainsi caduque la notion de liberté, qui est le fruit d'une projection illusoire de notre ignorance dans la nature des choses ignorées.

La démonstration de Laplace est apparemment convaincante, bien qu'elle pose en réalité de nombreux problèmes. D'abord, elle repose sur un diallèle : elle commence par poser une nature entièrement déterminée par un seul type de causalité, pour en déduire que la liberté n'existe pas, alors même que cette absence de liberté fait partie de la définition qu'il se donne de la nature. Laplace étend sans le dire aux mondes biologiques et humains les principes de la physique classique, comme si un être vivant et un être humain n'étaient *que* des combinaisons d'atomes, comme si leur explication était réductible à leur comportement déductible des lois de la physique. Or, s'il existe des sciences humaines et des sciences de la vie, c'est précisément parce que la physique est incapable de comprendre certains objets de la nature, *non pas* parce que ses connaissances sont insuffisantes en quantité, mais parce que sa méthode et ses principes leur sont *inapplicables*. La loi de continuité des êtres de nature que présuppose Laplace est donc erronée.

En outre, cette même continuité qu'il présuppose est également remise en cause par la physique récente, comme le remarque par exemple Bachelard dans *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* : la physique quantique, à l'échelle microphysique, n'obéit pas aux mêmes lois que la mécanique céleste. Il y a donc des discontinuités ontologiques (et

donc épistémologiques) au sein même de la nature physique.

Enfin, l'argumentation de Laplace présente un point aveugle, parce qu'elle ne tient pas compte, dans l'équation, de la perturbation que fait subir à l'analyse causale la présence du démon en tant qu'il doit bien faire partie de la nature qu'il soumet à l'analyse. Plus exactement, ou bien le démon fait partie du monde physique, et alors il doit rendre compte des causes qui le déterminent à connaître l'ensemble des causes, en même temps que l'ensemble de ces causes, ce qui aboutit à la régression spéculaire selon laquelle toute connaissance causale exhaustive doit aussi être connaissance causale de cette connaissance, et donc aussi la connaissance de la connaissance de cette connaissance (et ainsi de suite) ; ou bien le démon ne fait pas partie du monde physique, auquel cas il serait une pure intelligence sans cause et serait une exception au pandéterminisme présupposé par Laplace qui, paradoxalement, aurait besoin d'un démon libre et transcendant pour garantir que toute liberté est illusoire.

Le paradoxe de la libre connaissance de la nécessité réside donc dans cette impossibilité, pour la liberté, de se connaître comme telle, puisque la connaissance établit le nécessaire, tandis que la liberté fait advenir le contingent. L'idée de liberté serait donc ainsi impossible à établir sur le plan de la connaissance, ce qui ne signifierait pas pour autant qu'elle n'existe pas, mais qu'elle est *inconcevable* par notre faculté de connaître. Voilà pourquoi **Épictète (texte p. 153)**, dans son *Manuel* déplace le problème du point de vue pratique, et non théorique : l'important n'est pas de savoir ni sous sommes libres ou non, mais de déterminer ce qui nous permet de le devenir en acte. À cet effet, il propose de distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, pour fixer à l'action humaine de l'individu des buts éthiques afin qu'il ne se démène pas en pure perte contre la nécessité. D'après Épictète, nos jugements, désirs et aversions dépendent de nous parce qu'ils nous appartiennent en propre, tandis que tout ce qui ne nous appartient pas en propre appartient à la nécessité, et il est vain de vouloir intervenir sur elles. L'impuissance des hommes leur vient de la confusion qu'ils entretiennent, quand ils croient pouvoir ployer ce qui ne dépend pas d'eux. La marque la plus forte de liberté que l'on peut donner consiste donc à demeurer indifférent à ce qui ne dépend pas de nous en se contentant de dire : « Cela ne me concerne pas ».

Transition et problématisation

La doctrine stoïcienne est donc bien différente de la *doxa*, lorsque celle-ci considère que la liberté consiste non pas à se rendre maître de ce qui dépend de nous en laissant de côté ce qui n'en dépend pas, mais à s'affranchir de tout ce qui y fait obstacle, de façon, dit-on, à « faire ce que l'on veut ». Cette conception négative ou soustractive de la liberté pose problème, parce qu'elle suppose d'envisager la liberté à partir d'une absence, comme si la liberté attendait, déjà prête, sous les contraintes qui la musellent. Si la liberté n'était qu'une liberté de mouvement, qu'une jouissance de l'action qui ne rencontre pas d'obstacle, alors l'enfant en bas âge et l'animal « en liberté » seraient le plus haut degré de la liberté. Rien n'empêche, certes, de le concevoir, mais pour penser la liberté humaine sous toutes ses formes, il ne suffit pas de la déterminer simplement comme absence de captivité, puisque nous avons bien conscience que, à partir des mêmes conditions politiques d'exercice de nos libertés, nous ne sommes pas tous aussi libres. **Si la liberté doit se déterminer à partir des contraintes même qui pèsent sur elles, cela signifie-t-il qu'elle n'existe que dans un consentement à ce qui la malmène, ou bien est-il possible que ce qui apparaissait comme autant de contraintes soit en réalité ce à partir de quoi la liberté peut exister ?**

Traitement du problème

Corpus

- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Livre II, chap. XXI
- Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*

Jusqu'ici, nous avons opposé la liberté à la contrainte, à la nécessité et à la causalité, comme si la liberté devait devenir une chimère dès lors qu'elle consentait à ne pas être une création *ex nihilo*. Or, toutes les déterminations ne se valent pas, toutes ne sont pas au même titre des arguments en défaveur de l'existence de la liberté. C'est ce que rappelle **Leibniz (texte, p. 154)** dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Si l'on se fait de la liberté une conception trop exigeante, on en vient à la considérer comme la faculté de Dieu à créer à partir de rien et à échapper à toute forme de détermination. Certes, le monde des créatures est soumis au principe de raison : rien n'est sans raison. Mais le degré

de détermination qui pèse sur un individu est aussi fluctuant que le degré de la liberté elle-même. On peut être libres en droit et égaux dans cette liberté malgré la différence de nos conditions effectives, comme c'est le cas du riche et du pauvre, et pour autant nous n'avons pas la même liberté de faire, puisque celle-ci dépend des moyens d'atteindre des buts donnés. La véritable liberté, Leibniz la trouve dans l'exercice de la volonté, lorsque celle-ci parvient à s'opposer à l'entendement, et le fait est que, même lorsque l'entendement présente à l'entendement des raisons ou des impressions très fortes, la volonté peut s'opposer à l'entendement. Or, comme c'est l'entendement qui propose et la volonté qui dispose, cela signifie que la volonté n'est pas contrainte par l'entendement, bien qu'elle soit déterminée par lui à assentir ou à refuser : les déterminations de l'entendement ne sont donc pas nécessitantes. Ainsi, certaines déterminations nous inclinent sans nous nécessiter à faire telle chose : elles dessinent le cadre à partir duquel nous pouvons nous mouvoir, sans pour autant contraindre à tel mouvement particulier.

Toute détermination n'est donc pas une contrainte, bien que nous soyons contraints à être déterminés. Mais le type de contrainte qui s'exerce ainsi n'est pas nécessairement une force hétéronome qui détruit notre liberté. Nous ne pouvons pas échapper à toute détermination, mais nous pouvons choisir ce qui nous détermine, ce qui relève d'une logique de l'obligation : un lien par lequel le sujet se lie à lui-même par l'intermédiaire d'une norme ou d'une valeur. Cette autodétermination montre que la liberté peut être pensée comme autonomie, comme capacité à se fixer à soi-même les lois auxquelles on obéit, les contraintes que l'on se fixe et qui de ce fait ne sont plus contraignantes au sens fort. C'est ce que **Nietzsche (texte p. 155)** soutient dans le *Crépuscule des idoles*. Contrairement à un préjugé libéral devenu une idée reçue, la liberté n'est pas un état dans lequel on se trouverait en l'absence d'obstacles, soutient le philosophe allemand : à force de penser notre action libre sur le modèle économique du libre-échange des marchandises, nous en venons à penser que la liberté est la maximalisation de notre capacité à nous mouvoir sans frein ni normes. Or, soutient Nietzsche, une telle conception de la liberté ne peut être que formelle et grégaire : elle suppose que tout le monde posséderait le même degré de liberté s'il n'était soumis à aucune détermination. Mais le sentiment de la liberté que nous éprouvons, le degré de ce sentiment, déjuge cette prétention d'adolescent capricieux : nous nous sentons libres chaque fois que nous triomphons d'un obstacle, non pas parce qu'il n'existe pas, mais parce que *nous le faisons cesser d'exister comme obstacle*. Quelle liberté aurait la colombe, si l'air n'existait pas ? Pour faire voler un avion ou un cerf-volant, il faut bien utiliser

les lois de l'aéronautique pour se mouvoir librement à l'intérieur d'elles, et non pas les abolir. Pour improviser librement avec un instrument de musique, il faut avoir fait ses gammes et connaître d'abord ses classiques. Pour faire du *freestyle* en saut à skis, il faut bien prendre des bosses, et le degré de notre liberté sera mesuré à la difficulté de la bosse et à la technicité des figures réalisées dans l'air. Sans ces obstacles, la liberté n'aurait rien devant quoi se mesurer, s'éprouver en s'affûtant dans un contexte pratique qui lui confère sa réalité. À mesure, donc, que nous devenons libres, ce qui apparaît comme autant d'obstacles à ceux qui le sont moins dans le même domaine se révèle à nous comme la condition de possibilité de notre activité libre. Voilà pourquoi la liberté se mesure, selon Nietzsche, «à la résistance qui doit être surmontée, à la peine que cela coûte de rester *en haut*.» La liberté n'est donc pas un avoir ou un être, mais un perpétuel devenir que l'on conquiert parce qu'elle n'est jamais acquise : elle ne se prouve que dans une perpétuelle mise à l'épreuve.

QUESTION 5 : De quoi dépend l'exercice de la liberté ?

p. 156

Transition et problématisation

Que la liberté trouve sa consistance ontologique dans la formation par laquelle nous convertissons l'adversité de l'obstacle en adjuvant de notre puissance ne nous dit rien encore des modalités pratiques réelles permettant de donner à cette liberté de la consistance. Que la liberté vienne avec la libération progressive d'une volonté de puissance encadrée par des conventions ne doit pas faire oublier que les modes d'exercice de la liberté sont divers. Cette conception de la liberté connaît aussi une dérive, dès lors que l'on considère qu'il appartient à l'individu de convertir tout obstacle en instrument de libération. **Toute forme d'adversité peut-elle être surmontée par l'individu qui convertit la contrainte en auxiliaire, ou bien y a-t-il dans le réel des forces adverses contre lesquelles ma liberté ne peut rien ?**

Traitement du problème

Corpus

- Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap. 25
- Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*

Le coefficient d'adversité des choses n'est pas le même en fonction de ce dont nous parlons. Nous avons vu en évoquant la doctrine d'Épictète que

l'accès à la liberté n'était possible que par les choses qui sont en notre pouvoir, ce qui implique que certaines choses sont intrinsèquement des obstacles, et que ce serait en pure perte que l'individu chercherait à les convertir en une ressource pour sa propre libération. Là où Nietzsche semble poser une relativité et une vicariance de l'obstacle, Épictète établit une ontologie de l'obstacle qui postule que toute une région de la réalité échappe à notre empire. C'est précisément sur ce point que revient **Machiavel (texte p. 156)** dans *Le Prince*, chapitre 25. L'idée selon laquelle la Fortune gouverne toute chose ne doit pas conduire à nous rendre lâches et à nous laisser aller à penser que tout est gouverné par le hasard. Que la nature soit dépositaire de certaines forces incoercibles, personne ne songerait à le nier, remarque le philosophe italien. Mais la connaissance de la nécessité nous arme contre elle : l'expérience de la crue du fleuve rend plus prévoyant quand les eaux redescendent pour s'en prémunir. Il existe sans doute, ajoute-t-il, des domaines où la fortune porte ses assauts dans des domaines «où elle sait qu'on n'a pas fait de digues et d'abris pour la tenir». Mais il semble là encore que les conditions matérielles et techniques pour dompter la fortune évoluent avec le temps, de sorte que ce qui ne dépend pas de nous n'en dépend pas intemporellement. Par suite, il vaut mieux être impétueux que circonspect, écrit Machiavel en s'opposant au stoïcisme, parce qu'il faut s'efforcer de soumettre la fortune. Ce qui semble donc gravé dans le marbre de la nécessité est toujours susceptible de céder aux assauts de l'individu, de sorte que la liberté consiste à ne pas surévaluer le coefficient d'adversité du réel, voire, pourquoi pas, à le sous-évaluer si besoin, audacieusement, pour les besoins de la cause.

Un pas de plus, et il apparaîtrait que ce coefficient d'adversité, étant relatif, révèle la plasticité du monde de la Fortune, dont l'aspect granitique n'était peut-être qu'une apparence, une construction de la représentation chez la belle âme tournée vers le dedans. On pourrait aller jusqu'à soutenir, en s'appuyant sur *L'existentialisme est un humanisme* de **Sartre (texte p. 157)**, que cette région du réel censée ne pas dépendre de nous est un produit de la mauvaise foi, chez celui qui sous-estime ou renie sa liberté : à défaut d'être capable de transformer certains aspects du monde, nous en venons à penser qu'ils ne sont pas modifiables. En effet, le monde des stoïciens est encore gouverné par des dieux, supposés lui imprimer des mouvements qui relèvent d'une nécessité d'airain sur laquelle les hommes n'ont aucune prise. Mais dans un monde déserté par Dieu, explique Sartre, plus rien de ce qui est humain ne se trouve déterminé quant à sa nature. En effet, «si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence», l'être humain, si bien que

l'individu ne peut plus se défaire sur le réel et se dédouaner en invoquant la nécessité des choses, en convoquant son caractère, sa nature, y compris s'il est victime d'une maladie héréditaire. La liberté, au sens où Sartre la conçoit, ne peut certes pas abolir ce qui est ineffaçable, mais elle peut toujours se poser en s'opposant à ce qui est donné. En apparence, donc «le coefficient d'adversité des choses est tel qu'il faut des années de patience pour obtenir le plus infime résultat», objection que relève Sartre dans *L'Être et le néant*. Cela supposerait d'obéir d'abord à la nature pour lui commander «pour insérer mon action dans les mailles du déterminisme». Mais ce prétendu déterminisme n'est pas un argument décisif contre la liberté humaine, parce que c'est en fonction des fins que nous nous donnons que le monde

extérieur apparaît comme un obstacle ou un adjuvant de notre action. Un rocher n'est, en soi, ni un obstacle ni un auxiliaire : il le devient en fonction de la manière dont je situe mon projet pratique à son égard. Obstacle, il le sera si je veux le soulever, mais il en sera autrement si je veux l'escalader. Ainsi, nous nous trouvons responsables de tout, y compris de la manière dont le monde nous apparaît adverse : il ne l'est jamais en lui-même. C'est en ce sens que l'homme est «condamné à être libre», parce qu'il porte la responsabilité de tout ce qui lui arrive non pas dans la résignation, mais dans l'assomption du sens que nous donnons à ce qui nous arrive de façon à cesser de considérer que nous sommes les passives victimes du destin.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 159)

1. Utiliser une référence et un exemple

→ Sujet 1 : Cherchons-nous à devenir libre?

Étape 1 – Partir de ce que l'auteur critique

1. Les institutions libérales témoignent d'une volonté de circuler librement, et témoignent de cette liberté dans le combat qu'elles mènent contre tout ce qui empêche cette libre circulation.

2. Le problème, c'est que le libéralisme est une libération à partir du moment où il lutte pour son idéal, mais cesse de l'être au moment où il prétend avoir accompli cette libération en faisant triompher les institutions libérales sans laisser voix au chapitre à d'autres conceptions de la liberté.

3. Une fois acquises, les institutions libérales tendent à faire passer leur conception de la liberté comme libre circulation pour la seule forme de liberté. À mesure que les individus sont éduqués dans un monde libéral, ils en viennent à épouser cette conception de la liberté et à penser leur activité libre sur le modèle de la marchandise gouvernée par le modèle du libre-échange. On en vient à penser qu'être libres, c'est ne rencontrer aucun obstacle, et la plupart des individus cherchent alors à éviter toute forme d'obstacle et font du confort bourgeois leur idéal de vie.

Étape 2 – Varier la perspective en s'appuyant sur la thèse de l'auteur

4. Au contraire, Nietzsche envisage la liberté comme le dépassement des obstacles, qui doit d'abord passer par la volonté d'en rencontrer : il faut vouloir

se donner des obstacles à surmonter pour devenir libre, parce que l'obstacle nous force à envisager les moyens de le contourner, de le déplacer ou de l'abolir.

5. Cette liberté est plus difficile à acquérir parce qu'elle n'est pas garantie par des institutions, mais conquise par les individus en vertu d'une lente formation, exigeante, qui suppose de se transformer d'abord soi-même pour transformer le monde.

6. Ce n'est donc plus un «nous» socialisé qui revendique alors la liberté comme un slogan politique, mais un «nous» individualisé qui veut la discipline parce qu'il cherche à s'auto-discipliner.

7. Seuls cherchent à devenir libres en ce sens les individus qui reconnaissent la nécessité des conventions et des normes pour se les approprier et s'en rendre maîtres. Deviennent ainsi libres ceux qui cessent d'attendre qu'on leur donne la liberté comme un droit garanti par des institutions, mais fournissent des efforts pour trouver leur style propre au sein d'une discipline, comme le font les artistes, les sportifs et plus généralement, tous les créateurs.

Étape 3 – Intégrer un exemple : illustrer la thèse de Nietzsche en s'appuyant sur un film

8. La vie de Thomas Anderson illustre une conception de la vie comme satisfaction des besoins propres à la survie et comme vie standardisée où l'individu n'existe pas, parce qu'il se contente de suivre un modèle commun : il est alors aliéné à des contraintes d'horaires et de productivité.

9. Thomas Anderson illustre encore, par ses activités nocturnes, une conception de la liberté qui

est le produit du libéralisme : même s'il s'oppose aux règles entrepreneuriales et étatiques par son activité de pirate informatique, il continue à concevoir alors la liberté comme transgression, comme absence d'obstacles. La manière même de s'opposer au libéralisme relève alors encore d'une forme insidieuse de libéralisme, ce que l'on pourrait appeler le crypto-libéralisme libertaire.

10. a. Première étape de la libération : Néo choisit de prendre des risques en choisissant la pilule qui va le conduire « de l'autre côté du miroir », mais il ne sait pas ce qui l'attend. Il est encore déterminé dans son choix par quelqu'un d'autre, mais il décide de lui faire confiance : la libération ne se fait pas seul, mais consiste à savoir choisir ce qui, celui, celle ou ceux à qui nous accordons notre confiance.

b. Deuxième étape : Néo rencontre l'oracle, qui lui dit que, pour combattre la matrice, lui-même ou Morpheus devra mourir. Il croit encore qu'un destin extérieur à lui existe, puisqu'il attend de l'oracle qu'elle lui dise s'il est l'élu ou non, ce qui supposerait qu'une prophétie existe et a décidé sans lui de ce que serait son destin. Tant que Néo croit encore que son destin ne dépend pas de lui, il ne peut pas être l'élu.

c. Troisième étape : Néo prend confiance en lui et c'est donc désormais la *confiance en soi*, et non plus en un tiers (Morpheus ou l'oracle), qui préside à sa décision : il devient l'élu au moment où il fait des choix inattendus par lesquels il devient maître de son destin. Morpheus étant tiré d'affaire, et à la lumière de ce que lui a dit l'oracle, cela signifie qu'il est prêt à affronter la mort, mais qu'il croit pouvoir donner tort à l'oracle. Il a ainsi cessé de s'en remettre à une autorité extérieure pour affirmer sa liberté au risque d'en mourir.

Étape 4 – Bilan et rédaction

11. > Premier paragraphe. La liberté nous apparaît à tous comme un idéal à atteindre. Pourtant, on constate qu'elle n'est souvent que le moyen d'autre chose, ce qui invite à penser qu'elle n'est pas le souverain bien. En effet, nous voulons avoir du temps libre pour se divertir et pour consommer, mais nous continuons ainsi, dans notre exercice de la liberté, à obéir à des impératifs politiques et sociaux normalisés. Il est rare que nous cherchions la liberté pour elle-même : nous la vivons comme la vacance du pouvoir qui repose de l'exercice du pouvoir, raison pour laquelle nous aimons être en vacances. Mais tant que les vacances sont une récréation, une reconstitution des forces disponibles pour le retour au travail, elles sont encore un moyen du pouvoir, et ne sont pas un lieu d'expression de la liberté en soi et pour soi.

> Deuxième paragraphe. Pour que la liberté devienne une fin et non un moyen, il faut cesser de la concevoir comme un lieu vide, une vacance, mais

lui donner du contenu. À cette fin, la liberté authentique ne peut s'éprouver qu'en se confrontant à ce qui lui résiste, sans abolir cette résistance, mais en l'utilisant pour en faire une force, comme dans les arts martiaux où l'on utilise parfois la force d'un adversaire pourtant plus puissant que nous contre lui-même, comme cela arrive entre deux sumos dont le gabarit est pourtant inégal. Faute de comprendre que la puissance de l'obstacle peut s'intégrer à la puissance pour convertir la résistance de l'obstacle en instrument de ma liberté, la plupart des individus recherchent l'égalité et le nivellement, et vivent toute différence comme une injustice. Mais la liberté suppose un pouvoir de distinction par lequel je me différencie non pas tant des autres, d'abord, que de l'image que j'avais de moi-même. C'est ainsi que Néo en vient à se libérer de l'idée qu'il se faisait de la prophétie que lui révèle Morpheus en comprenant, ou en faisant comme si le destin n'était pas écrit dans le marbre, mais s'accomplissait en vertu de ses propres choix.

2. S'approprier des citations pour traiter un sujet

→ Sujet 1 : Peut-on être libre tout en étant soumis ?

« L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. »

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*

Bien que nous soyons libres en droit, parce que nous sommes tous perfectibles, les conditions politiques et sociales, c'est-à-dire les lois et les normes, nous aliènent. Même ceux qui croient dominer sont encore plus esclaves, parce qu'ils sont les relais et les complices d'un système hiérarchique d'oppression. Ainsi, on peut être libre en droit, mais soumis dans les faits, et avoir le sentiment d'être libre en exerçant une domination, sans prendre conscience que cette domination nous rend coupable de participer à un système inique et de ce fait aliénant.

« Le tyran enchaînera... – Quoi ? Ta jambe. – Mais il tranchera... – Quoi ? Ta tête. Qu'est-ce qu'il ne peut ni enchaîner ni retrancher ? Ta volonté. »

Épictète, *Entretiens*

Même soumis au tyran, qui peut me torturer et me priver de ma liberté de mouvement, voire me tuer, je continue à pouvoir lui résister parce qu'il ne saurait contraindre ma pensée, et en particulier ma volonté de ne pas céder face à lui. Ainsi, les forces qui me soumettent ne soumettent que mon corps, mais pas la liberté de ma volonté.

→ Sujet 2 : Suivre son bon plaisir, est-ce une marque de liberté ?

« J'appelle servitude l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affects ; soumis aux affects, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même mais de la fortune. »

Baruch Spinoza, *Éthique*

Celui qui suit son bon plaisir croit être libre, mais il n'est pas l'auteur de ses désirs et se laisse ainsi gouverner par des pulsions qu'il n'a pas choisies lui-même. Ainsi, suivre son bon plaisir est une marque d'aliénation, parce que la liberté véritable consiste à se rendre maître de ses affects, et non pas à leur donner libre cours.

« Tu peux, il est vrai, faire ce que tu veux ; mais à chaque moment déterminé de ton existence, tu ne peux vouloir qu'une chose précise et *une* seule, à l'exclusion de toute autre. »

Arthur Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*

Faire ce que l'on veut peut signifier deux choses différentes : vouloir suivre son bon plaisir et s'éparpiller parce que l'on voudrait avoir tout et son contraire, ou vouloir conformer notre action à notre volonté fixée sur un seul objectif. Or, la volonté est d'autant plus efficiente qu'elle se focalise sur un seul objet à l'exclusion des autres. On ne trouve ainsi la liberté que dans l'accomplissement d'une tâche ou d'un projet, et non dans l'éparpillement hédonique qui consiste à chercher à satisfaire toutes ses pulsions.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. La nature est-elle le contraire de la culture ?
2. Ce qui est naturel est-il toujours bon ?
3. La nature est-elle un critère pour juger les cultures ?
4. Quelle connaissance la nature nous délivre-t-elle ?
5. La nature est-elle au fondement du beau ?
6. La nature a-t-elle des droits ?

I Introduction (p. 160-161)

Îles désertes, retraites campagnardes, baignades sauvages : qui n'a jamais rêvé d'un coin de nature à soi, afin, comme on le dit un peu hâtivement, de « se retrouver soi-même » ? L'imaginaire de la vie dans la nature indique bien que la nature est avant tout pour nous une image, celle, en négatif, de ce que notre vie civilisée n'est pas : la nature apparaît ainsi comme un environnement qui n'aurait pas été transformé par l'activité humaine, où la vie croîtrait spontanément à l'état sauvage. Cette sauvagerie n'apparaît pas ici comme dotée d'une valeur négative : la nature que nous idéalisons n'est évidemment pas violente et brutale, mais harmonieuse et belle, conformément aux images d'Épinal que nous a léguées la littérature, du XVI^e au XIX^e siècle, avec la vision mythique du « bon sauvage », chez les premiers observateurs de la nature humaine, et de la « Providence naturelle », dans la vision romantique. Il n'est dès lors pas étonnant que le monde naturel apparaisse comme un modèle ou un idéal. Depuis les Grecs antiques de l'époque de Périclès (V^e siècle av. J.-C.), qui pointent du doigt la démesure (*hubris*) de l'être humain, jusque chez ceux qui dénoncent les excès de la civilisation industrielle puis du capitalisme occidental, la nature est invoquée comme un principe de légitimation qui fixerait à l'activité humaine certaines limites, voire inviterait à « retourner à la nature ».

Le film *Captain Fantastic* (2016) de Matt Ross met en évidence tout ce qu'a d'ambigu ce genre de revendication, en brossant le portrait d'une famille qui a décidé de tout quitter pour vivre en autarcie dans la nature et élever leurs enfants dans un cadre sauvage et en fonction de valeurs « naturelles ». Si les guillemets sont de rigueur, c'est dans la mesure où il apparaît bien, dans le film, que la nature est toujours le produit d'une image que l'on se fait d'elle : si elle est le négatif de la civilisation, cela montre bien que la valeur qu'on lui confère est elle-même le produit d'une représentation sociale. Êtres civilisés, nous avons perdu ce rapport animal d'immanence à la nature, cette innocence primitive que des romantiques comme Friedrich Schiller appellent la « naïveté ». Voilà donc ce qu'a de paradoxale l'aspiration à revivre dans la nature : **comment peut-on prétendre retourner à la nature, s'il est vrai que cette nature n'est plus, ou du moins, si elle n'existe plus que dans une représentation qui est elle-même le produit de l'histoire et de la civilisation humaines ?**

Pour le comprendre, il importe de se demander s'il est fécond de penser la nature uniquement comme le contraire de la culture (**question 1**), ce qui invite dans un deuxième temps à envisager la nature sous l'angle normatif pour examiner si elle peut servir de modèle, et en quel sens (**question 2**). L'ambiguïté de la référence à la nature apparaît lorsque cette dernière question rencontre la première, au moment où l'on considère la manière dont la référence à la nature a pu *a contrario* servir de repoussoir pour juger de la valeur des cultures (**question 3**). Finalement, il semble bien que l'être humain se reconnaît dans la nature en fonction de ce qu'il projette en elle, dans la mesure où il cherche à la connaître pour la maîtriser (**question 4**) ou pour adopter envers elle une attitude plus contemplative (**question 5**). Mais lorsque cette instrumentalisation de la nature confine à son exploitation, il importe d'interroger nos *usages* de la nature, afin de se demander si nous devons respecter la nature, et le cas échéant, si un tel respect tient à la valeur intrinsèque de la nature ou simplement aux effets qu'un mauvais usage de la nature peut avoir sur la civilisation (**question 6**).

QUESTION 1 : La nature est-elle le contraire de la culture ?

p. 162

Problématisation

L'opposition entre monde non transformé par l'homme et monde bâti des mains de l'homme semble aller de soi. Or, cet abîme à première vue évident entre nature et culture passe sous silence une difficulté et mérite en réalité une explication. Qu'est-ce qui a rendu cette distinction nécessaire, et qu'est-ce qui l'a rendue possible ? L'être humain ne fait-il pas lui aussi partie de la nature, si on envisage cette dernière comme l'ensemble de ce qui est ? Le langage courant nous fait en outre parler de la « nature humaine » au sens où chaque élément de la nature possède des propriétés distinctives qui le définissent en propre. Le problème est donc le suivant : l'être humain fait partie de la nature, mais il s'est opposé à elle jusqu'à créer en son sein un monde non-naturel. Plus encore : l'être humain a une nature, mais qui le destine à s'arracher à toute forme de détermination naturelle, puisque, en vertu de sa liberté, il ne subit pas passivement les lois de la nature. Il ruse avec les lois de la physique pour contourner la pesanteur par la technique (aéronautique, par exemple), et éduque ses pulsions biologiques en se civilisant, jusqu'à se rendre artificiellement maître de son propre corps. **Si donc la culture est le contraire de la nature, comment se fait-il que la nature ait pu laisser émerger en elle, à partir d'elle-même, un être capable de s'opposer à elle jusqu'à se retourner contre elle pour la dominer ?**

Traitement du problème

Corpus

- Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Proposition III
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*
- Platon, *Protagoras*, 320d-322c
- Patrick Tort, « L'effet réversif de l'évolution », *Darwinisme et Société*

Une première réponse consisterait à remarquer que la nature n'est pas un ensemble rigide de lois immuables : ce qui est valable dans le monde physique l'est moins dans le monde biologique, et à plus forte raison dans le monde humain. Là où l'animal

est doté d'un instinct qui relève de l'agencement mécanique, l'être humain dispose naturellement d'une faculté qui lui permet de se fixer à lui-même sa propre nature à travers son *histoire*. La nature humaine a donc une histoire, histoire par laquelle « l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale », comme l'explique Kant (**texte p. 162**) dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. Tout se passe donc somme si l'être humain avait *naturellement* vocation à être l'auteur de sa propre histoire. Il ne serait pas, de ce point de vue, un être moins naturel que l'animal. Simplement, la nature aurait deux manières de procéder chez les êtres vivants : ou bien en leur fixant un destin biologique qui leur dicte certaines préférences et certaines conditions de vie non modifiables, ou bien en leur conférant la capacité de délibérer rationnellement et de choisir. Ainsi, chez l'être humain, les finalités biologiques ne sont pas celles qu'il cherche à satisfaire lorsqu'il fait usage de sa raison, parce que les fins rationnelles sont au-delà de la simple satisfaction des besoins immédiats, mais le conduit à se projeter dans le temps. Ainsi, d'après Kant, la culture n'est pas le contraire de la nature : elle est la réalisation de la nature humaine.

Si l'être humain est par nature un être historique, y a-t-il encore un sens à dire qu'il existe une nature humaine, ou que l'être humain est naturellement voué à la culture ? Une première manière de résoudre le problème consisterait à remarquer qu'elle pose un problème qui présuppose une opposition forte entre la nature et la culture. Mais si l'on tire toutes les conséquences de la thèse précédentes, elle conduit à remarquer que rien n'est naturel chez l'humain, si l'on entend par là quelque programme fixé d'avance ou un ensemble de propriétés universelles qui traverseraient le temps et l'histoire. C'est ce que fait valoir Merleau-Ponty (**texte p. 163**) dans la *Phénoménologie de la perception*. Même les comportements que l'on croit « naturels », comme le fait de sourire dans la joie ou de pleurer dans la douleur, ne sont pas des universaux, s'il est vrai que « Le Japonais en colère sourit », tandis que « l'Occidental rougit » : l'identité des organes ne conduit donc pas à l'identité des comportements. Mais cela ne signifie pas qu'il y aurait une nature humaine, constituée de son nécessaire équipement psychophysiologique, à laquelle viendrait s'ajouter une couche contingente, l'ensemble des expressions culturelles qui viendraient s'y greffer, dans la mesure où ce que l'on qualifie de « naturel » est, bien souvent, le fruit d'une institution, qui dépend donc d'une culture, comme c'est le cas de « l'instinct » maternel ou paternel, par

exemple. L'être humain est donc, d'après Merleau-Ponty, indistinctement naturel et culturel.

Le diagnostic paraît imparable. Néanmoins, si les observations phénoménologiques de nos comportements rendent compte, à partir de l'anthropologie comparée des comportements culturels, du caractère infondé de l'opposition nature / culture à propos de l'être humain, cela ne vaut que du point de vue structural, qui est une perspective synchronique. Si l'opposition nature / culture paraît alors sans *fondement*, est-elle pour autant dénuée de sens, si l'on s'interroge désormais sur son *origine*, c'est-à-dire sur son caractère diachronique ? Manifestement l'être humain n'a pas toujours été un être de culture, comme en témoignent les acquis de la paléoanthropologie.

Les penseurs grecs de l'époque de Périclès avaient déjà dû rester médusés devant l'état d'exception que constitue l'existence humaine au sein du monde naturel. Que tous les êtres vivants fassent partie de la *phusis* est chose acquise, mais l'un d'eux, et l'un d'eux seulement, est capable d'invention technique, en utilisant la nature au service de ses propres fins pour la transformer. C'est en tout cas ce qui ressort du mythe de Prométhée et d'Épiméthée tel que le réécrit **Platon (texte p. 164)** dans le *Protagoras*. Dans la bouche du sophiste qui donne son nom à ce dialogue, l'existence humaine apparaît comme statutairement exceptionnelle au sein de la *phusis*. Faute de pouvoir rendre compte des origines effectives de la culture, Protagoras explique par un récit mythique ce que le *logos*, à lui seul, ne saurait expliquer : ayant distribué toutes les qualités aux autres animaux, Épiméthée, l'étourdi qui réfléchit toujours après coup (*epi-mètheia*), a laissé subsister un « animal sans qualités », l'être humain. Voilà pourquoi son frère rusé (*pro-mètheia*) dérobe le feu aux dieux pour le transmettre aux hommes, feu qui permet de cuire les aliments, de forger des armes et de trouver un *foyer*. Mais ce que suggère Protagoras, c'est que l'élément qui civilise à proprement parler l'être humain et préside à la constitution de la culture n'est pas la technique, mais l'art politique, et cet art est un art divin, transmis par Zeus *via* Hermès. L'origine de la culture serait donc extra-physique, non-naturelle : elle ne s'expliquerait que par l'intervention d'un *deus ex machina*.

Le mythe rend ainsi compte symboliquement de la spécificité de l'être humain, qui à la différence des autres animaux doit lui-même inventer un monde habitable à son image – en vertu de l'anthropocentrisme et de l'artificialisme de Protagoras, selon lequel l'homme est la mesure de toute chose –, mais ce mythe ne parvient pas à expliquer les origines *effectives* de la civilisation du point de vue *chronologique*, la chronologie mythique étant en réalité la justification idéologique d'un état de fait établi

dans l'espace. Voilà pourquoi c'est seulement au moment où les penseurs se sont résolus à enlever Dieu de l'équation pour expliquer l'histoire humaine, celle de l'anthropogenèse, qu'une *véritable* histoire diachronique des origines de la culture a pu être écrite. C'est Charles Darwin qui fut l'un des premiers à élaborer, sans convoquer des principes théologiques ou téléologiques, des hypothèses permettant de comprendre comment un animal naturel a pu s'arracher aux lois de la nature biologique et devenir progressivement un être de culture. Le spécialiste de l'anthropologie darwinienne **Patrick Tort (texte p. 165)** explique ainsi, dans *Darwinisme et Société*, que Darwin rend compte de l'apparition des cultures par un retournement tout à fait singulier. Là où les autres espèces animales sont soumises aux pressions de l'environnement, ce qui produit une sélection aléatoire de certains traits phénotypiques, et sont soumises à une concurrence pour la survie et la reproduction, l'être humain a développé ses instincts sociaux d'une manière beaucoup plus décisive que chez les autres animaux sociaux, jusqu'à adapter l'environnement à ses propres besoins. Tant et si bien que, chez lui, la capacité à survivre et à se reproduire est devenue proportionnée au développement de ces instincts. Voilà pourquoi la concurrence inter-individuelle, qui est la règle dans l'évolution des espèces telle que l'envisage Darwin, tend à disparaître chez l'être humain. La sélection naturelle, qui repose en partie sur le « struggle for life », n'opère plus chez l'être humain, et pourtant cette absence ne l'empêche pas de survivre et de se reproduire, bien au contraire : la protection des individus les plus faibles, grâce à la morale, et la capacité de tous à se reproduire à partir de critères qui ne sont plus seulement esthétiques-phénotypiques, favorise le développement autonome de l'humanité indépendamment des lois de la sélection naturelle. L'origine de la culture est donc paradoxale : la nature, spontanément et aléatoirement, a produit un animal qui s'est progressivement dés-animalisé, parce que cela l'avantageait à tel point que cela lui a permis de maîtriser la nature extérieure, et sa propre nature !

QUESTION 2 : Ce qui est naturel est-il toujours bon ?

p. 166

Transition et problématisation

De là à penser que l'humain, par sa culture, est d'autant plus glorieux qu'il s'éloigne de la nature où la lutte bat son plein, il y a un pas que ne franchit pas systématiquement Darwin, mais qui apparaît déjà, avant les travaux de Darwin, dans les expériences de pensée consistant à imaginer « l'état de nature » dans lequel l'homme devait se trouver avant d'être

civilisé. L'image de la « lutte de tous contre tous » que Hobbes, dans son traité *Du citoyen*, reprend à l'écrivain latin Plaute, a contribué à donner de la nature l'image d'un combat féroce et sauvage pour la survie, d'une espèce à l'autre mais aussi au sein même d'une espèce. Pourtant, cette conception de la nature n'est pas tenable, tant elle paraît excessive. Si la nature a permis l'émergence de la moralité et plus généralement de la civilisation, c'est bien qu'elle en portait en elle-même le principe d'actualisation. Il y a donc ici une difficulté, dans la mesure où la nature semble ambivalente. **Est-ce nous qui projetons sur elle une violence que seule la civilisation a produite, ou bien la nature est-elle fondamentalement violente et donc, de notre point de vue, mauvaise ?**

Traitement du problème

Corpus

- Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*
- Konrad Lorenz, *L'Agression, Une histoire naturelle du mal*

Il est tentant de penser que le processus de civilisation nous a arraché progressivement à une nature aux lois rigides et dans laquelle règne le chaos des instincts. Il semble donc que ce qui est naturel, loin d'être toujours bon, soit au contraire toujours mauvais ! Mais une telle conception de l'opposition historique entre la civilisation et la nature est en un sens trop belle pour être vraie : n'est-ce pas l'historien de l'humanité qui, pour glorifier l'existence humaine, noircit le portrait de ce dont il s'est éloigné ? L'histoire, ainsi reconstituée, aurait tout d'une jolie fiction, utile pour demeurer optimiste, mais mythologique et complaisante. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, c'est précisément ce que **Rousseau (texte p. 166)** reproche aux théoriciens du contrat social et plus généralement au roman historique des Lumières, lorsqu'ils narrent l'histoire humaine comme une épopée où la raison aurait progressivement renversé la (marâtre) nature pour triompher d'elle. En vertu d'une pétition de principe trompeuse, historiens et philosophes projettent dans le passé un aspect du présent qui est le produit de la civilisation, pour l'interpréter comme le résidu actuel d'un état pré-humain. Or, ainsi que l'explique Rousseau l'égoïsme et la violence sont le produit d'une raison calculatrice qui accompagne l'apparition de l'amour-propre dans les sociétés humaines, c'est-à-dire l'intérêt vaniteux pour l'image de soi que nous offre la reconnaissance sociale. Voilà pourquoi l'amour-propre, selon toute vraisemblance,

n'existe pas à l'état de nature, où le miroir des princes n'est pas là pour dénaturer la pureté de nos motifs. Non seulement l'état de nature se caractérise, selon Rousseau, par une disposition neutre envers son épaulement personnel, qu'il appelle l'amour de soi, mais il est au surplus caractérisé par une disposition morale à agir au service de son prochain. Or, cette disposition ne provient pas de la raison, construction culturelle tardive et impropre à susciter des comportements moraux, mais d'un sentiment, la pitié, qui est le fondement de la conscience morale, là où la conscience théorique interviendra beaucoup plus tardivement. La nature n'est donc pas mauvaise : elle est moralement neutre, quoiqu'elle dispose ceux qui suivent en eux la voix qui en subsiste à agir en faveur du bien : la voix de la conscience est la survivance, en nous, de la voix de la nature que la civilisation aurait étouffée progressivement.

S'il est donc vrai que les critères du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste, sont des critères humains, on ne saurait qualifier la nature ni de bonne, ni de mauvaise. Mais tout porte à croire selon Rousseau qu'elle favorise le développement des comportements moraux futurs. Pourtant, il est évident que l'observation du monde naturel qui nous entoure témoigne du fait que la nature n'est pas un modèle dont on pourrait s'inspirer pour faire le bien. L'agressivité animale et la violence font rage dans le monde sauvage, à tel point qu'il semblerait que la nature eût réservé à l'homme de la nature un sort particulier en lui conférant un sens moral, la pitié, tandis que les autres animaux eussent vocation à s'entre-déchirer. Une telle conception du monde animal ne résiste pas à l'examen. Des éthologues comme **Konrad Lorenz (texte p. 167)** dans *L'Agression, Une histoire naturelle du mal* ont montré que l'agressivité animale était régulée par des comportements de dérivation de la violence, de sorte que l'évolution darwinienne n'est pas la lutte sans merci qui apparaît parfois dans la vision caricaturale que l'on en donne. Darwin lui-même n'ignorait aucunement l'existence de comportements empathiques et en un certain sens altruistes chez les animaux, même entre les espèces. Des phénomènes d'assistance réciproque qui ne relèvent pas seulement du parasitage sont couramment observés : les animaux ne font pas que lutter les uns contre les autres dans l'évolution, ils co-évoluent. Cela signifie qu'en coopérant, leurs propriétés phénotypiques et comportementales changent en fonction du type d'écosystème dans lequel ils se trouvent. Au sein même d'une espèce, observe Konrad Lorenz à partir d'un petit poisson, le cyprinodon, l'appareillage instinctif permet d'éviter une confrontation directe ou une libération immédiate de l'agressivité. Cette agressivité peut être détournée par un mâle sur un autre mâle, alors même qu'elle avait été suscitée par sa femelle, comme c'est le cas dans le phénomène

de *redirective activity*. Mais certaines propriétés phénotypiques peuvent même se développer pour sublimer en quelque sorte la violence jusqu'à en faire un rapport de force n'impliquant pas la destruction d'un des individus engagés dans ce rapport, comme c'est le cas des bois du cerf et des cartilages qui servent d'interface pour une lutte qui n'occasionne pas nécessairement une blessure, comme Lorenz, dans son livre *L'Agression*, en donne de nombreux exemples. Sans donc être « bonne », ni d'ailleurs « mauvaise », la nature sauvage produit une échelle de comportements complexes, qui vont de l'agressivité la plus immédiatement violente à la douceur la plus émouvante pour l'être humain qui s'en fait l'observateur.

QUESTION 3 : La nature est-elle un critère pour juger les cultures ? p. 168

Transition et problématisation

La nature apparaîtra ainsi bonne ou mauvaise selon le type de réalité que l'on isole en son sein, si bien que la « nature » apparaît comme repoussoir ou modèle, chaque fois, d'après une stratégie qui consiste à oblitérer purement et simplement ce qui ne correspond pas à l'image que l'on s'en fait. On ne trouve donc dans la nature que ce que l'on y cherchait déjà. Cela signifie-t-il que toute représentation de la nature est une image idéologiquement construite par celui qui cherche à l'instrumentaliser ? Il apparaît plutôt que le scientifique qui examine la nature sans préjuger de ses propriétés parvient à rendre compte, dans une certaine mesure, de sa complexité. Cela invite à penser que l'on peut, à condition de l'étudier sous tous ses aspects, produire une représentation scientifique de la nature, qui soit soustraite à l'idéologie. Cela semble de bonne méthode en tout cas dans les sciences de la nature, si elles veulent être à la hauteur de leur prétention scientifique. Mais qu'en est-il pour les sciences humaines ? Est-il possible de s'entendre sur la définition d'une nature humaine ? L'expression est problématique, parce qu'elle revient à définir la nature, c'est-à-dire l'essence en principe universelle et nécessaire d'un être civilisé dont les cultures sont singulières et contingentes. De prime abord, la nature apparaît donc plutôt, non pas comme un monde dont l'être humain constituerait une partie, mais comme ce qui lui est extérieur, parce qu'il en conquiert, culturellement, la maîtrise.

Peut-on concevoir la culture comme la maîtrise de la nature, et juger de la valeur de chaque culture en fonction du nombre de ses conquêtes vis-à-vis d'elle, ou bien une culture qui prendrait la nature comme critère universel du degré de civilisation se condamne-t-elle à méconnaître la différence spécifique à chaque culture ?

Traitement du problème

Corpus

- Michel de Montaigne, « Des cannibales », *Essais*, livre I^{er}, chap. XXXI
- Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, chap. 3

Il paraît convaincant de se représenter la civilisation comme une échelle de développement, ainsi que le faisaient certains penseurs des Lumières comme Nicolas de Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. L'idée d'un progrès de la civilisation semble en effet intuitif, si l'on considère le développement des techniques, de la pensée scientifique et des mœurs. Dès le XVI^e siècle, les observations ethnographiques conduisirent certains observateurs à considérer certains peuples comme des peuples de la nature, dans le sens où ils semblaient, du point de vue de l'europpéen « civilisé », dépendre de leur environnement naturel. Certaines pratiques culturelles, comme les sacrifices humains ou le cannibalisme, paraissaient alors inhumaines et barbares à la plupart de ceux qui les observaient de l'extérieur. Tel n'était pas le cas du voyageur Jean de Léry, l'un des premiers observateurs authentiquement attentifs à l'altérité des sociétés sud-américaines. C'est tout juste après qu'il eut publié son *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578) que Montaigne (texte p. 168) s'interroge, dans ses *Essais*, sur la pertinence des jugements de valeur que font ceux qui se disent civilisés à l'égard des autres, qu'ils appellent les « barbares ». L'observateur extérieur adopte une position de surplomb qui fait de lui le juge de ce qui se pratique hors de sa culture, mais il n'a, pour juger, que les catégories de valeur de sa propre culture. Il se rend ainsi aveugle, selon Montaigne, à la barbarie de sa propre culture. Comme le faisait remarquer aussi Jean de Léry dans ses entretiens avec les chefs des tribus brésiliennes, les techniques et les mœurs des occidentaux leur apparaissaient tout aussi barbares que les pratiques que nous jugeons comme telles chez eux. Cette expérience d'anthropologie inversée invite alors à penser, selon la formule de Montaigne, que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage », dans la mesure où les critères que nous formulons pour juger de la barbarie et de la civilisation sont ceux émis par notre propre culture, et ne sauraient donc prétendre à l'universalité.

Or, toute société a spontanément tendance à se prendre elle-même comme le mètre-étalon à partir duquel elle peut juger les autres. Il est en apparence bien normal – du point de vue de la normalité descriptive, mais non de la normativité prescriptive – de chercher d'abord à comprendre ce qui

diffère de nous à partir de ce que nous *reconnaissons* déjà de nous dans ce que nous ne connaissons pas encore. Mais cette attitude nous empêche de nous rendre attentif à l'altérité. Plus encore, explique **Claude Lévi-Strauss (texte, p. 169)** dans *Race et histoire*, le fait de placer une autre culture sur une ligne de développement qui aboutirait, à son sommet, à la nôtre, revient à *annuler* la différence radicale d'une autre société pour en faire un stade de développement inférieur de la nôtre. La représentation linéaire du développement culture qui, d'un stade de sauvagerie naturelle, aboutirait à la civilisation, est donc une représentation propre aux sociétés occidentales, qui ce faisant n'interprètent toute *différence* de culture que comme un stade, nécessairement moins développé, d'un *même* processus de civilisation. La différence a donc été abolie avant même que nous ne cherchions à nous rendre attentif à sa spécificité. Cette attitude ethnocentrique, qui consiste à ériger les critères de valeur de sa propre ethnie en loi universelle, interdit ainsi de comprendre des cultures étrangères à celles que nous connaissons déjà. En somme, comme le montrera plus tard Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*, la « nature » n'existe pas en soi, puisque chaque culture la conçoit, la définit, et détermine son rapport à elle d'une manière spécifique. Loin d'être un critère, dans le cas occidental, elle est un biais d'auto-confir-mation. Loin d'être un état de fait, elle désigne une norme culturellement construite : la norme de ce dont une culture doit s'être éloignée pour être considérée comme développée. Ainsi, la nature, ou plus exactement le degré d'éloignement vis-à-vis d'elle, ne saurait constituer un critère pour juger le niveau de développement d'une civilisation.

QUESTION 4 : Quelle connaissance la nature nous délivre-t-elle ? p. 170

Transition et problématisation

Cela signifie-t-il que la nature soit un pur fantasme, une simple représentation culturelle qui change selon les sensibilités, les sociétés et les époques ? Nous avons remarqué que, du point de vue scientifique, la nature renvoie à l'ensemble des réalités qui n'ont pas été transformées par l'homme, et qui sont donc susceptibles d'être étudiées pour être connues. L'instrumentalisation idéologique de la nature ne doit donc pas condamner toute référence à la « nature », mais inviter à se prémunir contre notre propre tendance à y projeter nos catégories culturelles. En tant qu'elle renvoie à un ordre cosmique, physique et biologique, la nature semble bien constituer un tout cohérent gouverné par des lois, c'est-à-dire des rapports constants et nécessaires

entre certains phénomènes. Mais notre intérêt pour la nature n'est pas pour autant vierge de tout intérêt humain, et nous sommes fondés à nous demander si une cohérence désintéressée et objective de la nature est possible, et même souhaitable. **La nature peut-elle faire l'objet d'une connaissance exhaustive et désintéressée, ou bien seulement d'une connaissance partielle et intéressée ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Diogène Laërce**, *Vie et sentence des hommes illustres*
- **John Stuart Mill**, « La Nature », *Essais sur la religion*
- **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, *Principes de la philosophie du droit*

Les premiers penseurs qui se sont efforcés de connaître la nature ont remarqué qu'elle était régie par des lois, qu'elle était ordonnée par certains principes. Dès le VI^e siècle avant Jésus-Christ, la nature, chez les Grecs, a fait l'objet d'une réflexion élaborée : la *phusilogia* (*phusis*, nature ; *logos*, étude) des philosophes présocratiques envisageait non seulement de rendre compte de l'ordre de l'univers, mais de trouver le principe organisateur qui présiderait à cette organisation. La recherche de l'*archè*, commencement et principe explicatif, donc origine et fondement, aboutit à la formulation d'hypothèses destinées à comprendre ce qui est commun à tous les phénomènes naturels. Ainsi Thalès considérait que l'eau était le principe de tous les phénomènes, tandis qu'Héraclite, par exemple, faisait du feu le principe de compréhension de la réalité dans son ensemble. Ces hypothèses troublantes pour l'esprit scientifique moderne méritent d'être comprises comme des prismes d'interprétation *analogiques*, et non pas nécessairement comme des affirmations factuelles. Tout se passe comme si l'on pouvait comprendre l'ensemble des phénomènes à partir du comportement de l'eau qui s'épanche, ou du feu qui crépite et danse de telle sorte qu'on ne saurait dire où il est exactement : la réalité naturelle se meut à l'*image* de l'eau ou du feu, ce qui ne signifie pas nécessairement que tout *soit* de l'eau ou du feu. La nature fait donc ici l'objet d'une connaissance par analogie, plutôt que d'une connaissance scientifique factuelle. En outre, la philosophie naturelle des anciens Grecs suppose que le *cosmos*, l'ordre du monde, est gouverné par des divinités qui fixent au rythme du devenir naturel un certain rythme mesuré.

Ainsi, connaître cette mesure dont fait preuve la nature, c'est prendre connaissance du rythme

cosmique voulu par les dieux, ce qui signifie que la nature est aussi un modèle pour la vie humaine, microcosme au sein du macrocosme. Voilà pourquoi le stoïcien Chrysippe, ainsi que le rapporte le compilateur grec **Diogène Laërce (texte p. 170)** dans *Vie et sentence des hommes illustres*, considère la mesure naturelle comme un modèle, un mètre-étalon de la *mesure* que l'être humain doit respecter pour vivre à l'unisson de la nature. S'il s'en écarte, il fait preuve de démesure (*hubris*, en grec), et mène une vie dérégulée. La nature fournit ainsi la règle non seulement de la manière dont les choses sont, mais de la manière dont elles doivent être, parce que ce qui est (la nature) a été voulu par les dieux. L'homme vertueux doit donc se régler sur la nature, ou plutôt : il doit d'abord se régler sur la nature pour devenir vertueux. La nature nous fait donc à la fois connaître le principe qui gouverne toute chose, mais aussi la *norme* de notre action, pour mener une vie réglée.

De proche en proche, *l'imitation de la nature* est appelée à devenir une devise (*Naturam sequi*) pour régler l'activité humaine dans tous ses aspects, si bien que la nature n'est pas connue simplement pour satisfaire un besoin de connaissance, mais parce qu'elle permet à l'être humain de se sentir participer à l'ordre général du cosmos. Comme le rappelle **John Stuart Mill (texte p. 170)** dans *Essais sur la religion*, même les principes du droit et de la morale ont pu être fondés sur la référence à la nature, au motif que les règles du bien et du juste se trouveraient déjà dans la loi naturelle, comme en témoigne l'existence du droit naturel, qui considère que les lois ne sont que l'expression de certains sentiments du juste et de l'injuste que nous possédons tous spontanément en nous. Connaître la perfection de la nature, c'est donc acquérir un modèle pour élaborer nos propres lois.

En effet, les lois humaines sont imparfaites et contingentes, et ne peuvent pallier leur fragilité que si elles se règlent sur des lois fixes et immuables. C'est la raison pour laquelle, d'après **Hegel (texte p. 171)** dans *Principes de la philosophie du droit*, il pourrait paraître important de connaître les lois de la nature pour s'approcher de sa perfection. Même si cette connaissance parfaite est un idéal de l'imagination, le progrès de la connaissance de la nature signifie que nous progressons aussi dans l'établissement de lois qui, sans être naturelles, sont analogues à celles de la nature par leur robustesse, de façon à imprimer à nos lois contingentes le sceau d'une nécessité de plus en plus ferme. Cela signifie néanmoins, comme le rappelle encore Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, que les lois humaines peuvent seulement s'efforcer de devenir analogues à la *forme* des lois de la nature, mais elles ne pourront jamais leur ressembler quant à leur *contenu*, dans la mesure où la loi humaine est instituée par des conventions, et

son contenu ne saurait être trouvé ailleurs que dans l'intériorité de l'être humain. Si la connaissance de la nature est précieuse, c'est parce qu'elle nous donne un modèle de constance formelle qui doit devenir celle de nos lois humaines, trop diverses et contestables, ce qui n'enlève rien à la spécificité des lois positives instituées par l'être humain. À la différence donc des stoïciens, Hegel fait le départ entre la forme de la loi et son contenu, pour montrer que le monde de la culture doit imiter la forme des lois naturelles, mais élaborer lui-même son contenu, parce que l'être humain, être de conventions et d'institutions, ne fait plus partie de la nature.

En solde de tout compte, la nature n'est jamais connue que comme un moyen, dans la mesure où nous ne cherchons jamais à la connaître de manière entièrement désintéressée : dans l'ordre cosmique que l'astronome étudie, l'harmonie que nous trouvons convient à nos propres aspirations, et il y a toujours un intérêt qui motive la passion de connaître : celui de retrouver dans l'ordre de la nature l'ordre de notre propre esprit rationnel, ou celui que notre morale voudrait parvenir à instituer.

QUESTION 5 : La nature est-elle au fondement du beau ?

p. 172

Transition et problématisation

Il apparaît donc que la connaissance de la nature n'a pas seulement pour but de trouver la vérité, mais à travers elle, la norme du bien. L'harmonie des lois de la nature, celle que nous retrouvons dans certains de ses produits conformes aux proportions mathématiques que l'esprit admire, comme dans la structure fractale d'un chou romanesco, invite même à penser que nous ne cherchons les véritables lois de l'univers et les véritables principes de notre action raisonnable que parce que nous y trouvons un plaisir esthétique : la nature, modèle de l'ordre parfait (le vrai), modèle de la mesure parfaite (le bien), serait réglée par la mesure harmonieuse du beau. Chez les Grecs, la nature tient son caractère divin de cette Trinité fondamentale qui réunit de manière paradigmatique le Vrai, le Bien et le Beau. Pourtant, force est de constater que l'ordre et la beauté de la nature ne nous émerveillent que dans la mesure où ils ne sont pas la règle. Ils ne sont pas non plus l'exception, mais il est patent que la nature n'est ni systématiquement prodigue des beautés les plus irisées, ni toujours parfaite dans ses proportions ou dans l'exécution de ses lois, comme c'est le cas en biologie en particulier. Peut-être appelons-nous « beau » ce qui, dans la nature, est déjà conforme à nos attentes et à nos critères, ce qui coïncide avec certaines de nos intuitions mathématiques, ce qui agréé à nos sens et

à notre esprit. La beauté de la nature apparaît donc ou bien nécessaire, si l'on pense que la nature est bien et bellement faite, ou bien contingente, si l'on est fondé à reconnaître qu'elle relève d'une coïncidence, fortuite, avec nos catégories esthétiques. **Faut-il penser que tout ce qui nous paraît beau trouve son modèle dans la beauté de la nature, ou bien inversement, que nous appelons beauté naturelle ce qui, dans la nature, semble répondre à nos normes de beauté conventionnelles ?**

Traitement du problème

Corpus

- Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*
- Friedrich von Schiller, *Poésie naïve et poésie sentimentale*
- Charles Baudelaire, « Éloge du maquillage », *Le Peintre de la vie moderne*

Il semble bien que la beauté de la nature soit une beauté spécifique que nous apprécions non seulement parce qu'elle est belle, mais parce qu'elle est la beauté *de la nature*. Ce qui en témoigne, c'est que nous sommes séduits et fascinés par les propriétés esthétiques de ce monde qui précède notre propre activité. **Kant (texte p. 172)** rappelle ainsi, dans le § 42 de la *Critique de la faculté de juger*, que le joli chant du rossignol nous plaît parce qu'il est l'expression d'une musicalité naturelle. Qu'un imitateur vienne à le copier en se cachant dans les buissons, notre jouissance esthétique demeure intacte tant que nous n'avons pas connaissance de la tromperie. Mais au moment même où nous découvrons la supercherie, nous cessons d'être émus par ce chant. Quelle en est la raison ? L'effet esthétique devrait pourtant être le même, s'il est vrai que les modulations de la mélodie demeurent identiques. C'est où l'on voit que le plaisir esthétique pris au beau ne tient pas uniquement aux seules propriétés de l'objet de notre appréciation ; c'est un plaisir qui est également attaché à la *signification* que nous projetons sur notre expérience, en raison de la *provenance* de la perception. La musique naturelle est belle et émouvante en ceci qu'elle enchante le monde en nous rappelant que les œuvres de l'art humain sont la surpousse d'un beau naturel plus primesautier : savoir que la nature, dans ses rythmes et ses ramages, est déjà musicale, nous réjouit et nous émeut, en ceci que la musique proprement humaine prend désormais son sens à partir d'une musique plus originaire qui précède l'être humain.

Cela invite à penser que le beau n'est pas qu'un produit de l'imagination et de la technique humaines, mais trouve déjà son paradigme, universel et

nécessaire, dans un empire sous lequel l'art humain se trouve subsumé. La beauté de la nature est bien une beauté d'un genre différent parce qu'elle est la beauté de la nature, comme y insiste **Friedrich von Schiller (texte p. 172)** : la nature nous plaît « non parce qu'elle est agréable à nos sens ni parce qu'elle satisfait notre entendement ou notre goût », mais parce qu'elle nous renvoie à un idéal, celui d'un monde originaire au sein duquel nous ne faisons qu'un, symbiotiquement, avec un monde naturel dont nous ne faisons désormais plus partie. Dans la beauté de la nature, nous retrouvons ce ravissement originaire : durant un moment, l'opposition entre l'existence réflexive humaine et la spontanéité naturelle est suspendue, et nous retrouvons cet état de « naïveté », selon une catégorie chère à Schiller, qui définit un mode de présence au monde préréflexif et antépédicatif, dans la pure immanence du présent.

Mais est-ce bien, ainsi, la nature en elle-même qui est belle ? Si la nature nous plaît dans la mesure où elle suscite – ou en principe ressuscite – en nous l'émotion propre aux retrouvailles avec une existence idéale, n'est-ce pas parce que nous avons déjà préalablement idéalisé la nature ? Si le plaisir esthétique que procure la nature est lié aux symboles et aux significations que nous lui associons, c'est dans la mesure où nous avons préalablement formé une certaine image de la nature. La Nature de l'esthétique romantique, par exemple, est un produit de l'imagination nostalgique d'un individu qui aspire à retrouver la naïveté idéalisée par Schiller. Même la beauté naturelle serait alors le produit d'un artifice humain, non pas au sens matériel, mais au sens fantasmatique. À regarder la nature avec l'œil apathique (ou en principe dépourvu de préjugés) du naturaliste, celle-ci apparaît comme une réalité dépourvue de signification. Même la nature vivante, loin de coïncider avec notre désir de beauté qui fait abstraction de tout ce qui en elle n'est pas belle, est plutôt le règne des besoins. C'est la raison pour laquelle **Baudelaire (texte p. 173)**, dans son « Éloge du maquillage », défend au contraire l'idée selon laquelle toute beauté, même la beauté qu'on attribue à la nature, est en réalité une beauté artificiellement ciselée par le regard et la main de l'humain. Toute beauté est ainsi un produit de l'art, qui ajoute à la nature, neutre et hostile, ce qui lui manque pour agréer à nos catégories esthétiques. L'art est ainsi une « surnature » qui maquille le visage plein d'aspérités de la réalité naturelle pour y découper des paysages que voit seul le regard humain, qui revêt la nudité brutale de monde naturel des vêtements de confection que l'artiste s'emploie à coudre pour l'habiller. Nous avons l'art, explique Baudelaire, pour réparer les imperfections d'une nature brouillonne, et nous utilisons à cette fin les produits de la nature pour les transformer afin d'améliorer la

nature, comme lorsque nous raffinons la poudre de riz pour « créer une unité abstraite dans le grain et la couleur de la peau », peau qui renvoie ici par métonymie à l'épiderme crevassé du monde naturel dans son ensemble.

En somme, le monde du beau est l'ensemble des strates que l'être humain ajoute au monde naturel pour colmater ses brèches : il ne saurait y avoir de beauté qu'artificielle, dans la mesure où le beau arrive par surcroît, il fait surréction dans la nature lorsque l'être humain y intervient pour la corriger.

QUESTION 6 : La nature a-t-elle des droits ?

p. 174

Transition et problématisation

La beauté est donc, comme la morale, un produit de l'art et partant de l'artifice. La valeur que nous attribuons à la nature, la manière dont nous la regardons, sont notre création. Nous revenons ainsi, en quelque sorte tragiquement, buter toujours sur les portes de la nature : la nature *en soi* semble soustraite à notre prise, dans la mesure où c'est toujours la nature *pour nous* que nous connaissons et appréhendons. Est-ce à dire que la nature soit toujours un moyen, et jamais une fin ? N'a-t-elle aucune valeur intrinsèque, si bien qu'elle serait que ce que nous en faisons, ou bien y a-t-il un sens à considérer que non seulement elle existe hors de nous, mais qu'elle est dotée d'une valeur en soi ? **En d'autres termes, y a-t-il lieu de considérer que la nature est respectable indépendamment des usages que nous en faisons, ou bien n'acquiert-elle de valeur à nos yeux qu'à partir du moment où nous nous en emparons ?**

Traitement du problème

Corpus

- René Descartes, *Discours de la méthode*, sixième partie
- Élisée Reclus, *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes*
- Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*
- Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*

Il est certain qu'il y a un sens à considérer que la nature est une réalité en soi indépendante de l'homme, à compter du fait qu'elle renvoie à tout ce que nous n'avons pas transformé et qui persévère dans son être indépendamment de notre action. À travers la science moderne, la nature a été connue

dans son principe et ses modes d'action, non pas parce qu'on la considérait digne d'être connue, mais parce que cette connaissance s'est révélée bénéfique pour le progrès des sciences et des techniques. « En résumé, science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action », voilà ce qui définit les rapports de la science et de l'art selon la deuxième leçon du *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte, qui élargit à l'ensemble des sciences le programme que fixait **Descartes (texte p. 174)**, dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, aux sciences de la nature. La connaissance de la nature n'a donc jamais cette connaissance elle-même pour finalité : la connaissance théorique est toujours pour nous un moyen, parce qu'elle nous donne une visibilité et une puissance sur la nature. En connaissant son fonctionnement, nous pouvons sertir plus efficacement notre action en son sein, et ainsi nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature », comme l'écrit fameusement Descartes. Cela invite à penser que la nature contient en elle-même les solutions des problèmes qu'elle pose, s'il est vrai que l'homme est, par son corps, un fragment de nature, que nous pouvons connaître et maîtriser pour remédier aux maux naturels dont il est victime. La médecine est par excellence la science de la nature qui révèle la nature de la science : connaître la nature pour maîtriser la nature. C'est à condition néanmoins de reconnaître que l'homme n'est pas un empire (la technique médicale) dans un empire (la nature biologique), mais un être de nature dans un monde qui le soumet à ses lois. C'est peut-être le sens de la restriction adverbiale (« comme ») dans l'expression de Descartes : nous ne sommes pas des dieux transcendants qui domineraient la nature de l'extérieur, mais lorsque nous la connaissons pour modifier notre propre nature afin de conserver la santé, nous sommes « comme » ses maîtres et possesseurs, alors même que nous demeurons assujettis à ses lois. Simplement, de sujets passivement malmenés par la nature, nous devenons des sujets actifs qui intervenons sur la nature, tout en restant dans la nature.

On a souvent fait le procès de cet instrumentalisme cartésien au motif qu'il légitimerait l'exploitation débridée de la nature, mais il faut pourtant tenir compte de cette restriction : nous demeurons des êtres de nature, comme le rappelle Descartes dans le *Traité de l'homme*, bien que nous soyons dotés d'une âme qui nous permet de comprendre et de connaître cette nature pour l'ajuster à nos fins humaines. C'est en vertu d'une interprétation frauduleuse du cartésianisme que la science moderne, récupérée par l'idéologie technicienne du progrès, a oublié que l'être humain faisait aussi partie de la nature, et n'était pas son Dieu-architecte. Si nous voulons vivre plus longtemps et en bonne santé, c'est bien dans la mesure

où cette part de vie que la nature nous a allouée nous est précieuse, ce qui signifie que nous ne pouvons pas exploiter *ad libitum* la nature et la vie. Du moins une telle exploitation n'a-t-elle rien d'évident, et peut légitimement être remise en question, si elle conduit à un anthropocentrisme tel qu'il conduit l'être humain à penser qu'il est désormais extérieur à la nature, et que seul le monde qu'il bâtit de ses mains est doté de valeur. Si donc nous avons vocation à nous emparer de la nature par la connaissance théorique et technique que nous en avons, nous vivons encore environnés par la nature. Il est donc possible d'envisager une maîtrise de la nature qui en serait une maîtrise *raisonnée* et en respecterait les rythmes et la mesure *intrinsèque*. Comme y insiste le géographe et penseur anarchiste **Élisée Reclus (texte p. 175)** dans *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes*, il existe une différence *de nature* entre une technique qui épouse la nature pour en recueillir les produits, et une technique qui arraisonne la nature pour en épuiser les ressources. La nature n'est pas indéfiniment profuse, et elle obéit à ses propres rythmes pour se renouveler. Accélérer les rythmes de production ne peut que gâter la qualité de ses produits, en même temps que défigurer son visage pour le niveler, faisant place nette pour une technosphère lisse d'«une désolante uniformité». Reclus pointe du doigt l'eschatologie inconsciente de l'exploitation industrielle : un monde entièrement soumis aux instruments de forage, entièrement palissé, ou rien ne resterait à découvrir parce que tout s'y trouverait exhibé. L'utopie obscène de l'industrialisme occidental réside en ceci qu'il vise à convertir la planète en géant bilboquet : toute valeur contemplative y aurait disparu pour laisser place au seul monde-instrument. Refuser à la nature toute valeur en soi reviendrait, tôt ou tard, à renoncer à la possibilité même d'assigner des valeurs en soi à quoi que ce soit, si nous avons raison de penser que l'exercice exclusif de la rationalité instrumentale laisserait de côté la réflexion sur les valeurs qui appartient à la rationalité axiologique.

Il est donc périlleux de n'accorder d'intérêt à la nature qu'en vertu de l'utilité qu'elle a pour les bénéfices techniques que nous en tirons. Une première solution consisterait à étirer notre sens de l'éthique à d'autres êtres que nos congénères, en considérant que les êtres de nature capables de souffrir sont aussi respectables, comme certains défenseurs de l'éthique animale le rappellent. De proche en proche, on pourrait aussi considérer que la beauté ou la capacité à poursuivre certaines fins propres seraient des critères légitimes de respectabilité pour des êtres de nature qui ne sont pas nécessairement sujets à la souffrance. Mais une telle conception, si généreuse soit-elle en apparence, pense encore la valeur à partir d'un

anthropocentrisme élargi qui, ouvrant progressivement ses bras affectueux, se rendrait disponible à l'amour de la nature dans son ensemble. À cette conception humaniste de la sensibilité écologique, **Corine Pelluchon (texte p. 176)** oppose une réserve : cette éthique «élargie» est passible des mêmes reproches que ceux que Marx adressait à l'humanisme abstrait post-révolutionnaire, parce qu'elle passe encore à côté de l'essentiel, en reconnaissant progressivement la valeur du monde entier à partir de celle accordée aux seuls individus humains. En convoquant le concept de «communauté biotique» élaboré par l'un des pionniers de l'éthique de l'environnement, Aldo Leopold, Pelluchon rappelle que la valeur éthique ne dépend pas d'un *site* donné, homme, animal ou même un «site naturel», mais de la considération des *interactions dans l'espace et dans le temps* des individus et des groupes vivants. Nous sommes donc loin de l'écologie politisée consistant à faire certains «gestes pour la nature» : prendre au sérieux l'idée d'une éthique de la terre, cela revient à penser l'écologie en son sens fondamental, étymologique [*oïkos*, le foyer], comme valeur réticulaire – propre à un *réseau* de relations entre des vivants liés entre eux par la nature et l'histoire. Cette perspective englobante inviterait aussi à redéfinir par exemple l'économie dans une perspective éthique renouvelée : si l'on considère la manière dont les modes de production et de consommation nuisent à l'environnement naturel et social, il faut alors redéfinir les indices de développement économique, jusqu'ici rivés à des facteurs qui ne mesurent que la croissance. La valeur de la nature ne serait plus tant à ce titre une valeur élargie qu'une valeur holistique, c'est-à-dire mesurée d'abord d'après l'épanouissement d'une totalité de facteurs et d'êtres interconnectés.

Sans doute une telle perspective ne saurait-elle faire l'économie, préalablement, d'une considération éthique qui inviterait à accorder certains droits à la nature pour la préserver, à condition que la protection et la préservation de l'environnement n'y soient pas conçues de manière instrumentale. Dans la déontologie kantienne, on peut tout à fait concevoir l'existence de devoirs indirects envers la nature, qui obligeraient à respecter la nature non pas pour elle-même, mais à cause des effets que notre incurie à son endroit produit sur les sociétés humaines et les vies des individus. Bien souvent, nos velléités écologiques ne se hissent pas à la hauteur d'une considération de la valeur *intrinsèque* de la nature : en prétendant «penser à la planète», nous omettons de préciser que nous pensons à la planète «pour nous» ou encore, dit-on enflés de bons sentiments, «pour nos enfants». Or, cet altruisme est toujours anthropocentré. C'est d'ailleurs le reproche que l'on a pu adresser à **Hans Jonas (texte p. 177)**,

lorsqu'il explique, dans *Le Principe responsabilité*, qu'il faut agir de manière à garantir la possibilité d'une vie authentiquement humaine pour les générations futures. Ne pense-t-il pas encore à protéger la nature *pour le bien de l'homme*, d'abord et avant tout ? Jonas ne ferait qu'appliquer l'éthique élargie à l'échelle temporelle de l'avenir, en la restreignant à l'être humain. Pourtant, les choses ne sont pas si simples. L'homme est responsable de la biosphère, explique-t-il, *indépendamment* de ses effets sur le monde proprement humain, ou plus exactement, « non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien ». À cette fin, il faut « étendre la reconnaissance de "fins en soi" au-delà de la sphère de l'homme ». Le « principe responsabilité », dans ce cadre, est le levier heuristique d'une éthique nouvelle qui est appelée à « une révision non négligeable des fondements de l'éthique ». Penser aux générations futures est à cet égard l'un

des moyens pour ouvrir notre horizon éthique à l'avenir, mais ce n'est sans doute pas le seul ni le plus décisif, s'il est vrai que le but, à terme, est de parvenir à concevoir que la nature est dotée de valeur en soi. On est donc fondé à penser que, dans le cheminement de pensée appelé à nous élever vers l'idée leopoldienne de communauté biotique, la conception de Jonas peut avoir un rôle à jouer : on ne touche d'abord l'homme que par l'homme, mais invoquer les générations futures, c'est-à-dire la vie qui n'existe pas encore, c'est entraîner notre imagination morale à s'élever au-delà de nos intérêts immédiats, avant de considérer la nature dans sa globalité, de manière à comprendre finalement qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre la valeur accordée à l'homme et la valeur accordée à la nature, parce qu'il n'est plus légitime de concevoir leur existence comme étant exclusive l'une de l'autre.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 179)

1. Problématiser les questions du chapitre

1. La nature est-elle le contraire de la culture ?

On considère d'ordinaire que la culture s'oppose à la nature puisque la culture renvoie à l'ensemble des modalités par lesquelles l'homme s'est éloigné de la nature pour la maîtriser. Il apparaît pourtant que la culture est historiquement issue de l'histoire naturelle, si l'on songe par exemple à l'évolution biologique. Il semble donc à la fois que la culture en est venue à s'opposer à la nature alors qu'elle en est un produit. Comment comprendre que la nature ait pu produire quelque chose qui provient d'elle tout en s'opposant à elle ?

2. Ce qui est naturel est-il toujours bon ?

On considère d'ordinaire que la nature fait bien les choses, en tout cas la plupart du temps. Raison pour laquelle elle sert de modèle ou de norme, et apparaît parfois comme un état moralement supérieur à notre état civilisé. Il apparaît pourtant que nos pulsions agressives les plus violentes proviennent de la nature. Il semble donc à la fois que la nature soit un modèle d'harmonie, et en même temps le lieu de la « lutte pour la vie » et de l'agressivité. Comment comprendre que la nature puisse à la fois être un modèle de bonté alors que l'on reconnaît en elle l'origine de la violence la plus sauvage ?

3. La nature est-elle un critère pour juger les cultures ?

On considère d'ordinaire que la culture est ce par quoi l'être humain s'arrache à la nature par sa technique, sa connaissance et son histoire, si bien qu'une culture serait d'autant plus développée qu'elle s'éloignerait de la nature. Il apparaît pourtant que l'idée même de nature est une construction culturelle qui indique que la valeur qu'on lui attribue dépend de la façon de se la représenter. Il semble donc à la fois que la nature représente une norme objective à partir de laquelle mesurer le développement culturel et une image formée par chaque culture ou chaque époque en fonction de son rapport à la nature. Comment comprendre que la nature puisse être dans certaines cultures ce dont il faut se départir pour progresser, tandis que dans d'autres conceptions, il serait immoral de s'opposer à elle ?

4. Quelle connaissance la nature nous délivre-t-elle ?

On considère d'ordinaire que la nature est riche d'enseignements. Nous seulement notre connaissance du monde, mais même notre action dans le monde, peut prendre exemple sur la nature. Pourtant, on réduit aussi parfois la connaissance de la nature à la simple connaissance des lois de la physique. Il semble donc à la fois que la nature soit un ensemble de lois objectives et un modèle de notre action morale. Comprendre alors que la nature puisse nous délivrer des connaissances d'ordre

pratique, s'il est avéré qu'elle n'est qu'un ensemble de fait objectifs ?

5. La nature est-elle au fondement du beau ?

On considère d'ordinaire que la nature est belle et, par bien des côtés, admirable. Pourtant, l'artiste est celui qui non seulement rivalise avec la beauté de la nature, mais crée une beauté supérieure à celle de la nature, voire une beauté inédite qui ne provient pas d'elle. Il semble donc à la fois que la nature soit un modèle de beauté et que l'être humain soit capable de trouver ailleurs qu'en elle la source de la beauté esthétique. Comment comprendre que la nature soit ce qu'il faut imiter pour atteindre le beau, alors même que l'artiste crée une beauté artificielle que l'on ne trouve pas dans la nature ?

6. La nature a-t-elle des droits ?

On considère d'ordinaire que sur terre, l'être humain est le seul être à pouvoir se rendre maître et possesseur de la nature, qu'il exploite du moment que cela ne porte pas préjudice à sa vie. Pourtant, les protecteurs de la nature invitent à considérer l'harmonie et la beauté des espaces naturels et des espèces naturelles comme dignes de respect indépendamment des conséquences que leur utilisation aurait sur le monde humain. Il semble donc à la fois que la nature soit à la disposition de l'être humain et dotée d'une valeur spécifique. Comment comprendre que la nature puisse avoir des droits, s'il est acquis qu'elle n'est pas une personne juridique ou morale, et que nous pouvons en disposer comme bon nous semble du moment que cela ne nous porte pas préjudice ?

2. Analyser un sujet et trouver une problématique

→ Sujet : Ce qui est naturel est-il normal ?

1. L'expression a) correspond à la définition 2 : « suivre sa nature », c'est suivre une pente qui semble naturelle à force d'habitudes, jusqu'à sembler normal parce que l'on ne songe plus à lutter contre.

La phrase b) correspond à la définition 1, dans la mesure où la normalité renvoie ici aux représentations normatives d'une classe d'âge.

La phrase c) correspond à la définition 3, en ce sens que l'idée de normalité évoque ici ce qui est conforme à des normes définies dans le cadre d'une institution.

2. a) L'expression prétend décrire un état de fait, mais c'est un état de fait qui est le produit d'une éducation.

b) « Contre-nature » semble renvoyer à quelque chose qui s'oppose à un état de fait, mais un état de fait auquel on attribue une légitimité, c'est donc un énoncé dont la portée est normative.

c) On parle ici de la nature au sens descriptif, mais en supposant que cette dernière a été bafouée. En parlant de « droits » repris, on fait de la nature une sorte de personne juridique qui viendrait s'opposer à l'être humain.

d) On veut dire par cette expression qu'un état de fait naturel est conforme à ce que l'on en attend : c'est donc un énoncé factuel, mais qui fait intervenir une catégorie normative (« bien faite ») que l'on projette sur lui.

e) Un ingrédient naturel, cela signifie qu'il n'a pas été transformé chimiquement. L'énoncé prétend être factuel, mais il faut bien reconnaître que l'agriculture qui produit des céréales suppose l'intervention de l'être humain. Donc à moins que les ingrédients aient été cueillis (voire, ramassés, pour éviter une intervention humaine), ils ne sont jamais au sens strict naturels.

3. Ce qui semble normal dans la nature, c'est notamment l'ensemble des besoins biologiques que nous avons en tant qu'êtres naturels. C'est en ce sens que nous considérons qu'« il est bien naturel », donc bien normal, de devoir se nourrir. Si l'être humain a inventé des normes, c'est précisément parce que ce dont nous disposions naturellement leur était contraire, ou n'était pas normé. Porter des vêtements, ériger des immeubles, lire des livres, obéir aux lois : rien de tout cela n'est naturel, mais cela apparaît pourtant comme normal.

4. Comment comprendre que la nature soit à la fois la norme par excellence de la normalité, alors même que l'invention humaine des normes suppose qu'il s'est éloigné d'une nature qui en est dépourvue ?

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. La raison donne-t-elle accès à l'universel ?
2. La raison s'oppose-t-elle à la croyance ?
3. Toute connaissance vient-elle de la raison ?
4. Qu'est-ce qu'une connaissance rationnelle ?
5. Que peut connaître la raison ?
6. La raison peut-elle être déraisonnable ?

I Introduction (p. 180-181)

L'être humain, répète-t-on depuis Aristote, est un animal rationnel. Cela signifie qu'il dispose d'une faculté, la raison, qui lui permet de combiner des idées entre elles et de peser le pour et le contre (*ratio*, en latin, désigne la proportion, le rapport). D'un côté, la raison permet d'établir ce qui est *rationnel* (conforme aux principes de la pensée et de la logique) et ce qui ne l'est pas (lorsque les passions ou l'imagination prennent le dessus sur la raison, par exemple). De l'autre, elle permet de savoir ce qui est *raisonnable* (conforme à certaines valeurs ou certaines normes de l'action) et ce qui ne l'est pas (lorsque le processus de décision est déterminé par des intérêts ou des sentiments contraires aux fins de la raison, par exemple). Cela invite à penser que l'expression « animal rationnel » est oxymorique, dans la mesure où l'animalité en nous serait, par son côté impétueux, irrationnelle et déraisonnable.

Il paraît donc difficile d'expliquer comment l'être humain peut être à la fois rationnel et animal. Ou bien il est tiraillé entre ces deux facettes comme Dr. Jekyll et Mr Hyde, auquel cas le sujet humain serait fondamentalement clivé – mais alors comment comprendre que la rationalité ait pu émerger, si elle est séparée de la partie animale ? ou bien l'on considère que la raison est une expression, pacifiée et apparemment neutralisée, du rapport entre les passions, auquel cas il est légitime de se demander si elle peut prétendre maîtriser les passions, n'étant elle-même qu'un rapport entre des passions affaiblies.

Pour les besoins de la cause, on oppose parfois le fonctionnement théorique de la raison, qui porte seulement sur ce qui relève du domaine intellectuel et scientifique, et son fonctionnement pratique, qui porte sur les moyens à mettre en œuvre pour atteindre certaines fins. Le confinement de la raison dans l'un ou l'autre de ces deux domaines conduit à deux écueils : la raison purement pratique risque de raisonner de manière strictement instrumentale sans s'interroger sur la valeur des fins qu'elle pose ; la raison purement théorique se prend elle-même pour une fin en soi, auquel cas elle risque de se rendre aveugle à l'estime excessive qu'elle s'accorde à elle-même. Dans l'un et l'autre cas, ce qui manque à la raison, c'est la lucidité de s'exercer sur elle-même pour effectuer son autocritique. Ainsi, en guidant l'action dans la seule logique de l'impératif technique d'efficacité, la raison pratique oublierait de réfléchir sur la possibilité d'établir des valeurs universelles à l'aune desquels agir de façon moralement bonne ; réciproquement, en croyant tout expliquer à l'aune de ses principes, la raison théorique manquerait de sensibilité si elle voulait tout réduire en formules. Ce dernier écueil, celui d'une raison qui, à trop vouloir être rationnelle, en deviendrait déraisonnable, est moins souvent perçu, parce que la Raison qui se donne de grands « R » a historiquement mythifié son triomphe en s'opposant aux passions et aux puissances irrationnelles, jusqu'à se soustraire à sa propre critique.

C'est ce qui apparaît dans la série Sherlock, où le célèbre détective fait preuve d'arrogance au motif que sa maîtrise de la rationalité lui permet de tout expliquer mieux que tout le monde. Là où l'opacité du réel provient des passions, la rationalité serait selon Sherlock le lieu de la pure transparence à soi des choses. De son point de vue donc, la réalité n'est qu'un ensemble d'indices qui dissimulent une trame explicative cachée qu'il s'efforce de retrouver. Pourtant, lorsqu'il fait à Watson la démonstration de la puissance de la raison en déduisant que son téléphone n'est pas à lui, mais à son frère, il commet une erreur en partant de la fausse évidence que « Harry » est un prénom masculin, alors qu'il est le diminutif de « Harriet », la sœur de Watson. Cela montre bien que la raison, pour se déployer, doit partir de certains principes indémontrables (la validité des lois de la logique) et se fonder sur des évidences non démontrées (la confiance que nous avons dans certaines autorités comme les sens, le sens commun, les documents, les témoignages). La conclusion

qu'il faut en tirer est donc double : d'une part, la raison fonde son estime de soi sur une foi en elle-même qu'elle ne saurait démontrer sur des fondements purement logiques, mais en convoquant des arguments pragmatiques ; d'autre part, la raison repose sur des principes qu'elle ne peut établir elle-même sans pétition de principe. **Dès lors, comment expliquer que la raison, qui prétend s'opposer à l'irrationnel et au déraisonnable, repose elle-même sur des fondements non rationalisés et s'appuie sur le sentiment, irrationnel, qu'elle a de sa valeur ?**

Pour le comprendre, il faut d'abord voir que la raison tire sa valeur de sa prétention à accéder à des connaissances d'ordre universel (**question 1**). Si elle s'oppose, pour ce faire, aux croyances, elle en suppose aussi peut-être certaines (**question 2**), et si elle prétend, à cette fin, constituer le fondement de toute connaissance, elle en présuppose aussi certaines qui ne proviennent pas d'elle (**question 3**). Voilà pourquoi il importe de distinguer les connaissances rationnelles de celles qui ne le sont pas (**question 4**), ce qui permet de faire le départ entre ce que la raison peut connaître et ce qui lui est inaccessible (**question 5**). En réfléchissant sur son propre statut, la raison établit ainsi les limites de son propre empire, mais elle doit aussi s'interroger sur sa propre valeur, afin de ne pas devenir déraisonnable (**question 6**).

II Les questions du chapitre (p. 182-197)

QUESTION 1 : La raison donne-t-elle accès à l'universel ? p. 182

Problématisation

Nos émotions, nos intérêts, nos sensations sont uniques en leur genre et nous donnent le sentiment de notre individualité. Ils forment la partie sensible de ce que nous sommes. Par la raison, en revanche, nous accédons à ce qui est intelligible, au-delà des particularités sensibles des objets. Là où notre entendement manipule des idées générales en les formant à partir des propriétés communes à certaines classes d'objets, la raison, elle, a pour ambition de trouver les principes universels des choses, pour déterminer les propriétés qui sont communes à toutes. **Comment comprendre qu'il faille se détacher de la réalité individuelle par la raison pour la connaître vraiment ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Gottfried Wilhelm Leibniz**, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*
- **Nicolas Malebranche**, *Recherche de la vérité*, X^e éclaircissement

On entend dire parfois que les animaux vivent dans la pure immédiateté de la sensation, comme les hommes hédoniques qui ne vivent que dans l'instant sans utiliser leur raison. Pourtant, les animaux semblent bien identifier et reconnaître des objets à travers le temps et il semblerait presque, parfois,

qu'ils soient capables de faire des déductions. En réalité, les animaux sont capables d'une forme de raisonnement sans pensée, fondé uniquement sur des inductions psychomotrices issues de la mémoire, comme le rappelle **Leibniz (texte p. 182)** dans les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Analogues parfois par les effets que produit la connaissance rationnelle, les comportements des animaux sont néanmoins fondés sur une mémoire sensible, « la mémoire des faits ou des effets, et nullement dans la connaissance des causes ». Là où la liaison des perceptions, chez l'animal, saute d'une expérience individuelle à une autre, le raisonnement au contraire s'élève à la connaissance des principes communs à un même type de phénomène. C'est ce qui permet par exemple à l'astrophysicien de prédire qu'il fera jour demain non pas simplement sur le fondement d'une habitude qui donne le sentiment d'une certitude, mais parce qu'il connaît la cause du jour et sait que son effet subsistera tant que la cause existe. S'il devait exister une veille sans lendemain, il pourrait la connaître, mais pas l'homme dit empirique qui se contente de se fonder sur l'habitude. La plupart du temps, en effet, l'homme raisonne comme les animaux, c'est-à-dire sans raison : c'est notre côté animal dans notre statut d'animal rationnel. Mais lorsque nous actualisons notre capacité à mettre en évidence des vérités nécessaires et éternelles, comme le sont celles des sciences de la nature, nous abandonnons cette manière bestiale de déduire irrationnellement par la seule force de l'habitude, mais devenons des animaux *raisonnables*, c'est-à-dire des esprits. Ainsi, la raison est ce qui est universel en l'homme, mais qui n'est exercé dans les faits que par une minorité d'entre eux ou de manière sporadique.

Tout homme, donc, du moment qu'il est homme, est capable de connaître la vérité en s'élevant des particularités empiriques à une idée dont la portée est universelle. La raison est donc la capacité universelle dont chaque homme individuel, en tant qu'il est rationnel, participe. Cette raison universelle, par conséquent, n'est pas tant d'abord ce à quoi la raison individuelle a accès que ce par quoi elle peut exister. C'est ce que soutient **Malebranche (texte p. 183)** dans *Recherche de la vérité*. La raison universelle n'appartient à personne, quoique pourtant, chacun d'entre nous la possède en tant qu'il en participe. Nous avons, de fait, tous accès aux mêmes vérités, qu'elles soient rationnelles ($2+3=5$) ou raisonnables (mon ami a plus de valeur morale que mon animal de compagnie). Le principe de ces vérités ne se trouve dans aucun des individus particuliers, ce qui signifie qu'il doit exister une Raison universelle indépendante des individus. La raison est l'universel, et non pas ce qui permet d'y accéder. Parce que nous raisonnons seuls, nous avons le sentiment de posséder une raison particulière. Mais, si ma raison est exactement la même que celle de n'importe quel individu, si étranger soit-il à moi culturellement ou historiquement, c'est bien que la raison existe indépendamment de chacun d'entre nous. La confusion entre raison universelle et raison individuelle tient à ce que nous ne distinguons pas la raison intérieure (la délibération rationnelle et morale) et la raison calculatrice (celle qui se met au service des intérêts et des passions d'un individu). Dans ce cas, la raison n'est plus universelle parce qu'elle n'est plus vraiment la raison : elle devient déraisonnable, parce qu'elle suit un intérêt particulier sans se conformer à la Raison souveraine.

QUESTION 2 : La raison s'oppose-t-elle à la croyance ? p. 184

Transition et problématisation

Du fait de nos raisons particulières, la majorité de nos convictions ne sont pas fondées en raison : nous nous en remettons la plupart du temps à des autorités extérieures, voire à la simple rumeur, parce que nous ne pouvons pas soumettre toutes les connaissances et tous les savoirs à un examen rationnel. Nous fondons notre confiance en certaines connaissances parce que nous estimons qu'elles ont été établies par des individus eux-mêmes rationnels. Pourtant, notre confiance peut confiner à la crédulité lorsque nous acceptons de relayer des rumeurs ou d'entériner des informations dont la crédibilité est incertaine. **Si nous sommes des individus rationnels, comment se fait-il que nous entretenions des croyances irrationnelles ou acceptions certaines**

informations sur la seule base de l'adhésion de principe à l'opinion publique ?

Traitement du problème

Corpus

- **Platon**, *Ménon*
- **Alain**, *Propos sur la religion*, XXVI

Bien des croyances erronées ne viennent pas tant d'influences extérieures que de nous-mêmes. Certains biais de raisonnement paraissent intuitifs, parce que la raison doit elle-même s'éduquer contre des tendances spontanées du sujet pensant à produire des raisonnements paralogiques. C'est ce que **Platon (texte p. 184)** met en évidence dans le *Ménon*, où Socrate s'entretient avec un jeune homme qui n'a pas bénéficié d'une éducation mathématique. Les notions de base qu'il possède lui permettent de calculer l'aire d'un carré de deux pieds de côté. Mais lorsque Socrate lui demande quelle doit être la longueur d'un côté si l'on veut obtenir un carré d'une aire deux fois supérieure, le jeune garçon se laisse spontanément tromper par la réponse intuitive qui lui vient en tête : quatre pieds. En calculant l'aire, il se rend bien compte qu'elle ferait alors seize pieds, ce qui n'est pas le double, mais le quadruple de l'aire du premier carré. Ce faisant néanmoins, le jeune homme se rapproche de la vérité en comprenant que l'aire du carré recherché, qui doit faire huit pieds, doit avoir un côté mesurant plus que deux pieds mais moins que quatre. Là encore, l'entendement, qui aime les sections équitables, pousse le garçon à se ruer sur une autre réponse erronée, qui n'est pas stupide mais hâtive : trois pieds de côté devraient faire l'affaire. Mais il réalise que l'aire correspondante est de 9 pieds. Par intuitions successives de l'imagination, le jeune homme atteint une connaissance approchée de la valeur absolue que doit avoir le côté du carré pour doubler celle du carré de côté 2, mais il se trouve bloqué pour trouver la valeur racine (la diagonale) qui permet de doubler cette aire. Dès lors, vient un moment où face à la difficulté il avoue son ignorance. Socrate prend alors le maître du jeune garçon, Ménon, à témoin : grâce à l'examen rationnel qui consiste pour la raison à critiquer notre tendance spontanée à croire que l'on sait en s'attaquant aux procédures par lesquelles l'imagination fait irruption dans la pensée, Socrate est parvenu à un résultat plus important que le résultat mathématique qu'il cherche à faire découvrir. En effet, le jeune garçon, si inéduqué qu'il soit, possède en lui la faculté d'atteindre la vérité, et il la met en œuvre au moment où, grâce à la raison, il suspend la confiance qu'il avait en sa croyance. En réalisant que ce qu'il croyait savoir est erroné, il est passé

d'une prétention illégitime au savoir ignorante de soi (l'ultracrépidarianisme¹), non pas au savoir, mais à l'ignorance consciente de soi. L'acte de philosopher commence à ce moment-là, dans le savoir de ce que l'on ignore ou dans le fait de savoir que l'on ignore – savoir qu'on croit, et non pas croire qu'on sait – selon une bonne formule de Russell.

À partir de là, le discours rationnel se pose en s'opposant à la croyance, et prétend renverser les croyances pour établir des vérités fondées en raison. Même une croyance vraie, (« je crois que le soleil se lève tous les jours... ») tant qu'elle n'est pas un savoir, peut reposer sur des principes non rationalisés (« ...parce que le Dieu-soleil nous salue chaque matin »). Pour autant, la raison ne saurait être entièrement indépendante de la croyance, mais la prend pour point de départ. La croyance n'est pas l'ennemi à abattre, mais le matériau à partir duquel partir pour un examen rationnel. Voilà pourquoi **Alain (texte p. 185)**, dans les *Propos sur la religion*, s'appuie sur un passage de *L'Imitation de Jésus-Christ* pour rappeler que « L'intelligence doit suivre la foi, et non pas la précéder ; encore moins la rompre ». Même pour penser de manière rationnelle, il faut entretenir des croyances : il faut croire en soi et en sa pensée pour continuer à penser, sans quoi la raison perdrait son souffle et désespérerait d'elle-même. Pour raisonner, il faut croire en la raison et en la valeur des fins qu'elle se donne, non seulement pour moi, mais pour tous. Or, cette croyance en soi de la raison ne saurait être prouvée, « parce que toute preuve la présuppose ». Même Socrate, ajoute Alain, croit en la puissance de la raison et est passionné par la philosophie qui, comme l'étymologie l'indique, repose sur un amour de la vérité qui ne pourrait faire l'objet d'une preuve. Ainsi la raison s'oppose aux croyances infondées, mais elle suppose elle-même une croyance fondamentale : la croyance en sa propre valeur et en la validité de ses procédures.

QUESTION 3 : Toute connaissance vient-elle de la raison ? p. 186

Transition et problématisation

Parce qu'elle ne se présente pas comme un règne autonome, un empire dans un empire, la raison semble incomplète : pour établir des connaissances, elle en présuppose toujours d'autres, qui ne sont pas fondées en raison, comme c'est le cas des connaissances sensibles. Pourtant, c'est bien à la raison que l'on demande d'établir la sûreté des

1. Dans une perspective contemporaine, on peut se reporter sur ce point à E. Klein, « Je ne suis pas médecin mais je... » et *Le goût du vrai*, Gallimard, 2020.

connaissances, afin d'éviter d'entretenir des connaissances approximatives ou des opinions erronées. **Comment comprendre que la raison doive, pour établir des connaissances rationnelles, s'appuyer sur des connaissances qui ne le sont pas ?**

Traitement du problème

Corpus

- **David Hume**, *Enquête sur l'entendement humain*, section IV
- **Emmanuel Kant**, *Critique de la raison pure*, Introduction

Certaines de nos connaissances semblent fondées sur une démonstration rationnelle, alors même qu'elles sont en réalité le produit de l'expérience. C'est le cas par exemple du principe de causalité, qui stipule qu'une même cause entraîne toujours le même effet et établit des liens de cause à effet entre deux phénomènes. Or, comme l'explique **David Hume (texte p. 186)** dans son *Enquête sur l'entendement humain*, la connaissance d'un lien causal entre deux phénomènes n'est jamais, quant à son origine et son fondement, l'objet d'une déduction rationnelle, mais provient d'une induction empirique. Hume en veut pour preuve le fait que « le contraire d'un fait quelconque est toujours possible », du moment qu'il n'implique aucune contradiction. Ainsi, il paraît rationnel que, demain dès l'aube, à l'heure ou blanchit la campagne, le soleil se lèvera. Mais si cette proposition était une déduction rationnelle, alors il serait contradictoire que le soleil ne se lève pas. Puisque l'esprit peut en réalité l'envisager – il est possible que le soleil ne se lève pas demain –, cela signifie que ce n'est pas en vertu d'une loi logique que le début de la journée implique le lever du soleil. Le fait que le soleil se lève n'est pas analytiquement compris dans l'idée que le jour commence. C'est une proposition de nature synthétique qui conduit à penser que le soleil se lèvera demain, parce que nous avons toujours observé que le soleil se lève quand le jour commence. C'est donc l'habitude qui intensifie le sentiment d'une association nécessaire entre le lever du jour et celui du soleil. Cette connexion entre les deux idées donne le sentiment d'un lien causal nécessaire, qui est donc ancré dans notre esprit, mais pas nécessairement inscrit dans la nature des choses (un jour, le soleil s'éteindra peut-être). Le philosophe Bertrand Russell, pour expliquer cette idée, invite à se mettre dans l'esprit d'une dinde qui serait nourrie tous les jours à heure fixe. À force de voir son repas servi chaque jour à la même heure, elle en vient à penser que c'est une loi causale qui relie l'heure de la journée et le fait de manger. Or, bien mal lui en a pris car, le jour de Thanksgiving,

au moment où elle croit recevoir sa pitance, le fermier vient en réalité la tuer parce que c'est elle qui sera mangée. De son côté, Hume prend l'exemple de la loi des chocs : quand je lance la boule blanche du billard contre une autre boule, je vois la première boule mouvoir la seconde et ralentir son propre mouvement. Mais je suis tout à fait capable de concevoir cent autres effets possibles au choc de la première boule A contre la seconde boule B : les deux boules, par exemple, pourraient s'immobiliser (même si cela n'arrive pas, c'est envisageable par l'imagination, et réalisable par un tour de prestidigitation). Simplement, nous avons *toujours* observé un seul phénomène réel relativement à tous les phénomènes possibles, et croyons déduire le mouvement de la seconde boule à partir de la première, alors que c'est un sentiment de nécessité produit par induction qui nous a conduit à penser que le mouvement d'une boule ne pouvait pas produire autre chose que le mouvement de la seconde. Ainsi, les connaissances que nous croyons les plus fermes sont produites par l'observation de rapports constants dans les phénomènes, mais dont la constance n'est pas une nécessité rationnelle absolue, sans quoi il serait impossible pour la raison d'envisager un autre effet que le mouvement de la boule B après le choc de la boule A.

Si toutes nos connaissances provenaient de l'expérience, alors la raison serait simplement la faculté de combiner entre elles des idées issues de la répétition de cas semblables par identification. La raison s'identifierait ainsi avec l'entendement, comme le suggère le titre de l'enquête humienne. Or, si l'on parvient à démontrer que nos connaissances commencent avec l'expérience sans dériver entièrement de l'expérience, c'est bien qu'il existe une faculté de connaître qui est distincte de l'entendement, lorsque l'on envisage ce dernier comme la faculté de former des idées à partir des données de l'expérience. C'est la raison pour laquelle **Kant (texte p. 187)**, dans la *Critique de la raison pure*, distingue les connaissances pures, issues de la raison, des connaissances empiriques, produites par l'entendement. Il est certain que notre pouvoir de connaître ne peut être mis en mouvement que par des objets sensibles, et par suite, par les représentations qu'ils occasionnent dans l'imagination et les idées qu'ils suscitent dans l'entendement. Du point de vue chronologique, aucune connaissance ne saurait être antérieure à l'expérience. Hume, reconnaît Kant, a raison de distinguer la connaissance empirique d'un jugement d'universalité, parce que ce qui vaut dans la plupart des cas n'est pas nécessairement valable universellement. Mais il existe une catégorie de jugements qui va au-delà de l'expérience : les jugements *a priori*. Ces derniers relèvent d'une nécessité rationnelle indépendante de l'expérience, parce qu'ils découlent de principes rationnels posés

par la raison sans convoquer des intuitions empiriques. Ainsi, des jugements mathématiques tels que $1+1=2$ sont des jugements de la raison, parce que ce sont des jugements *a priori*. Du point de vue chronologique, ils proviennent bien de l'expérience du fait que deux objets, si différents soient-ils (un couteau et une orange), sont au nombre de deux quand on les considère ensemble, et au nombre de 1 si on les considère séparément comme inscrits dans leur classe respective (couverts et fruits, par exemple). Mais du point de vue logique, ils sont indépendants de l'expérience parce que les entités numériques manipulées par les mathématiques ne font plus référence à des objets empiriques. Il est impossible pour l'esprit d'envisager que l'addition de deux nombres produise autre chose que ce qui est prévu par les lois mathématiques (du type : $1+1=67$). Une connaissance rationnelle est donc la connaissance d'un fait dont le contraire implique contradiction, là où la contrariété d'un fait empirique n'est pas contradictoire. Si toute connaissance ne provient pas de la raison, il existe donc néanmoins des connaissances propres à la raison.

QUESTION 4 : Qu'est-ce qu'une connaissance rationnelle ?

p. 188

Transition et problématisation

La connaissance rationnelle se distingue donc de la connaissance sensible et des connaissances idéelles produites par l'entendement. Mais comment est-elle élaborée ? On peut dire d'un jugement qu'il est rationnel lorsqu'il est conforme aux principes de la logique, mais on tient aussi pour rationnel l'énoncé d'un état de choses conforme à ce qui est observé ou tenu pour vrai. Pourtant, nous venons de voir que le rapport entre la raison et l'expérience n'était pas l'objet d'une déduction rationnelle. **Comment se fait-il que la rationalité d'une connaissance qualifie à la fois sa cohérence intrinsèque et son rapport avec ce qu'elle énonce relativement à l'expérience ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Guillaume d'Occam**, *Proème sur le Commentaire sur les livres de l'art logique*
- **Albert Einstein**, « À propos de la méthode en physique théorique », *La Méthode expérimentale et la Philosophie de la physique*

Au sens strict, la rationalité renvoie d'abord à la conformité de la raison à ses propres principes, raison pour laquelle une connaissance est rationnelle si

et seulement si elle ne déroge pas aux principes du formalisme que la raison a élaboré pour discriminer un raisonnement valide d'un raisonnement invalide. En ce sens, la raison permet de distinguer le vrai du faux en systématisant les règles de la pensée sous la forme d'une science formelle appelée la logique. C'est ce que **Guillaume d'Occam (texte p. 188)** fait valoir dans son *Proème sur le commentaire sur les livres de l'art logique*. À partir de propositions anapodictiques, c'est-à-dire dont l'évidence est fondée sur une autorité extérieure à la raison elle-même, la raison établit des connaissances rationnelles qui sont fondées sur la syllogistique, qui établit les règles de la déduction logique en même temps que l'usage déréglé de la raison à des fins sophistiques. Ce dernier cas a lieu lorsque la raison est instrumentalisée au service de la persuasion ou de la manipulation du discours à d'autres fins que la vérité. Certains paralogismes font errer la raison par irrespect des règles de la déduction, comme dans le *pseudo modus ponens* qui établit que, si A est B et que C est B, alors C est A – raisonnement invalide parce que l'implication de A vers B est non réciproque. D'autres paralogismes font errer la raison par irrespect de la constance sémantique des termes convoqués, comme dans le raisonnement célèbre : « Un cheval bon marché est rare, or tout ce qui est rare est cher, donc un cheval bon marché est cher ». Dans ce raisonnement, « rare » est tantôt pris au sens descriptif (peu courant), tantôt au sens normatif et économique (précieux), en postulant illégitimement la coïncidence extensionnelle des deux sens du mot (il y a des choses précieuses qui ne sont pas rares et des choses rares qui ne sont pas précieuses). Une connaissance rationnelle est donc à la fois une connaissance qui respecte les règles de la raison et une connaissance autocritique qui suppose de faire usage de la raison pour examiner la conformité d'un énoncé à prétention rationnelle avec lesdites règles.

Néanmoins, la raison n'est pas confinée à la connaissance qu'elle prend et donne d'elle-même. Elle établit les règles d'un formalisme sans lequel il n'est pas de connaissance matérielle de la nature digne de ce nom, et sa rationalité formelle doit être confortée par des connaissances par lesquelles elle établit des vérités matérielles, sans quoi elle serait confinée dans une forme de solipsisme. Comme le rappelle **Einstein (texte p. 189)** dans ses réflexions sur la méthode en physique théorique dans *La Méthode expérimentale et la Philosophie de la physique*, « un système complet de physique théorique consiste en concepts et en lois de base pour relier ces concepts avec les conséquences qui dérivent de là par déduction logique ». En physique, la raison n'établit pas des connaissances relatives à elle-même, mais des connaissances sur la nature à prétention universelle. En structurant le système théorique de

la physique, la raison établit le cadre auquel doivent se conformer les données de l'expérience pour corroborer le système théorique élaboré par la raison. La rationalité d'un système théorique n'est donc pas strictement formelle, même si elle est d'abord liée à la cohérence du système, à ce qui en fait précisément la systématique. Mais cette rationalité formelle serait un pur jeu de la raison avec elle-même si elle n'était pas congrue à l'expérience que le système rationnel systématise. La valeur rationnelle d'un système théorique tient donc moins à sa cohérence intrinsèque qu'à la correspondance de ce système avec les faits dont il prétend rendre raison, sans quoi les concepts rationnels « ne seraient que de libres inventions de l'esprit humain n'ayant aucune justification a priori ». Néanmoins, la connaissance rationnelle, en physique, n'est pas l'édification d'un système explicatif qui dérive de l'expérience elle-même, sans quoi la physique serait une science entièrement empirique. Or, si elle est hypothético-déductive, c'est parce que la raison élabore des hypothèses sur le fondement d'intuitions mathématiques et d'axiomes qui relèvent d'une forme de création. Paradoxalement, donc, la rationalité de la connaissance physique vient d'une conformité entre la théorie et les faits qui ne provient ni de l'expérience, ni de la raison elle-même, mais de l'imagination créatrice du physicien à partir d'une axiomatique donnée. C'est en ce sens qu'Einstein soutient que « la pensée pure est compétente pour comprendre le réel », parce qu'elle s'en donne au préalable une image mathématisée qui relève d'une simplification utile pour s'en emparer.

QUESTION 5 : Que peut connaître la raison ?

p. 190

Transition et problématisation

La raison peut donc à la fois se connaître elle-même, mais dans les limites fixées par la confiance qu'elle a en ses propres axiomes, et connaître les lois de la nature, mais dans les limites fixées par le symbolisme logico-mathématique des systèmes explicatifs qu'elle élabore. Ces deux connaissances sont apparues comme distinctes l'une de l'autre, jusqu'ici, comme si la raison logicienne s'intéressait aux vérités formelles et la raison physique aux vérités matérielles, mais il apparaît à un examen de détail que la raison prend aussi connaissance d'elle-même à travers ses objectivations matérielles et que, réciproquement, la précision de nos connaissances matérielles évolue en fonction des outils formels élaborés par la raison. **La raison peut-elle parvenir à une connaissance exhaustive du réel qui contiendrait aussi la connaissance qu'elle prend d'elle-même, ou bien est-elle condamnée à faire**

Traitement du problème

Corpus

- **Auguste Comte**, *Cours de philosophie positive*, Première leçon, t.1
- **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, *Principes de la philosophie du droit*, Préface
- **Emmanuel Kant**, *Critique de la raison pure*, Préface de la 1^{re} édition
- **Averroès**, *Discours décisif*

La prétention de la raison à une connaissance totale du monde et de son propre fonctionnement peut se comprendre à la lumière de l'histoire de la connaissance et des étapes franchies successivement par la raison pour accéder à une connaissance du monde de plus en plus vraie. C'est ce que soutient **Auguste Comte (texte p. 190)** dans son *Cours de philosophie positive*. L'esprit humain, écrit-il, passe toujours par trois phases dans sa manière de connaître le réel, qui témoigne d'une émancipation progressive de la raison et d'une connaissance du réel de plus en plus adéquate. En effet, alors que l'esprit théologique confie encore l'organisation rationnelle du monde à un ou plusieurs principes divins, l'esprit métaphysique consiste à se mettre en quête d'un principe explicatif du réel qui permettrait d'en comprendre le fonctionnement dans son ensemble sans invoquer d'entité transcendante. La raison humaine, insatisfaite à l'idée de solliciter des puissances naturelles pour expliquer le réel, s'efforce de comprendre l'ordre du monde à partir d'un principe abstrait qui a le plus souvent été trouvé dans le monde lui-même, comme c'est le cas chez les Présocratiques, qui considèrent tantôt le feu, tantôt l'air ou l'eau comme des principes d'explication analogiques et poétiques pour rendre compte de l'ensemble des phénomènes, ou encore chez les physiciens antiques qui invoquent un « premier moteur immobile » pour fixer la chaîne des causes et des effets à un principe anhypothétique. Or, le dernier stade du développement de la raison est selon Comte le stade où la raison parvient à comprendre qu'elle ne peut connaître rationnellement la réalité que si elle cesse de vouloir trouver un principe d'explication unique à l'ensemble des phénomènes, mais part des faits pour en dégager les lois, c'est-à-dire les rapports constants de succession et de similitude. Dès lors, plus aucun miracle n'est destiné à subsister dans la nature, du moment que la raison progresse en expliquant les lois qui gouvernent chaque phénomène, si bien qu'il n'y a que de

l'inexpliqué, mais rien d'inexplicable. La raison peut tout connaître, à condition qu'elle borne sa connaissance à la connaissance nomologique de la nature. Lorsqu'elle prétend expliquer l'origine et le sens de l'univers, la raison cesse de fonctionner en régime scientifique.

La raison peut ainsi tout connaître, si l'on entend par totalité la totalité de ce qui est effectif. La raison ne connaît donc pas ce qui n'est pas fondé sur des faits, parce que c'est en réalité inconnaissable. Voilà pourquoi **Hegel (texte p. 191)**, dans les *Principes de la philosophie du droit* explique déjà avant Comte que la raison est coextensive à la réalité effective, ce qui signifie que ce qui est irrationnel n'appartient pas au champ de la réalité. Tout ce qui n'appartient pas à la réalité peut être construit par l'imagination, mais n'appartient pas à la raison, parce que la structure de la raison la destine à prendre connaissance de l'effectivité de ce qui est. Or, réciproquement, le réel ne devient effectif que lorsqu'il est connu par une conscience qui l'idéalise, c'est-à-dire le constitue comme une idée de la raison. Le réel et le rationnel ne sont donc pas deux empires séparés ; ils existent l'un par l'autre au moment où la raison reconnaît, « sous l'apparence du temporel et du passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent », pour montrer que la succession temporelle des phénomènes n'est pas une néantisation, mais une succession dont la raison révèle l'ordre fixe de déploiement, c'est-à-dire la rationalité. Par suite, la raison se réalise elle-même en même temps que le réel se rationalise à travers elle au fil de l'histoire de la raison : l'histoire de la rationalisation de la raison est l'histoire de la réalisation du réel, ce qui explique aussi pourquoi l'histoire est l'histoire de la rationalisation du réel en même temps que de la réalisation du rationnel.

L'ordre du rationnel est donc strictement rivié à l'ordre de l'effectivité, ce qui signifie que la raison peut sortir de son domaine de manière illégitime. La raison vient buter sur des questions auxquelles elle ne peut pas fournir la réponse, mais qui sont pourtant des questions secrétées par la recherche rationnelle, lorsque celle-ci conduit la raison jusqu'à ses propres limites. C'est toute l'entreprise de **Kant (texte p. 192)** dans la *Critique de la raison pure* que de déterminer ces limites. Ainsi, par exemple, lorsque la raison remonte d'une cause à une autre, elle aboutit nécessairement à l'idée d'une cause première dont elle doit se demander si elle est déterminée par une autre cause, auquel cas il faut que cette cause de la cause première ne soit pas elle-même l'effet d'une autre cause (c'est l'origine de l'idée de Dieu), ou bien que cette cause première soit indéterminée (c'est l'origine de l'idée de liberté), ou enfin que cette cause ne soit pas première (c'est l'origine de l'idée d'éternité du monde). Voilà, selon Kant, les trois Idées de

la raison qui dégonde la raison du champ légitime de son application, à savoir le monde *physique*, pour la conduire dans un monde où elle tourne à vide, le monde de la *métaphysique*. Dans ce monde métaphysique, la raison ne peut plus démontrer une chose en s'appuyant sur des données empiriques, mais argumente en fonction de postulats indémonstrables, ce qui permet à la raison de démontrer une chose (l'existence de Dieu) et son contraire (l'inexistence de Dieu), avec une égale plausibilité.

Pourtant, si l'on renonçait entièrement à argumenter dans des matières qui échappent à la raison démonstrative, comme c'est le cas de la foi religieuse, il y aurait une séparation nette et franche entre la foi et la raison, et tous les croyants seraient fidéistes. Or, si les croyants sont liés par la foi, la foi demeure l'élément subjectif de la religion, qui pour se communiquer nécessite l'élément objectif de la raison. Il ne s'agit pas de dire que la raison préside à la foi, mais que la foi se trouve éclairée et raffermie collectivement par la raison. C'est ce qui ressort du *Discours décisif* d'**Averroès (texte p. 193)**, lorsqu'il écrit que l'usage de la raison dans la connaissance du monde naturel est prescrit et découle de la Révélation elle-même, qui ne proscriit aucunement le recours à la raison, mais le légitime uniquement pour ceux qui ont déjà la foi et ont été formés à la réflexion rationnelle. Celle-ci n'a donc pas vocation à faire concurrence à la foi, mais prolonge le texte sacré sur des aspects sur lesquels il ne se prononce pas en extrapolant à partir de sa lettre et de son esprit. La raison ne saurait donc susciter la foi ou fonder l'existence de Dieu, mais elle a un rôle surrogatoire, assuré par les philosophes : celui de donner de la robustesse à la foi en montrant que celle-ci n'est pas une affaire strictement intime et ineffable. La foi qui se connaît elle-même connaît son domaine, sa portée et ses limites, et elle reconnaît ainsi l'utilité de la raison à son service.

QUESTION 6 : La raison peut-elle être déraisonnable ?

p. 194

Transition et problématisation

Il apparaît donc que la raison peut outrepasser les limites de son empire. Mais ne risque-t-elle pas alors de faire l'objet d'un usage irrationnel de sa propre puissance, si elle quitte le terrain de l'empirie ou lorsqu'elle essaye de fonder ce qui est indémonstrable (Dieu, la liberté, les principes de la logique) ? En comprenant les motifs rationnels de sa propre irrationalité, la raison demeure raisonnable vis-à-vis de son propre exercice. Pourtant, il n'en est pas toujours ainsi, notamment lorsque la

raison se laisse instrumentaliser par d'autres puissances ou lorsque la passion qu'elle entretient pour elle-même confine au narcissisme. **Est-il possible que la raison puisse pécher par excès de rationalité, ou bien devient-elle déraisonnable lorsqu'elle se laisse submerger par des forces irrationnelles ?**

Traitement du problème

Corpus

- **René Descartes**, *Règles pour la direction de l'esprit*, règle XII
- **Jean-Jacques Rousseau**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*
- **Thomas Hobbes**, *Léviathan*, chap. 5
- **Theodor Adorno et Max Horkheimer**, *La Dialectique de la raison*
- **David Hume**, *Traité de la nature humaine*

Si la raison déraisonne, ce n'est pas lorsqu'elle s'exerce parfaitement, mais imparfaitement : une raison bien conduite ne peut pas déraisonner. À condition qu'elle tienne la bride aux autres puissances intellectuelles et gnoséologiques comme l'imagination et les sensations, la raison ne saurait errer, comme le défend **Descartes (texte p. 194)** dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. Du moment que nous gardons à l'esprit que les sens ne nous rapportent pas fidèlement les objets du monde extérieur et que l'imagination ne rapporte pas avec fidélité les objets des sens, nous nous prémunissons contre l'affabulation. C'est la raison qui nous permet, même lorsque nous sommes atteints par la jaunisse, de savoir que les objets que nous voyons ne sont pas jaunes, mais le paraissent seulement à cause de nos yeux. Comme l'écrivait déjà La Fontaine dans « Un animal dans la Lune » :

« Quand l'eau courbe un bâton / Ma raison le redresse /
La raison décide en maîtresse. / Mes yeux, moyennant
ce secours / Ne me trompent jamais / En me mentant
toujours. »

Le sage reconnaît qu'il y a bien matière à illusion, et que l'apparence illusoire existe ; il n'en reconnaît pas moins que c'est là une illusion. C'est donc la suspension de l'exercice de la raison, et non l'exercice circonstancié de la raison, qui nous conduit à errer.

Mais la confiance excessive dans la puissance de la raison peut conduire la raison à se donner, pour ainsi dire, de grands « R ». Il existe ainsi une arrogance de la Raison qui peut avoir des conséquences perverses. C'est sur ce point qu'insiste **Rousseau (texte p. 195)** dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. La raison engendre, dit-il, l'amour-propre, parce

que les explications du monde qu'elle fournit suscitent en nous un sentiment de puissance grisant, que fortifie la réflexion. Le développement de la raison éloigne l'individu de sa propre affectivité et de ses sentiments, parce que la raison pure est insensible. Impuissante à fonder la morale autrement que sur des principes universels, la raison peut justifier l'injustifiable par la seule force de la démonstration rationnelle. Bien que Socrate ait voulu fonder la vertu sur le savoir, il n'appartient qu'à quelques êtres d'exception de pouvoir faire confiance à un tel intellectualisme moral, parce que la plupart du temps, la connaissance rationnelle de ce qui est bien n'empêche aucunement de mal agir. Aussi Rousseau oppose-t-il la conscience morale, issue d'une pitié naturelle, à la conscience rationnelle, qui produit des constructions purement intellectuelles qui enferment l'individu dans sa tour d'ivoire.

En se désolidarisant ainsi de l'affectivité à partir de laquelle elle a émergé, la raison en est venue à se penser comme un empire dans un empire, comme ce qui préside non seulement à la connaissance, mais aussi à la maîtrise du réel dans sa totalité. À force de croire à la toute-puissance du principe de raison suffisante, la raison a fondé sur sa capacité d'expliquer le monde le sentiment de sa valeur jusqu'à faire apparaître son caractère déraisonnable, lorsque la raison suffisante est apparue comme une suffisance de la raison. C'est sur ce point qu'insistent **Adorno et Horkheimer (texte p. 196)** dans *La Dialectique de la raison*, où ils jettent le soupçon sur une modalité d'existence de la raison dans la modernité, où la rationalité instrumentale a pris le pas sur la rationalité axiologique. La raison moderne a ceci de déraisonnable qu'elle pousse sa volonté de rationalisation jusqu'au mépris de la conformité de son exercice avec des valeurs raisonnables. La logique du rationnel prend alors le pas sur l'impératif du raisonnable, lorsque la raison ne valorise que ce qui se plie au calcul et à l'efficacité technique. Même dans ce qui lui apparaissait auparavant comme étranger à elle, comme irrationnel, la raison découvre progressivement une forme infantile d'elle-même : elle considère ainsi les mythes et les rites comme manifestant une rationalité seulement embryonnaire de ce qu'elle est à l'état adulte. L'aspect totalitaire de la raison réside alors en ceci qu'elle parvient à tout expliquer en fonction de principes rationnels, mais que tout ce qui lui demeure étranger n'accède qu'à un faible degré de rationalité, d'après la grille qu'elle élabore où l'altérité de l'irrationnel est convertie en une figure atténuée du même. Par exemple, lors des débuts de l'anthropologie évolutionniste, au lieu de voir dans les autres sociétés une autre forme de rationalité que la nôtre, les anthropologues ont considéré la Raison comme un universel, mais dont le développement était inégal

en fonction des sociétés. Les sociétés industrialisées étaient évidemment, de leur point de vue, le sommet du développement de la Raison, tandis que les sociétés traditionnelles, sans être irrationnelles, demeureraient pré-rationnelles. Lorsque le mythe devient rationalisé par la raison, cela signifie aussi que la Raison en vient à se mythifier elle-même, parce qu'elle devient un principe d'interprétation qui nivelle toute chose en imposant son cadre explicatif à l'ensemble de la réalité. Elle écarte ainsi la question de la valeur de ses modalités d'exercice en absolutisant sa propre valeur, si bien que toutes les instrumentalisation de la raison apparaissent comme légitimes, et que la raison technicienne cesse de s'interroger sur la légitimité de ses entreprises.

Pourtant, c'est bien en exerçant leur raison contre les usages déraisonnables de la raison qu'Adorno et Horkheimer parviennent à critiquer la raison *au moyen de la raison*. Cela signifie que ce n'est pas la raison en elle-même qui porterait intrinsèquement comme péché originel une suffisance narcissique qui la conduirait à commettre des excès. C'est lorsqu'elle se fait assiégée par la passion de la connaissance, c'est-à-dire par la connaissance *passionnée*, que la raison devient dominée par des forces irrationnelles qui parviennent à se dissimuler comme telles. Or, le problème est que la raison est impuissante pour lutter contre les passions, comme le montre **Hume (texte p. 197)** dans son *Traité de la nature humaine*. Les rationalistes croient à la puissance du rationnel et à son triomphe possible face à la passion. Or, « cette prééminence supposée de la raison sur la passion » est une illusion. En effet, la raison est toujours le relais d'un désir ou d'un vouloir, mais elle ne fonde en elle-même aucun vouloir, puisqu'elle n'est pas en elle-même une puissance, et ne le peut être que si cette puissance lui vient de la volonté, qui produit des mobiles. La raison, elle, est la faculté des causes, des raisons et des motifs, mais elle ne produit pas des mobiles : elle ne peut susciter une volition. Dès lors, comment pourrait-elle combattre une passion, puisque celle-ci se saisit de notre volonté au point de donner une puissance terrassante aux mobiles qu'elle suscite ? Ainsi, « la raison est, et elle ne peut qu'être l'esclave des passions », et le fait est que ces dernières l'instrumentalisent lorsqu'elles trouvent par son moyen l'apparence d'une justification argumentée, de la même manière que la logique de la puissance technique conduit à utiliser la raison théorique et scientifique au service de la volonté de domination par laquelle l'homme se persuade qu'il doit devenir maître et possesseur de la nature. Si la raison est donc rationnelle et raisonnable, elle ne fonde pas en elle-même sa propre force, parce que, en théorie comme en pratique, elle peut servir de moyen à des forces irrationnelles et déraisonnables.

1. Dissertation : analyser un sujet et rédiger une introduction

→ **Sujet : Peut-on dire que la raison est suffisante ?**

Étape 1 – Analyser le sujet dans son ensemble

1. La formulation « peut-on » invite à interroger la possibilité et la légitimité d'une telle affirmation. Le sujet porte donc sur la légitimité de l'affirmation selon laquelle la raison serait suffisante, et la compréhension spontanée de cette affirmation conduit à penser que la raison serait suffisante pour expliquer le monde, pour le transformer et/ou pour fonder la morale.

2. « Peut-on » signifie à la fois la possibilité d'une chose et sa légitimité. Ici, il est évident que l'on peut affirmer : « la raison est suffisante ». La question est donc de savoir si une telle affirmation est légitime.

3. Nous avons un sentiment d'inachèvement du sujet. On a envie de demander : suffisante pour quoi ? Et à celui qui nous poserait la question, on est fondé à demander une précision : suffisante en quel sens ?

Étape 2 – Examiner les termes du sujet

4. Le sujet concerne la raison théorique : la raison peut-elle tout expliquer ? Il concerne aussi la raison instrumentale : la raison est-elle suffisante pour déterminer les moyens d'agir au service de nos fins ? La raison pratique aussi entre en ligne de compte, puisque l'on peut soutenir que la raison est suffisante pour déterminer ce qu'il convient de faire. La capacité d'expliquer exhaustivement le monde et de comprendre la vie subjective des individus est aussi à prendre en compte.

5. Être suffisant, cela signifie à la fois remplir certaines conditions en fonction d'un but que l'on se donne, et être présomptueux en surestimant sa valeur ou ses capacités.

6. Le principe de raison suffisante stipule que rien n'est sans raison, parce que tout phénomène est l'effet d'une cause et la cause d'un autre phénomène. La raison suffisante désigne ici le fait d'épuiser l'intelligibilité d'une chose en l'expliquant comme un effet entièrement déterminé par une cause – ici synonyme de raison (la raison d'une chose) comme ce que la raison (en tant que faculté) permet de mettre en évidence.

Étape 3 – Organiser les éléments de l'analyse du sujet au brouillon

7. D'ordinaire, on entend dire que la raison est ce qui nous permet de faire la lumière sur quelque chose, de sortir de l'obscurité ou de l'obscurantisme. La raison est donc considérée comme une chose de grande valeur.

La raison avec un grand « R » serait la raison triomphante de l'époque des Lumières, une raison qui aurait confiance en sa propre puissance. Nous la considérons comme quelque chose de noble et de désirable parce qu'elle serait censée nous arracher aux croyances irrationnelles et aux comportements déraisonnables.

8. Une raison qui se donne de grands « airs » serait une raison qui surestimerait ses propres capacités au point d'avoir foi en elle-même d'une manière à la fois irrationnelle (parce qu'elle croit en sa valeur d'une manière indémontrable) et déraisonnable (parce que les conséquences d'une telle confiance en soi seraient potentiellement ou réellement dangereuses). De tels effets pervers seraient par exemple de mépriser tout ce qui apparaît à la Raison comme quelque chose de puéril ou témoignant d'un faible degré de développement intellectuel.

9. La raison cherche à la fois à expliquer l'ensemble du réel, à transformer le réel par l'ensemble des moyens technoscientifiques qu'elle permet d'élaborer, à comprendre et expliquer les produits de la culture et à élaborer des normes de l'action et de leur évaluation.

Ces différentes fonctions de la raison peuvent être incompatibles, d'une part dans la mesure où la recherche scientifique et théorique est en principe désintéressée, et peut donc être pervertie lorsqu'elle devient le moyen de visées techniques ; d'autre part parce que la réflexion rationnelle sur les valeurs peut entrer en conflit avec la recherche technoscientifique.

2. Explication : analyser un texte

Étape 1 – Analyser le texte dans son ensemble

1. Ce texte porte sur la curiosité qui pousse l'homme à chercher la raison des choses. La question à laquelle il répond est : « quelle est la faculté distinctive qui caractérise l'intelligence humaine ? »

2. **Termes importants :** animal, enfant, idiot / perçoivent, connaissant / représentent / imagine, conçoit / concours de sens et de facultés supérieures /

la raison des choses / goût littéraire / sentiment du beau / exercice / culture / développement / défauts d'organisation / circonstances extérieures défavorables / plaisirs grossiers / raisonnables / tendance / désir de connaître / comment les choses sont / pourquoi elles sont de telle façon / rapport qui ne tombe pas sous les sens / lien abstrait / subordonnée / détermine / explique

Connecteurs logiques : quoique ; Or ; Que...que... ; Mais ; non pas seulement...mais ; partant

Il y a **trois grandes étapes** : l. 1-5 ; 6-9 et 9-13.

3. Première étape, l. 1-5 : l'homme raisonnable recherche la raison des choses, contrairement à l'animal, l'enfant et l'idiot.

Deuxième étape, l. 6-9 : cette faculté rationnelle a besoin d'être éduquée.

Troisième étape, l. 9-13 : tout homme recherche le pourquoi et non seulement le comment des choses.

Étape 2 – Examiner les termes et expressions du sujet

4. L'animal, l'enfant et l'idiot ont accès à une forme de connaissance, mais de manière empirique : ils savent comment les choses sont faites par expérience, mais ne comprennent pas la raison des choses.

5. La raison des choses, c'est le principe rationnel qui préside à la constance des rapports entre certains phénomènes.

6. La raison n'est pas acquise d'emblée à la naissance, mais fait l'objet d'une patiente éducation pour que l'homme se désolidarise de la confiance spontanée qu'il a en ses sensations et réfléchisse aux principes qui gouvernent les phénomènes. De même, notre goût esthétique se forme progressivement à partir des sensations de plaisir, mais il faut aussi apprendre à aimer la beauté comme conformité de certaines proportions aux lois de la raison. Le beau peut ainsi apparaître dans des œuvres et des choses qui ne plaisaient pas nécessairement, au départ, à nos sensations.

Cournot s'oppose ainsi à une conception excessivement innéiste de la raison, d'après laquelle nous aurions dès la naissance en nous nos capacités intellectuelles déjà formées ; il s'oppose aussi à l'idée empiriste selon laquelle il n'y aurait pas de différence fondamentale, dans le fonctionnement de la raison, entre l'enfant et l'adulte. La raison n'est pas seulement le développement de l'entendement, c'est une faculté différente de l'entendement, parce que ce dernier est rivé à l'expérience.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Quelle est l'origine des croyances religieuses ?
2. Qu'est-ce qu'une expérience religieuse ?
3. La croyance religieuse est-elle irrationnelle ?
4. Dieu aurait-il pu mieux faire ?
5. Une société peut-elle prospérer sans religion ?
6. La religion a-t-elle encore une place dans une société laïque ?

I Introduction (p. 200-201)

Une des étymologies possibles du mot religion est le latin *religare*, qui signifie relier. Que cette étymologie soit vraie ou fausse, elle met en évidence un aspect essentiel du fait religieux : il renvoie à un certain type de lien, à la fois un lien entre le croyant et ce en quoi il croit, et un lien entre les fidèles. Le premier lien est celui que crée la foi dans l'intimité du for intérieur ; Bergson parle à son sujet de *religion dynamique*, parce qu'elle est la composante mouvante et énergique de la foi, qui pousse à agir et à intensifier sa vitalité au moyen de la spiritualité. Le second lien renvoie à tout ce qui, dans la religion, relie les croyants entre eux pour former une communauté religieuse : les rites, la liturgie, l'organisation cléricale, l'Église, les textes sacrés, les dogmes ; Bergson assimile tout cela à la *religion statique*, parce que c'est l'aspect rigide de la religion, qui permet de niveler et de standardiser à la fois les pratiques et les représentations.

Le spectre du fait religieux se situe dans le nœud que forment ces deux liens, parce qu'une foi solitaire ne suffit pas à faire religion, et parce que réciproquement, l'obéissance à des règles, si elle n'était portée par aucune foi, relèverait simplement du grégarisme. La religion n'est pas néanmoins, et n'a pas pour modèle le dosage équitable de ces deux aspects, statique et dynamique : à la limite de son aspect dynamique, on trouve le mysticisme, et aux confins de son aspect statique, l'intégrisme ; mais la plupart des religions et des attitudes religieuses se trouvent entre les deux bornes du spectre. On dit parfois que la religion est une affaire privée, mais l'émotion spirituelle de l'individu qui a la foi aspire à se communiquer, et souffrirait de demeurer insulaire : les communautés religieuses partagent ainsi la foi en créant des signes de reconnaissance et de communion qui l'attestent et la renforcent en l'objectivant dans des gestes rituels, des prières et des cérémonies, dans des lieux consacrés où le croyant est soustrait momentanément à la vie profane. L'organisation temporelle de la vie spirituelle est donc ce sans quoi la religion ne serait qu'une forme de l'expérience dénuée de matériau lui conférant un cadre de partage dans l'espace et dans le temps. Simplement, la socialisation du lien religieux, à mesure qu'elle se renforce, politise ce lien en l'enracinant, *via* des traditions et des rituels, dans une histoire. Tant et si bien que, à mesure qu'une religion étend son pouvoir temporel, elle risque de lui donner le primat relativement au pouvoir spirituel, jusqu'à renier parfois les principes axiologiques qui sont au cœur du sentiment religieux dans ce qu'il a de fondamental. C'est un reproche des plus courants et sommaires adressés aux religions, dont le nom ne va pas sans évoquer les croisades, l'Inquisition et la persécution.

Dans le film *Agora*, par exemple, on constate que les chrétiens, après avoir été eux-mêmes persécutés pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, en viennent à leur tour à persécuter les incroyants ou les membres d'autres confessions au début du IV^e siècle, après la conversion de Constantin en 313. C'est le cas des disciples de la philosophe Hypatie, qui dirige à Alexandrie une école philosophique inspirée par les philosophes grecs. Alors même qu'ils défendent et prêchent des idéaux de charité universelle, les chrétiens aspirent tout de même à imposer leur croyance à tous, à cette époque – en vertu de l'ambiguïté de ce qui s'appellera bien plus tard le « catholicisme » (du grec *katholikè*, universel) : en défendant des valeurs universelles, le christianisme en vient à croire à l'universalité de sa propre valeur. Voilà une tension fondamentale entre l'idéal de tolérance, enraciné dans le pouvoir spirituel, qui conduit à faire l'apologie, voire l'éloge de l'altérité, et le prosélytisme, corrélatif de la temporalisation du pouvoir, qui voudrait que l'autre adopte notre croyance. **Comment se fait-il que son pouvoir temporel soit à la fois ce qui confère à la religion son objectivité et ce qui met en péril ses propres principes ?**

Pour le comprendre, il faut revenir aux origines des croyances religieuses (**question 1**) pour déterminer en quoi consiste une expérience d'ordre religieux (**question 2**). On sera alors en mesure de savoir si la croyance religieuse est étrangère à la rationalité, ou bien si la raison a une place à jouer dans la religion (**question 3**). Cela permettra d'examiner comment la question du mal se pose dans certaines religions (**question 4**). Si ces questions du mal et de l'irrationalité ont conduit certains penseurs à défendre l'athéisme, la question de la nécessité sociale de la religion ou de la religiosité subsiste (**question 5**), après ce qu'on a pu appeler la « mort des religions », dans les sociétés laïques (**question 6**).

II Les questions du chapitre (p. 202-215)

QUESTION 1 : Quelle est l'origine des croyances religieuses ? p. 202

Problématisation

On dit souvent que Dieu fournit la réponse aux problèmes que nous nous posons sans les pouvoir résoudre, comme la question du sens de la vie et de l'au-delà. Cette explication psychologique ne rend pas compte de l'aspect intersubjectif des croyances religieuses, qui impliquent une ritualisation des comportements et une standardisation des dogmes. **Est-ce que la foi religieuse est acquise par l'individu avant de se répandre, ou est-ce que l'organisation sociale de la religion a précédé l'appropriation individuelle de la foi ?**

Traitement du problème

Corpus

- Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*
- Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma 198, éd. Brunschvicg 693
- Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*

La religion se manifeste d'abord dans l'espace social à travers certains lieux ou certains édifices tenus pour sacrés. Le temple, par exemple, vient du latin *templum* qui désignait la délimitation d'un espace à partir d'un bâton. Ce qu'il y a d'étonnant dans l'origine du sacré, c'est qu'elle repose sur un geste apparemment arbitraire, qui consiste simplement à séparer deux espaces, l'un profane, l'autre sacré, en imposant dans l'espace sacré l'observance de certaines règles particulières. Comme l'explique **Roger Caillois (texte p. 202)** dans *L'Homme et le Sacré*, toute religion repose quant à son origine sur une telle partition entre deux espaces. Dans l'espace sacré, le croyant fait l'épreuve du numineux, c'est-à-dire du divin en ce qu'il suscite un sentiment ambivalent de fascination et d'effroi. Du sacré émane

une force commune à toutes les religions, qui est, précise Caillois, « une énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable, éminemment efficace ». À partir de là, on peut faire l'hypothèse selon laquelle la croyance religieuse s'enracine dans une conception du sacré comme ce qui, dans le réel, est inappropriable par l'homme, à moins qu'il n'apprenne à se concilier les forces propres à ce domaine. Les rites propitiatoires, l'incantation magique et la prière témoignent de la volonté de croire en la possibilité de dominer ce qui échappe à l'empire humain. Ainsi, la religion trouverait d'abord sa source dans la volonté de convertir une impuissance en puissance.

C'est en ce sens que, au-delà du simple jeu des forces sociales, l'idée du divin intervient comme une puissance qui offre des garanties là où l'individu est impuissant. Face à la finitude de sa propre existence et à l'absence de sens de sa vie, l'homme demeure, écrit **Pascal (texte p. 203)** dans ses *Pensées*, « sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers ». Plus qu'une simple impuissance à dominer certaines forces, la foi trouve son aliment selon Pascal dans un sentiment bien plus fondamental encore, la dérélition, c'est-à-dire le sentiment d'une irrémédiable solitude existentielle et cosmologique. Sans dieu, l'homme demeure condamné à une existence arbitraire dans sa facticité. Faute de trouver un sens à son existence, il est alors condamné à errer absurdement pour ne pas voir dans sa propre vie un néant. Dès lors, la plupart des individus, « misérables égarés », faute de pouvoir affronter ce vide, se tournent vers des objets factices qui leur font oublier leur radicale facticité. C'est ce que Pascal appelle le divertissement, au sens étymologique, c'est-à-dire l'attitude consistant à détourner son regard de la question du sens de l'existence pour remplir le vide sans jamais y parvenir, parce qu'on tâche de le faire au moyen de plaisirs sporadiques et éphémères. Au contraire, celui qui suspecte qu'il y a autre chose que le visible dans le visible en vient à chercher si un Dieu invisible « n'aurait point laissé quelque marque de soi » dans la création. Seule cette quête de Dieu donne consistance à notre existence et rachète son apparente absurdité.

Le problème, c'est que cette explication existentielle de la croyance en Dieu peut être rabattue sur des motifs psychologiques qui démythifient ses prétentions spirituelles afin d'y détecter une forme sublimée de gratification narcissique. C'est ce que propose de faire **Freud (texte p. 203)** dans *L'Avenir d'une illusion*. Contestant à la fois l'interprétation empiriste et l'interprétation rationaliste de l'origine des idées religieuses, il en donne une explication psychanalytique qui fait remonter généalogiquement le sentiment de dérégulation à « l'impression terrifiante de la détresse infantile ». L'amour et la protection d'un père calment cette détresse, tant que l'enfant demeure dans le foyer familial. Mais dans sa vie d'adulte, l'homme est appelé lui-même à devenir potentiellement père et son propre père ne suffit plus à le protéger contre la détresse, parce que ce ne sont plus seulement des besoins affectifs et biologiques qu'il doit combler, mais des désirs de justice et de sens. Il a besoin dès lors d'un père plus puissant qui conférerait un sens à sa vie et justifierait l'existence dans son ensemble. D'où l'idée d'une Providence divine, puisque le Dieu providentiel est celui qui voit par avance (*provideo*) et institue un ordre moral global à un univers malgré l'existence du mal physique, du mal moral et du mal métaphysique. L'origine de la croyance religieuse est donc la survivance d'une détresse infantile sous la forme d'un besoin sublimé d'une figure paternelle.

QUESTION 2 : Qu'est-ce qu'une expérience religieuse ?

p. 204

Transition et problématisation

L'explication de l'origine de la religion donne des éléments pour comprendre la provenance de la croyance religieuse et la formation de la religion à l'échelle collective comme standardisation sociale d'un ensemble de croyances. Mais elle ne rend pas compte de l'émotion religieuse comme expérience individuelle du sacré ou du divin. Dans une telle expérience, il semble que nous accédions à une réalité d'une autre nature que la réalité quotidienne, et que nous nous exhaussions à un état spirituel qui d'une certaine manière nous arrache à nous-mêmes. **Comment comprendre que je puisse être l'objet d'une expérience où ma subjectivité se trouve ravie à elle-même, au point de faire l'expérience d'une réalité insoupçonnée ?**

Traitement du problème

Corpus

- Sainte Thérèse d'Avila, *Le Livre de la Vie*
- William James, *L'Expérience religieuse*

L'expérience religieuse est d'abord l'expérience intime de la foi, qui provoque des états de conscience modifiée où le rapport au divin se vit à l'interface du corps et de l'esprit. Au-delà du rapport discursif et liturgique au divin qui est institué par la prière, l'expérience du divin est alors en deçà du langage. C'est cette expérience immédiate du divin que recherche le mystique, comme en témoigne l'expérience de la transverbération que **Sainte Thérèse d'Avila (texte p. 204)** narre dans le chapitre 29 du *Livre de la Vie*. L'expérience mystique de l'union à Dieu est l'expérience d'un ravissement dans les deux sens de ce terme : fasciné par ce qu'il éprouve, le corps est médusé par la transe spirituelle au point que Sainte Thérèse dit ne plus pouvoir bouger les extrémités de ses membres – « j'étais comme hors de moi ». C'est une expérience qui rend caduques les oppositions auxquelles nous recourons pour qualifier nos états affectifs ordinaires, comme le plaisir et la douleur, parce qu'elle est à la fois douloureuse et jouissive : ce n'est plus une expérience en première personne et c'est ce ravissement qui est à la fois pénible et pourtant favorable à la béatitude. L'expérience religieuse mystique est accompagnée de visions qui donnent une forme poétique à ce qu'éprouve le mystique, comme c'est le cas de la transverbération par laquelle sainte Thérèse voit un ange plonger un dard en or dans son cœur, symbole spirituel de la blessure mystique que cause l'aiguillon de l'amour divin. À mi-chemin entre le somatique et l'intellectuel, le sensible et l'intelligible, l'expérience religieuse donne accès à une expérience qui perturbe les frontières entre le moi et le non-moi, la douleur et le plaisir, comme en fait état Sainte Thérèse : « si excessive était la suavité que me causait cette extrême douleur, que je ne pouvais ni en désirer la fin, ni trouver de bonheur hors de Dieu. » Même si l'expérience mystique en est une forme paroxysmale, il y a en toute expérience religieuse une saillie de la subjectivité hors d'elle-même, lorsqu'elle s'abandonne à un être qui la transcende : c'est ce que l'on trouve à l'œuvre dans les états qui prédisposent et configurent l'expérience religieuse, à savoir la transe et la possession.

On objectera peut-être que les états de transe et de possession peuvent être artificiellement créés par des substances chimiques ou organiques, si bien que l'expérience dite religieuse serait en réalité l'interprétation complaisante d'un état de conscience modifié. Mais ce n'est pas parce que l'expérience religieuse peut avoir un terreau organique favorable qu'elle se réduit à ce dernier. L'explication psychologique du phénomène n'enlève rien à sa spécificité, comme l'explique **William James (texte p. 205)** dans *L'Expérience religieuse*. En effet, la valeur de l'expérience religieuse réside dans l'accroissement de l'énergie spirituelle du sujet qui donne le sentiment de participer à une autre réalité que la réalité

ordinaire de notre sensibilité. Si, dans l'expérience religieuse, ma subjectivité est ravie à elle-même, elle demeure «un état d'âme tout subjectif, qui n'agit que grâce au travail de l'imagination», ainsi qu'on l'a vu à propos de l'expérience mystique de sainte Thérèse d'Avila. Mais cela ne décrédibilise pas l'expérience religieuse, puisqu'il demeure incontestable que, à travers l'expérience religieuse, «*le Moi conscient ne fait qu'un avec un Moi plus grand d'où lui vient la délivrance*». Cette région de l'expérience qui élargit le moi pour l'ouvrir à l'altérité renvoie l'expérience religieuse à un spectre d'expériences qui n'ont pas uniquement le divin pour objet, puisque la religiosité tient ici à l'idéalité du lien qui relie le Moi à autre chose que lui. Ainsi, dans l'art, la lecture, la vie morale, nous faisons des expériences religieuses chaque fois que notre Moi s'unie à un Moi plus grand. Avant de se constituer en religion instituée, l'expérience religieuse renvoie à un champ d'expériences auquel nous avons tous accès. Ainsi, ce qui donne à l'expérience religieuse sa consistance, conclut James, ce n'est pas qu'elle ait un objet réel ou non (l'existence ou l'inexistence de Dieu), c'est qu'elle produise des effets dans le monde sensible. Que le monde invisible existe ou non, l'expérience que l'on en fait modifie notre rapport à la réalité visible. Telle est donc la réalité de l'expérience religieuse : en tant qu'elle produit des effets dans la réalité sensible, l'idée d'une réalité suprasensible fait aussi partie de la réalité. Voilà pourquoi, dans l'expérience religieuse, le moi est à la fois arraché à lui-même et plus intensément lui-même, parce qu'il est transfiguré.

QUESTION 3 : La croyance religieuse est-elle irrationnelle ?

p. 206

Transition et problématisation

On considère d'ordinaire que la foi est l'ennemie de la science et de la raison au motif qu'elle exigerait une croyance dogmatique aux principes religieux et une obéissance aveugle aux autorités religieuses. Pourtant, force est de remarquer que les philosophes aussi bien que les religieux ont essayé de prouver l'existence (ou l'inexistence) de Dieu au moyen de la «lumière naturelle», c'est-à-dire de la raison. Par suite, certains ont défendu une «religion naturelle» qui fonderait la croyance en Dieu sur des arguments rationnels. Dès lors, ou bien la foi se fonde sur la raison, mais elle perd ce faisant la confiance (*fidès*) intuitive qui la définissait, et peut faire alors l'objet d'une contestation – une foi rationnelle deviendrait *une raison sans foi qui serait vide* ; ou bien elle renonce à la raison, auquel cas elle risque de devenir une affaire purement personnelle – *une foi sans raison serait aveugle*. **La foi doit-elle demeurer aveugle**

à la raison, au point de la rejeter, ou bien doit-elle s'appuyer sur elle, au risque de se dévider jusqu'à voir son fondement ébranlé ?

Traitement du problème

Corpus

- Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Préface
- Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*
- David Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, deuxième partie
- Saint Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, chap. II-III
- Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma 110, éd. Brunschvicg 282

Si on oppose souvent religion et raison, c'est parce que certains aspects de la croyance religieuse sont étrangers à la raison. Mais il ne faut pas confondre la religion, ou une religion, avec certaines déviances qu'elle peut occasionner ou alimenter, à savoir les superstitions. Dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza (texte, p. 206) explique ainsi que, tant que nous ne parvenons pas à maîtriser la fortune ou à l'avoir toujours de notre côté, nous sommes enclins à entretenir des croyances superstitieuses : là où notre raison ne sait pas expliquer ce qui a lieu pour s'en rendre maîtresse, l'imagination superstitieuse prend le relais. Dès qu'un phénomène est inhabituel ou n'entre pas dans le champ du connu, nous avons alors tendance à y voir un prodige ou un miracle, et à assigner à ce prodige une cause surnaturelle et souvent anthropomorphique (le mauvais temps inopiné peut ainsi être interprété comme le signe du courroux divin). Cette explication est superstitieuse en ce sens qu'elle comble un vide de façon arbitraire au moyen de l'imagination, à partir d'un sentiment irrationnel, la crainte corrélative de l'ignorance – là où la foi religieuse est une confiance fondée sur une conviction. Le propre de la superstition est dès lors d'impliquer des conduites superstitieuses qui, sur la base de cette croyance infondée, secrètent des rites tels que les sacrifices et les prières. Spinoza prend bien soin de distinguer la superstition au sens strict de la religion, dans la mesure où la première est une interprétation délirante de la causalité naturelle dans son ensemble qui fait obstacle à sa compréhension rationnelle, là où la croyance religieuse postule l'existence d'une réalité invisible suprasensible qui n'est pas nécessairement en concurrence ou en désaccord avec les recherches menées par les sciences de la nature. Les superstitieux, au contraire, «quand ils interprètent la nature, y découvrent partout le miracle comme si elle délirait avec eux».

Le superstitieux identifie ainsi la surnature à la nature en superposant celle-là sur celle-ci, comme c'est le cas dans les pratiques relatives à la divination à partir des viscères des animaux. Cette religion qui déraisonne serait à proprement parler délirante.

Là où la superstition est imperméable à la raison, la foi est au contraire disposée à se comprendre et s'éclairer rationnellement. Mais dans la religion révélée, la raison ne saurait précéder la foi : elle l'éclaire *a posteriori*. Il serait en effet dangereux de commencer l'éducation religieuse par des questions métaphysiques et rationnelles, avant même d'avoir cultivé la foi elle-même, soutient **Moïse Maïmonide (texte p. 206)** dans *Le Guide des égarés*. Il faut s'adresser à son auditoire en fonction de ses capacités, ajoute-t-il, avant de soumettre la foi à la spéculation démonstrative. La religion rejette donc la raison lorsque celle-ci est susceptible de produire des attitudes irréligieuses et des contestations des dogmes. Ce n'est que lorsque les vérités révélées ont été assimilées qu'elles peuvent s'ancrer plus fortement encore dans le croyant au moment où il reconnaît démonstrativement leur fondement rationnel, qui vient compléter, et non dédire, leur enracinement affectif.

Pourtant, la raison n'est pas nécessairement un facteur de déracinement de la croyance religieuse : elle peut la fonder. Mais il est vrai que c'est en s'écartant de la Révélation et en promouvant donc une « religion rationnelle ». C'est en ce sens que **Hume (texte p. 207)**, dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, met en scène un partisan de la religion naturelle, Cléanthe, qui argumente en faveur de l'existence de Dieu pour défendre la rationalité de la croyance religieuse. Partisan de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu (dite physico-cosmologique), Cléanthe invite à remarquer combien l'extraordinaire complexité, l'ordre et l'agencement du monde, ne sauraient être le fruit du hasard. En vertu de la conception mécaniste de la physique comme grande machinerie, il observe que « ces diverses machines » que constitue chaque partie de l'univers, « sont ajustées les unes aux autres avec une précision qui ravit d'admiration tous les hommes qui les ont jamais contemplées. » Incontestablement, selon lui, l'ajustement de certains moyens en vertu de certaines fins témoigne de la présence d'un grand architecte de l'univers (semblable au grand horloger de Voltaire), dont l'art fait songer à une version bien plus accomplie de l'artisanat humain. L'argument du dessein intelligent fait donc fond sur l'ordre et la beauté de la création pour suggérer qu'il est beaucoup plus plausible que tout cela soit téléologiquement réglé par Dieu, plutôt que le fruit d'une combinatoire stochastique des éléments du réel. C'est donc la raison qui, en réfléchissant sur l'ordre du monde, en arrive naturellement à l'idée d'un Auteur de toute chose.

Mais plus encore, l'existence de Dieu peut être tirée rationnellement non pas seulement d'une réflexion *a posteriori* sur la nature de l'univers, mais d'une réflexion *a priori* sur la nature de Dieu lui-même envisagé d'abord comme simple idée. Rationnellement, il est possible de prouver logiquement que l'idée de Dieu, sur laquelle tous peuvent s'accorder, implique son existence. C'est ce que souhaite établir **Saint Anselme (texte p. 208)** dans le *Proslogion*, où il donne une version ingénieuse de la preuve ontologique. Que nous croyions ou non en Dieu, nous sommes tous capables de former en nous l'idée d'un être parfait, c'est-à-dire d'un être tel qu'on ne peut en penser de plus grand. C'est un simple concept logique, si bien que même celui qui ne croit pas, « doit convenir qu'il y a dans l'intelligence quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand ». Or, ajoute Anselme, il y a plus de substance dans le fait d'exister réellement que dans le fait d'exister simplement comme concept. Si donc Dieu n'existait qu'en pensée, alors on pourrait concevoir un être plus grand que Dieu, qui existerait à la fois en pensée et dans la réalité. Mais cela, en vertu de la définition logique de Dieu, est contradictoire avec son concept. Dieu doit donc être l'être tel que, aucun être plus grand que lui ne pouvant être pensé, est l'être dont l'essence implique l'existence, donc qui existe nécessairement dans la réalité. La raison peut ainsi déduire par elle-même l'existence de Dieu à partir de son concept.

La raison a donc un rôle à jouer dans la religion, dans la mesure où elle confère à la croyance en Dieu une assise démonstrative. Néanmoins, son rôle ne peut être que subsidiaire, dans la mesure où il ne suffit pas de démontrer que Dieu existe pour que Dieu existe effectivement, pas plus qu'il ne suffit de donner des arguments rationnels en faveur de son existence pour susciter une adhésion qui relève de la foi véritable. En effet, croire *en* Dieu, ce n'est pas seulement croire à l'existence de Dieu, croire *que* Dieu existe. Du moment que nos croyances n'ont aucun impact dans nos vies, ne structurent pas la forme de notre existence jusqu'à la transfigurer, elles demeurent de simples positions théoriques. Croire ou ne pas croire à l'existence de Dieu n'est donc pas une question essentielle, du moment qu'elle n'engage à rien. Mais croire *en* quelqu'un ou quelque chose, c'est un engagement qui relève d'une résolution confiante où la raison n'entre plus en ligne de compte. C'est ce qu'explique **Blaise Pascal (texte p. 209)** dans les *Pensées*, où il défend une position fidéiste en distinguant deux ordres de connaissance : la connaissance rationnelle, qui relève de l'esprit de géométrie, et la connaissance par le cœur, qui relève de l'esprit de finesse. Or, Dieu ne saurait être appréhendé par la raison mathématique, parce qu'il n'est pas un objet pour la raison. Si Dieu est, on

ne saurait projeter sur lui la logique et la psychologie que nous connaissons sans commettre un grossier anthropomorphisme. La grâce de Dieu, au-delà de la raison, ne peut être sensible qu'au cœur, et non à la raison, qui n'en perçoit que le côté intelligible. La foi, dans ce qu'elle a d'intime, est donc indépendante de la raison, et elle précède toutes les raisons que l'on peut donner pour la justifier.

QUESTION 4 : Dieu aurait-il pu mieux faire ?

p. 210

Transition et problématisation

Les partisans du fidéisme aussi bien que de la religion naturelle partagent l'idée que Dieu est un être parfait. Or, de nombreux maux existent : le mal physique témoigne de la faiblesse de notre nature et de la violence que la nature exerce sur nous ; le mal moral redouble ces douleurs par des souffrances psychiques et sociales ; le mal métaphysique enfin achève de nous malmenier dans une existence où nous sommes désorientés. **Comment comprendre que Dieu, s'il est parfait et créateur du monde, ait pu laisser autant de mal, sous autant de formes, essaimer dans le monde qu'il a créé lui-même ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Gottfried Wilhelm Leibniz**, *De la production originelle des choses prise à sa racine*
- **David Hume**, *Dialogues sur la religion naturelle*, onzième partie

Dans la théologie chrétienne, les caractéristiques divines sont notamment la toute-puissance, l'omniscience et la justice. Quand on envisage le monde comme le fruit d'une création divine, et Dieu comme un être parfait, ne peuvent découler de cette perfection que des attributs eux-mêmes qualitativement absolus. Or, le problème est que la coexistence de plusieurs absolus paraît parfois incompatible. Si le mal existe, comment Dieu peut-il être à la fois tout-puissant et parfaitement bon ? Si Dieu est omniscient, comment peut-il avoir laissé l'homme libre, y compris de faire le mal ? C'est la question que se pose et à laquelle répond **Leibniz (texte p. 210)** dans un opuscule intitulé *De la production originelle des choses prises à sa racine*. Leibniz reconnaît que le mal existe, mais il soutient que cela ne remet pas en cause l'absolue bonté de Dieu. Simplement, la toute-puissance de Dieu est une puissance superlative et non pas absolue. Dieu est l'être qui, parmi

tout ce qu'il est possible de faire, choisit toujours, en fonction de sa bonté, ce qui est le meilleur, mais il ne peut pas faire un monde parfait où le mal n'existerait pas. La toute-puissance de Dieu est nécessairement limitée par des problèmes de compatibilité ontologique : Dieu ne peut pas avoir la puissance de cesser d'exister, par exemple, ou d'être impuissant. De même, Dieu ne peut pas créer un monde à la fois parfait et temporellement en devenir, puisque la perfection est ce à quoi rien ne saurait être ajouté ou retranché sans qu'elle en pâtisse. Elle ne peut souffrir aucun changement. Si Dieu décide de *créer*, il ne peut que créer autre chose que lui-même, et ne peut donc pas créer un monde parfait. Il crée donc le monde le meilleur qui soit, où le bien est fait avec le moindre mal qu'il est possible. Il ne faut donc pas, écrit Leibniz, se focaliser sur les ombres au tableau : le mal, comme l'ombre d'un clair-obscur, est co-nécessaire au bien et ce dernier ne saurait exister sans lui. Dieu a donc réalisé le tableau le plus lumineux qui soit dans l'ensemble, malgré l'existence de l'ombre, et c'est faute de pouvoir contempler le tableau dans son ensemble que l'être humain se scandalise de l'existence du mal.

Si ingénieuse que soit cette justification de l'œuvre divine, elle suppose encore que le mal soit toujours quelque chose de relatif : qu'il peut être racheté par un plus grand bien qu'il rend possible, comme l'ombre se trouve rehaussée par la lumière. Mais, à moins d'invoquer l'impénétrabilité des voies divines, qui met un terme à toute argumentation en faveur de la théodicée, il y a des maux qui semblent radicaux, injustifiables. Les maux naturels qui détruisent des villes entières, la souffrance des êtres vivants innocents et des enfants, par exemple. Quand bien même ces maux seraient des moyens en vue d'une fin supérieure, qui aurait encore envie de croire en un Dieu si machiavélien ? N'y a-t-il pas une indécence scandaleuse à vouloir justifier la douleur par l'invocation d'un motif caché à son existence, censé la rédimier, comme dans l'épreuve que subit Job dans l'Ancien Testament ? La radicalité de l'épreuve du mal, c'est qu'elle s'éprouve comme injustifiable par quoi que ce soit, et redouble sa rage d'une haine à l'égard d'une justification qui voudrait nous persuader que nous avons souffert *pour* : que notre souffrance était un moyen. Le sceptique Philon, dans les *Dialogues sur la religion naturelle* de **Hume (texte p. 211)**, jette ainsi le soupçon sur la théodicée, en particulier sur l'argument leibnizien de la co-nécessité du mal et du bien. Le plaisir seul, après tout, suffirait à exciter à l'action les créatures vivantes : au lieu de la douleur comme signe d'alerte exprimant un danger ou un besoin, nous aurions pu simplement ressentir une diminution de plaisir, tout en demeurant notre vie entière dans un état de jouissance dont le degré, simplement, aurait été variable. Rien ne justifie que

le vent, si avantageux pour la navigation, ne puisse devenir tempête et cyclone, jusqu'à détruire arbitrairement telle ou telle ville. Ainsi, certaines douleurs et certaines souffrances sont trop démesurées pour trouver une justification, et les arguments rationnels en faveur de la justification du mal, auxquels on peut en opposer d'autres tout aussi puissants, sont surtout des arguments moralement suspects, inconvenants, et susceptibles d'ajouter de la souffrance à la souffrance, au lieu de l'apaiser.

QUESTION 5 : Une société peut-elle prospérer sans religion ?

p. 212

Transition et problématisation

Si le XVIII^e siècle a vu l'essor de la religion naturelle, la justification rationnelle de la religion a aussi été la porte ouverte à sa critique rationnelle, de sorte que l'histoire des religions et les instruments de la critique historique ont sapé les fondements de la Révélation, au XIX^e siècle. La montée de l'athéisme, néanmoins, a fait émerger une inquiétude : comment fonder la confiance en la morale et sur quoi faire reposer le sens de l'existence, si Dieu n'existe pas ? Derrière sa prétention émancipatrice, l'athéisme possède aussi une dimension dévastatrice, qui témoigne de l'importance sociale de la religion. **Comment comprendre que la religion puisse être à la fois socialement nécessaire et politiquement dangereuse ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Sextus Empiricus**, « Contre les mathématiciens », IX, 54, « Les Sophistes », *Les Présocratiques*
- **Karl Marx**, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction

La religion n'est pas un domaine de la culture comme un autre, parce qu'elle est le fondement du pouvoir politique. En un sens, elle est même ce qui relie les individus entre eux et fonde le lien social sur le rapport au regard de Dieu, qui incarne, relaie et durcit celui des gouvernants. C'est un point sur lequel s'arrête **Sextus Empiricus (texte p. 212)** lorsqu'il passe en revue la doctrine de Critias, dans « Contre les mathématiciens ». Critias était lui-même tyran d'Athènes. Bien qu'il soit lui-même athée, il rend compte de la nécessité sociale de la croyance religieuse comme instrument de domination

nécessaire pour asseoir l'autorité politique. En effet, les lois humaines servent certes à faire respecter le droit, mais leur autorité ne vaut que là où porte son regard à travers une police capable de surveiller les citoyens. Or, le maillage social ne peut faire l'objet d'une surveillance ubiquitaire. Voilà pourquoi, d'après Critias, « un homme à la pensée astucieuse et sage inventa la crainte des dieux pour les mortels », si bien que le regard des dieux, qui sonde les reins et les cœurs, se trouvât partout y compris en l'absence de regards extérieurs. La croyance religieuse est donc l'instrument d'une *intérieurisation* du regard de la Loi politique sous la forme de l'œil de Dieu. Politiquement, la religion remplit ainsi un office remarquable : elle assure la surveillance de soi par soi de chacun des citoyens, en faisant donc le lien entre la publicité du regard politique et l'intimité du regard moral porté sur soi. La menace que fait peser la divinité sur celui qui contrevient à ses injonctions est bien plus redoutable que les châtiments prévus par l'État, tout comme les récompenses qu'il promet à ceux qui lui font allégeance. Voilà pourquoi la religion est un instrument capital du pouvoir politique, si bien qu'une société bien gouvernée ne saurait se passer de religion.

Le problème, c'est qu'une telle perspective machiavélienne avant l'heure suppose que la religion est uniquement un moyen et non une fin. Par ailleurs, si elle donne de la puissance aux gouvernants, c'est au détriment des gouvernés. Enfin, elle gagne en force de socialisation ce qu'elle perd en force d'individualisation. Cette religion purement statique empêche toute forme de croyance dynamique. Comme le remarque **Marx (texte p. 213)** dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, en faisant un diagnostic assez voisin de Critias, la religion tient le peuple asservi. Mais Marx n'adopte pas l'anthropologie pessimiste de Critias, qui considère que sans elle, le tissu social se déliterait. Au contraire, la religion structure l'espace social d'une manière qui renforce les inégalités entre gouvernants et gouvernés, mais surtout entre possédants et prolétaires. Exploitant la misère économique, qui est de ce fait, par suite, une misère idéologique et existentielle, chez les classes productives, les détenteurs du pouvoir se servent de la religion comme « *réalisation fantastique* de l'essence humaine » sous la figure illusoire du salut de l'âme après la mort, par exemple. Comme l'opium, qui semble être le remède à un certain malaise mais qui n'en est en réalité que l'expression, ne soulageant que sporadiquement son consommateur et renforçant le malaise initial sur la durée, la religion est elle-même l'expression d'une souffrance, celle d'un manque de sens et d'une misère effective. Voilà pourquoi la misère religieuse exprime une misère effective contre laquelle elle proteste. Mais, en tant que

moyen de protestation sans prise sur la réalité, elle ne peut être qu'une illusion. Pour autant, remarque Marx, il ne suffit pas de se libérer de la religion en tant que bonheur illusoire pour désaliéner le peuple, parce que la religion est l'expression d'une misère qui a besoin de cette illusion. Si on lui arrache l'illusion religieuse, le peuple s'attachera à une nouvelle idole. Prendre le mal à la racine, cela exige alors de transformer la situation des classes laborieuses, parce qu'elle a nécessairement besoin d'illusions, dans le cadre d'une économie capitaliste où elle est exploitée. Qui sait si la critique de la religion, plutôt que de nous libérer de la religion, ne permettra pas de libérer la religion pour la rendre à l'individu ?

QUESTION 6 : La religion a-t-elle encore une place dans une société laïque ?

p. 214

Transition et problématisation

En effet, comme Marx le pressentait, la critique de la religion et l'abandon de la croyance religieuse ne signifient pas la mort des religions. Ou plutôt, si elle implique une récession de la confessionnalisation et le recul des religions instituées, elle ne fait aucunement disparaître le besoin de spiritualité et de religiosité. Et pour cause, ce besoin précède la religion et dépasse son cadre institutionnel. Pourtant, les temps modernes témoignent d'une sortie du religieux qui implique de renoncer au traditionalisme et aux transcendances. **Comment les sociétés laïques peuvent-elles être tributaires de la religion tout en se proclamant areligieuses ?**

Traitement du problème

Corpus

- Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*
- Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, §108 et §343

On est fondé à soutenir que les sociétés laïques contemporaines sont areligieuses quel que soit le statut des Églises et des confessions en son sein, ainsi que le nombre de croyants. L'areligiosité des sociétés actuelles serait un phénomène structurel typique de l'Europe post-révolutionnaire. Dans *Le Désenchantement du monde*, **Marcel Gauchet (texte p. 214)** va même jusqu'à dire que, dans les temps modernes, une société qui ne serait composée que de croyants ne serait pas pour autant une société religieuse, mais serait au-delà du religieux, parce que nous sommes à une époque où « la

logique conservatrice de l'intégration dans l'être et de la solidarité avec le donné naturel ou culturel s'est renversée, parce que l'attache hiérarchique s'est dissoute ». Le monde démocratique implique ainsi notamment une remise en cause de l'autorité traditionnelle qui confère de la valeur à une chose en fonction de l'ennoblissement généalogique que l'enracine dans un vénérable passé, selon le modèle de la pensée mythique. Dans la mesure où la religion fondait son autorité et sa valeur dans un tel enracinement, on peut dire que nous avons vécu la « sortie du religieux » avec l'avènement de la démocratie. C'est donc l'emprise structurante des croyances qui s'est relâchée, si bien que la survivance des sociétés de croyances et de pensée n'est plus interprétable comme un fait religieux au sens fort de ce terme, si l'on entend par là une manière de structurer le monde et sa propre existence en son sein à partir d'une vision globale de la société.

Cette conception discontinuiste de la modernité, qui stipule que la religiosité subsiste dans les sociétés laïques de manière en réalité areligieuse, implique un changement de paradigme qui aurait liquidé le fondement religieux des sociétés d'Ancien Régime. Nietzsche est en désaccord profond avec cette conception disruptive de la modernité. Au contraire, explique-t-il, la religion survit à la mort des dieux de manière bien plus insidieuse et puissante que ce qu'on veut reconnaître, parce que la récession de la croyance et des dogmes, y compris et à plus forte raison le changement de paradigme politique, laisse intacte l'essence de la religion. C'est le sens de la parabole du §108 du *Gai savoir*, où **Nietzsche (texte p. 215)** rappelle que l'ombre de Bouddha, « formidable et terrifiante », survit à sa mort, parce que personne ne prend la mesure de la signification d'une telle mort, de tout ce qu'elle implique. La mort des religions n'implique pas la mort des idéaux et des valeurs qu'elles portaient avec elles, explique Nietzsche, comme c'est le cas de la morale chrétienne, qui continue à plus forte raison à irriguer les sociétés laïques. En effet, ces dernières se contentent de reprendre ses valeurs pour les fonder sur d'autres discours que la Révélation. Mais le résultat est le même : la religion de la Démocratie, la religion de la Raison, la religion de l'Humanité ne sont que des bourgeoissements séculiers de la religion chrétienne, tant que cette dernière n'a pas été attaquée en son point cardinal : la morale du remords et de la pitié.

1. Explication de texte : dégager la thèse du texte et son plan

Étape 1 – Dégager la thèse du texte

1. Le texte porte sur la définition du mythe et de ses fonctions

2. Le mythe n'est-il qu'une explication fantasque de certains phénomènes ?

3. Ricœur s'oppose à une approche strictement descriptive et historique du mythe qui y verrait une simple fable appartenant au passé, et à une époque où, faute d'explication scientifique, on aurait eu recours au mythe pour combler les lacunes de notre connaissance des phénomènes.

Passage à souligner : « non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables ».

4. Le mythe revêt d'abord une fonction symbolique qui est une dimension constitutive de la pensée, antique et moderne.

Étape 2 – Dégager le plan du texte

5. l. 1, « : » : les deux points introduisent une distinction entre deux conceptions du mythe ;

l. 7, « : » : les deux points introduisent une conséquence (malgré son intention explicative, le mythe ne peut plus être perçu comme tel) ;

l. 8, « ; » : le point-virgule expose une seconde conséquence du fait que le mythe n'est plus solidaire de son lieu de production : toute entreprise de désacralisation du mythe exclut l'idée qu'il puisse être l'explication de quelque chose.

6. l. 1 à 4 : le mythe n'est pas une explication erronée, mais un récit instituant ;

l. 4 à 8 : le mythe, du point de vue de la critique moderne, ne peut plus être envisagé comme un récit explicatif ;

l. 8 à 11 : en révélant sa dimension symbolique, le mythe apparaît comme une dimension constitutive de notre présent.

Étape 3 – Examiner la construction de chaque partie

7. l. 1 : définition provisoire ;

l. 2 à 4 : distinction entre deux compréhensions du mythe ;

l. 5-7 : mise en contexte de la définition ; deux conclusions ;

l. 8-9 : alternative ;

l. 10-11 : conséquences.

8. « non point... mais... » ; « et... et... »

« parce que... » ; « ni non plus » ; « c'est pourquoi »

« Mais », « ce que... », « c'est-à-dire »

« Aussi... que »

9. l. 1-2 : le mythe n'apparaît plus comme une explication erronée du réel ;

l. 2-4 : c'est un récit archéologique dont la vocation est pratique, compréhensive et sociale ;

l. 4-6 : à l'heure actuelle, le mythe apparaît comme hors-sol et détaché de l'histoire ;

l. 7-8 : ainsi, il ne nous apparaît plus dans sa portée explicative ;

l. 9-10 : néanmoins, cela permet de percevoir sa portée heuristique ;

l. 10-11 : ainsi, sa dimension symbolique nous renvoie au caractère mythique de notre propre pensée.

10. En apparence fantaisiste, le mythe semble irrationnel parce qu'il n'est pas un récit factuel portant sur des événements réels, mais une construction de l'imagination. Pourtant, il apparaît à l'examen que le mythe n'est pas plus un récit arbitraire qu'une pseudo-explication d'un phénomène. Il possède sa rationalité propre. C'est ce qu'entend faire valoir Ricœur dans *Philosophie de la volonté*, où il rappelle que le mythe n'est pas une fausse explication, mais un récit traditionnel qui fonde une action rituelle. Sa rationalité est donc pragmatique. Il donne à la pensée humaine des cadres symboliques et des repères pour s'orienter dans un espace social habité par le sacré. Il est donc irrationnel si l'on entend par rationalité la rationalité théorique, mais il est rationnel en ceci qu'il répond à des besoins particuliers.

2. Dissertation : s'approprier des citations pour traiter un sujet

« L'ignorance, la peur, voilà deux pivots de toute religion. »

Baron D'Holbach, *Système de la nature*

La religion repose sur l'ignorance, dans la mesure où les superstitions viennent se loger là où nos explications font défaut, et sur la peur, dans la mesure où nous avons inventé les dieux pour pouvoir nous rassurer et imaginer que quelque chose existe après la mort.

On peut ainsi dire que la religion est nuisible en ce sens qu'elle nous rend esclaves de notre ignorance et de notre peur, mais utile précisément parce qu'elle permet, ce faisant, de manipuler les individus.

« La religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort. »

Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*

Face à la conscience de sa finitude, l'être vivant ne peut se résoudre à l'idée que sa vie va connaître une fin. L'intelligence lui présente ainsi une idée reconfortante, l'idée religieuse, pour le détourner de cette pensée.

La religion est ainsi utile pour préserver la vitalité du vivant, pour lui faire accepter l'idée de la mort.

« La religion est le sens et le goût de l'infini. »

Friedrich Schleiermacher, *Discours sur la religion*

La religion est quelque chose de positif et non seulement une réaction négative. Elle témoigne de l'aspiration au spirituel en tant qu'il dépasse la finité du monde matériel.

La religion n'est donc pas simplement utile, elle a de la valeur au-delà de sa valeur instrumentale : une valeur d'élévation pour l'homme qui aspire à l'éternité.

« Il est vrai qu'un peu de philosophie fait incliner les hommes vers l'athéisme, mais une connaissance plus approfondie de la nature les ramène à la religion. »

Francis Bacon, *Novum Organum*

Beaucoup de philosophie éloigne de la religion parce que l'usage de la raison semble contraire à la Révélation et à l'autorité des dogmes, mais l'étude rationnelle de la nature, en montrant sa complexité et sa beauté, invite à penser que les lois de la nature ont été créées par un être qui nous dépasse.

La philosophie est donc utile à la religion, et la religion est la fin et non le moyen : grâce à elle, nous percevons le plan d'ensemble de la Nature comme plan divin.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. La science s'oppose-t-elle au sens commun ?
2. Qu'est-ce qu'une expérience scientifique ?
3. À quoi reconnaît-on une expérience scientifique ?
4. La pluralité des sciences fait-elle obstacle à l'unité de la science ?
5. La science se borne-t-elle à établir des faits ?
6. La science peut-elle se connaître elle-même ?

I Introduction (p. 218-219)

Dans l'imaginaire collectif, la science apparaît comme le garant de l'objectivité et de la vérité. Les images et les slogans publicitaires en portent témoignage, qui vantent les mérites de telle ou telle crème à l'efficacité « scientifiquement prouvée ». La science est également le gage d'un savoir abouti et incontestable, au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il a la science infuse. Pourtant, il y a quelque ambiguïté dans cette mise en avant de l'objectivité et de la connaissance scientifiques. L'expression « avoir la science infuse » est aussi une manière de dénoncer l'arrogance du savoir qui occupe une position de surplomb et exerce sur celui qui ne le possède pas une forme de violence symbolique. Et l'argument d'autorité qui consiste à convoquer la science comme ce qui a force de preuve montre encore que la science revêt dans certaines instrumentalisation qui en sont faites une autorité dogmatique qui ne doit souffrir aucune contestation. C'est peut-être à l'encontre de cette idéologisation du discours sur la science ou du discours d'invocation de la science que s'est élevé un discours de contestation de sa légitimité. Lorsqu'elle quitte le terrain du scepticisme méthodologique qui lui a donné naissance pour devenir l'étendard de la vérité absolue, la science donne à ses adversaires la possibilité de se faire les hérauts d'un scepticisme hyperbolique dévastateur, qui récupère l'esprit de suspicion circonspecte du scientifique pour le retourner contre la science elle-même, à l'époque de ce que certains appellent la « post-vérité », où le discours scientifique tend à n'être pas plus légitime qu'aucun autre.

C'est précisément l'opposition brutale entre science et non-science qui empêche d'y voir clair, parce qu'elle hypostasie la science comme s'il s'agissait d'un monolithe de connaissances fermes et définitives, auquel on pourrait opposer d'autres types de connaissance. Or, si l'on se rend attentif à l'*activité* scientifique, on constate d'une part que la science est moins un corps de vérités constituées qu'un ensemble de méthodes, d'instruments et de théories ; d'autre part, et par conséquent, que « la » science n'existe que dans la représentation de ceux qui ne la font pas mais qui la considèrent toute faite. Or, il y a de nombreuses sciences qui diffèrent quant à leur objet et leur méthodologie, si bien que l'unité des sciences est problématique. Enfin, dernière observation que ne manque pas de faire celui qui, scientifiquement, s'intéresse à la science se faisant plutôt qu'à la science déjà faite, l'objectivité du savoir scientifique apparaît comme un idéal et non comme un acquis, s'il est vrai que l'histoire des sciences montre que les sciences se transforment et modifient les modélisations de la réalité et les théories qui structurent ces modélisations. Se rendre attentif à cette dynamique, c'est assister à la parturition de l'objectivité à travers les processus d'objectivation qui constituent la scientificité du savoir à partir d'une démarche qui s'enracine dans des stratégies de recherche individuelles et collectives : derrière « la science », il y a les scientifiques. Or, les contingences attenantes au contexte historique et aux intérêts individuels de la recherche invitent à tempérer l'idée d'une objectivité désintéressée du savoir scientifique, pour considérer l'enthousiasme et la passion qui anime la science au risque d'en perturber le cours – pour le pire comme pour le meilleur.

C'est ce que l'on peut observer dans *Interstellar* de Christopher Nolan, où deux astronautes, Amélia et Cooper, doivent décider d'une planète sur laquelle se rendre pour la coloniser. Sur chaque planète se trouve un astronaute éclaireur, Edmunds et Mann, respectivement. Amoureuse d'Edmunds, Amélia veut aller intuitivement sur sa planète, même si Edmunds n'émet plus de signal (ce qui signifie qu'il est mort ou que ses appareils d'émission sont défectueux). Cooper choisit, plus rationnellement, la planète de Mann, qui émet un signal positif. Or, en réalité, la planète de Mann est invivable, mais Mann a égoïstement émis un signal pour être sauvé, tandis que la planète d'Edmunds, elle, était habitable. Une interprétation possible de cet

aspect du film est que la science n'est pas la pure et simple application d'une grille théorique et de calculs rationnels : elle est aussi animée par un amour pour le savoir où le savoir est en réalité le moyen d'autre chose, s'il est vrai que l'on aime le savoir par amour pour la vie, que le savoir peut rendre meilleure. En même temps, il est aussi compréhensible que l'excès d'enthousiasme et la passion poussent le scientifique à surestimer la valeur de ses recherches, voire à manquer de rigueur. **Comment se fait-il que la passion de la connaissance soit à la fois ce qui préside à la recherche scientifique et ce qui biaise la constitution d'un savoir scientifiquement objectif ?**

Pour le comprendre, il faut d'abord établir si et dans quelle mesure la science s'oppose au sens commun (**question 1**) pour déterminer en quoi consiste une expérience scientifique (**question 2**) et ce qui fait la scientificité d'une théorie (**question 3**). On peut alors interroger l'unité problématique des sciences pour se demander s'il est possible de parler de la science au singulier malgré la pluralité des sciences (**question 4**), avant d'examiner si la science n'a pour finalité que l'établissement de faits positifs (**question 5**). En fin de compte, on est fondé à se demander si la science est capable de se connaître elle-même, et si une science de la science est possible (**question 6**).

II Les questions du chapitre (p. 220-231)

QUESTION 1 : La science s'oppose-t-elle au sens commun ? p. 220

Problématisation

On considère d'ordinaire que la science s'oppose à l'opinion et aux intuitions de sens commun que nous avons, parce que ses instruments sont meilleurs que nos sens et parce que ses méthodes rigoureuses et sa volonté d'objectivité la distinguent de notre manière commune d'argumenter et de connaître : communément, nous voulons avoir raison, plutôt qu'être dans le vrai. **À partir de quoi la science peut-elle se constituer, si elle doit, pour ce faire, ne tenir aucun compte du sens commun auquel elle s'oppose ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Gottfried Wilhelm Leibniz**, « Discours de la conformité de la foi avec la raison », *Essais de Théodicée*
- **Emmanuel Kant**, *Critique de la raison pure*, Préface à la seconde édition

Notre connaissance du réel passe d'abord par nos sens extérieurs (l'ouïe, la vue, le goût, l'odorat, le toucher). Mais nos sens sont des instruments peu aiguisés. On constate même, parfois, qu'ils nous trompent, lorsque nous sommes victimes par exemple d'une illusion d'optique, où lorsque nous voyons se courber le bâton que nous plongeons dans l'eau. Néanmoins, il serait hâtif de dire

que ce sont nos sens extérieurs qui nous trompent, comme le rappelle **Leibniz (texte p. 220)** dans le « Discours de la conformité de la foi avec la raison ». Les apparences, soutient Leibniz, sont perçues par les sens conformément à ce qu'elles sont, et ce ne sont pas les sens extérieurs en tant que tels qui nous trompent, mais le jugement opéré par ce qu'il appelle le sens interne. Les apparences des objets extérieurs n'ont pas la prétention de délivrer des vérités universelles : ce sont des informations individuelles relatives à des situations perceptives données. L'erreur que nous commettons, c'est lorsque nous nous élevons du particulier vers le général, ou du général vers l'universel, mais cette inférence trompeuse est le fait du sens interne et non des sens extérieurs, qui se contentent de rendre compte de ce qui est donné dans la sensation. Lorsque nous voyons plusieurs fois deux phénomènes corrélés dans la sensation, nous avons tendance à penser que cette corrélation régulière est une causalité nécessaire. Les exigences de l'action conduisent à raisonner d'une manière inductive à la lumière de notre expérience, où il apparaît plus probable que ce qui a déjà eu lieu plusieurs fois se répète à l'identique. Mais le sentiment d'une probabilité ne doit pas conduire à la certitude. Or, le raisonnement scientifique est soustrait à l'urgence de l'action efficace et doit se prémunir contre la tendance à prendre pour certain ce qui ne l'est pas. Lorsque nous avons « le loisir et le temps de nous recueillir », nous commettons une faute si nous fondons la règle de notre jugement sur les seules conclusions que nous pouvons tirer de l'habitude. Le raisonnement scientifique ne s'oppose donc pas aux sens extérieurs, parce qu'il s'appuie sur eux. Simplement, il consiste à ne pas extrapoler indûment à partir des données des sens pour en faire des règles universelles, parce

que l'établissement de la vérité scientifique, elle, passe par une rupture avec le sens commun : le raisonnement scientifique dégage des lois à partir de certaines hypothèses et ne se fonde pas sur des certitudes de sens commun.

La science expérimentale a donc bien pour fondement l'observation : elle part de l'expérience, mais elle ne saurait en dériver tout entière. En revanche, pour déterminer les rapports entre la science et le sens commun, il importe de distinguer les sciences matérielles de la nature, comme la physique et la biologie, des sciences formelles de la nature, comme les mathématiques et la géométrie. Ces dernières sont entièrement distinctes des données des sens, comme l'explique **Kant (texte p. 221)** dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. La représentation d'un triangle, par exemple, n'est pas fondée sur une intuition sensible, mais sur la production d'une figure par construction de concepts *a priori*, comme ici le concept géométrique d'une figure reliant trois points par des droites intersectées dans un espace plan. Même dans les sciences empiriques comme la physique, ajoute Kant, c'est le scientifique qui construit le protocole expérimental qui lui permet de mettre une hypothèse à l'épreuve : « la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son projet », écrit Kant, parce qu'elle ne se contente pas de réunir et de synthétiser les matériaux livrés par les sens. La démarche scientifique construit les phénomènes à propos desquels elle cherche à établir des rapports constants pour les connaître, si bien qu'elle force la nature à répondre à ses questions. Elle est donc hypothético-déductive en ce qu'elle établit certains principes, à l'aune desquels elle mène des expérimentations pour en éprouver la consistance. Là donc où le sens commun est semblable à un écolier « qui se laisse dire tout ce que veut le maître », la science, elle, est active et non passive, et reçoit les enseignements de la nature comme un juge qui soumet un témoin à ses questions.

QUESTION 2 : Qu'est-ce qu'une expérience scientifique ?

p. 222

Transition et problématisation

Il y a donc une différence entre la connaissance par expérience et la connaissance scientifique, parce que le scientifique fait des expériences au lieu d'être simplement un homme d'expérience qui est fait de ce que l'expérience a fait de lui. Pourtant, nous faisons aussi des expériences dans la vie quotidienne et décidons de faire certaines choses « pour l'expérience ». **Qu'est-ce qui distingue l'expérience scientifique des expériences que nous faisons**

ordinairement, s'il n'est pas permis d'affirmer que la première est active tandis que la seconde est passive ?

Traitement du problème

Corpus

- **Claude Bernard**, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*
- **Gaston Bachelard**, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Introduction

L'expérimentation scientifique présente assurément certaines similitudes avec l'expérience ordinaire, mais à la différence de cette dernière, elle ne situe pas sa mise en œuvre au sein de l'expérience de sens commun, mais institue un lieu expérimental séparé (le laboratoire). Même lorsqu'elle a lieu dans le monde naturel, elle suppose d'isoler un seul aspect du monde naturel pour l'étudier isolément et en faire varier certains paramètres. **Claude Bernard (texte p. 222)** explique ainsi, dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, que la méthode expérimentale s'appuie d'abord sur un sentiment, c'est-à-dire une intuition formée par l'observation d'un aspect du réel, qui aboutit à une idée relativement à la constance de ses rapports, l'hypothèse. Jusqu'ici, rien qui ne distingue cette méthode de ce que l'on pourrait appeler l'expérimentalisme sauvage, lorsque nous avons une intuition ordinaire que nous décidons de tester dans l'expérience quotidienne. Il faut des idées préconçues, donc, pour faire une expérimentation. C'est dire que cette dernière est fondée sur les intuitions produites par l'expérience. Néanmoins, la méthode expérimentale nécessite une observation dénuée d'idées préconçues susceptibles de biaiser la nature de l'hypothèse formée. Or, dans l'expérience ordinaire, nous avons souvent des préjugés quant à la nature et la valeur des choses, parce que nous aimons trouver dans la réalité ce que notre esprit a déjà conçu comme réglant la réalité. Tel n'est pas le comportement du scientifique : il observe des effets et formule des hypothèses quant à leur cause commune. Ensuite seulement, il élabore un protocole expérimental pour examiner si cette cause, et uniquement cette cause, produit l'effet observé : le scientifique cherche à exclure des hypothèses concurrentes, et non à conforter son hypothèse en accumulant des cas qui vont dans son sens, contrairement à ce qui a lieu le plus souvent dans notre manière empirique de raisonner.

En outre, le scientifique se meut parmi une ontologie d'objets théoriques et matériels spécifique, qui constituent un domaine distinct parmi l'ontologie des objets réels, et il soustrait ce domaine au domaine

de la connaissance empirique ordinaire. C'est ce que montre **Bachelard (texte p. 223)** dans *Le Nouvel Esprit scientifique*. L'expérimentateur n'arrive pas en terrain vierge : il construit des protocoles expérimentaux qui sont lestés de présupposés. En adoptant tel instrument, tel plan d'observation, tel élément d'une théorie, il adopte les perspectives scientifiques qui ont permis antérieurement de les élaborer, mais il peut aussi les mettre à l'épreuve. Parce qu'il isole certains phénomènes pour capturer dans le protocole expérimental un phénomène de la nature à l'exclusion de tous les autres, dans la mesure du possible, le scientifique, « reconstruit le réel après avoir reconstruit ses schémas ». Lorsqu'il crée un circuit électrique, il le crée en fonction d'un modèle théorique, celui qui modélise par exemple l'électricité comme un « courant » alternatif ou continu, qui rencontre certaines résistances plus ou moins grandes, qui sont des perturbateurs dont on peut faire varier l'effet. Le protocole expérimental, pour être scientifique, doit permettre à l'expérimentateur d'être le moins dépendant possible des facteurs de perturbation de l'observation du phénomène isolé par l'expérimentation : « il faut que le phénomène soit trié, filtré, épuré, coulé dans le moule des instruments, produit sur le plan des instruments ». Or ces instruments construisent l'expérience à partir d'une théorie relative au phénomène qu'ils mesurent en l'isolant. Ainsi, à la différence des outils que nous possédons pour faire des expériences ordinairement, au sens où l'on fait certaines expériences « pour voir », comme l'enfant qui essaie d'endiguer la marée avec un château de sable, les outils du scientifique sont la matérialisation d'une théorie scientifique qui occupe une place particulière dans l'histoire des sciences et se veut plus précise ou plus adéquate. Le scientifique ne rend donc pas compte de la réalité du phénomène tel qu'il est *en soi* ; il construit un modèle théorico-artificiel du phénomène pour effectuer des mesures approchantes qui permettent de mieux le comprendre pour mieux le manipuler.

QUESTION 3 : À quoi reconnaît-on une théorie scientifique ?

p. 224

Transition et problématisation

Une expérimentation scientifique est donc corrélée à l'adoption ou au rejet d'une théorie scientifique. Mais cela ne fait que repousser le problème consistant à déterminer ce qui autorise à ajouter l'épithète *scientifique* à côté de « théorie ». De nombreuses théories ont des prétentions scientifiques qui se trouvent contestées, et ce n'est pas seulement l'objectivité ou la vérité d'une théorie qui suffisent à garantir sa scientificité. **La théorie scientifique**

peut-elle dès lors se distinguer de ce qui n'est pas elle, si elle reconnaît qu'elle n'est pas une représentation adéquate et parfaite de la réalité ?

Traitement du problème

Corpus

- **Albert Einstein et Leopold Infeld**, *L'Évolution des idées en physique*
- **Karl Raimund Popper**, *Conjectures et Réfutations*

On considère d'ordinaire que les théories scientifiques ont pour but de rendre compte du monde tel qu'il est, comme si elles devaient être une reproduction du réel ou établir un système de correspondance biunivoques à son égard. Or, comme le rappellent **Albert Einstein et Leopold Infeld (texte p. 224)** dans *L'Évolution des idées en physique*, les théories scientifiques ne sont pas uniquement déterminées par le monde extérieur, mais elles en fournissent une représentation simplifiée qui est une création humaine. Ils comparent le monde physique à une montre fermée, et l'activité du physicien à celle d'un individu qui chercherait, à partir du fonctionnement apparent des aiguilles, à deviner le mécanisme sous-trait à sa vue et à sa compréhension immédiate. Le physicien peut bien rendre compte, par l'élaboration théorique qu'il crée, du comportement des aiguilles dans son moindre détail, il ne peut jamais savoir si le mécanisme qu'il a mis en place et qui rend raison des phénomènes est exactement celui qui se trouve derrière les aiguilles. Le fait est, du reste, que de nombreuses montres fonctionnent quasiment à l'identique à l'aide de systèmes d'horlogerie pourtant sensiblement différents. Par analogie, Einstein veut nous rappeler que plusieurs modèles théoriques concurrents peuvent rendre compte du mouvement des planètes, sans que l'on puisse savoir lequel est vrai, autrement que par le degré de précision de leur horlogerie et par le moindre nombre d'irrégularités qu'ils impliquent. Tous les systèmes théoriques ne se valent donc pas, suggèrent les auteurs, parce que, effectivement, l'image de la réalité produite par une théorie peut se simplifier tout en expliquant des domaines de plus en plus étendus de nos impressions sensibles. C'est ainsi que Einstein lui-même, sans réfuter Newton, a élaboré un modèle théorique dans lequel certaines anomalies subsistant dans le paradigme newtonien ont été levées. Cela marque un progrès, mais pas un triomphe, parce qu'on ne disposera jamais d'un critère permettant de comparer la distance entre le modèle physique et la nature en soi de la physique. Cette dernière demeure une sorte d'idéal de l'imagination scientifique, tout comme la vérité objective demeure une limite idéale du progrès

des théories scientifiques, qui ne se mesure en réalité qu'en comparant les théories les unes avec les autres quant à leur puissance de rationalisation et à l'économie des hypothèses *ad hoc* qu'elles sont encore obligées de convoquer, par exemple.

Une expérience scientifique est ainsi une manière de modéliser le plus exhaustivement qui soit la façon dont les phénomènes sont structurés par des rapports constants.

À cette fin, il ne suffit pas de «sauver les apparences» en inventant des hypothèses propres à rendre compte, par exemple, du mouvement des astres, comme on le faisait encore dans la physique classique en ajoutant des épicycles aux orbites des planètes¹. Une théorie scientifique doit respecter l'impératif d'économie de principes qui demande d'éviter tant que faire se peut de multiplier les hypothèses pour édifier un système cohérent reposant sur le plus petit nombre de principes possible. Semblablement, une théorie scientifique trouve en elle-même sa consistance en reposant sur un nombre restreint d'expériences, qui doivent être des expériences destinées non pas à la confirmer – sans quoi elle est vouée à accumuler indéfiniment des observations confirmatrices – mais à l'invalider, de façon à éliminer les explications concurrentes. C'est un point sur lequel la scientificité se distingue fondamentalement de l'expérience commune du sentiment de vérisimilitude. Dans *Conjectures et Réfutations*, le philosophe **Karl Popper (texte p. 225)** insiste sur ce point : ce n'est pas l'accumulation d'observations en conformité avec la théorie qui lui confère de la robustesse, contrairement à ce que l'esprit humain a tendance à penser de manière biaisée. Le sentiment de vraisemblance augmente de manière irrationnelle lorsque l'observation du nombre de cas conformes à la théorie augmente. Le problème, c'est que le théoricien peut produire indéfiniment des cas conformes à sa théorie pour jouer sur ce parallogisme inductif. Or, ce qui est proprement scientifique, c'est la mise à l'épreuve de la théorie. Une théorie acquiert d'autant plus de robustesse qu'elle imagine des protocoles expérimentaux susceptibles de l'invalider. Il faut donc, pour qu'une théorie soit scientifique, que certains de ses aspects puissent entrer en conflit avec certaines observations : elle doit pouvoir ainsi être soumise à des tests susceptibles de la réduire à néant. Le paradoxe de la vérification, en physique, est que vérifier n'est pas confirmer, mais échouer à réfuter. On appelle corroboration le fait, pour une théorie, d'avoir résisté à l'assaut d'un test d'invalidation. En outre, toute théorie n'est pas aussi intrépide dans la manière dont elle prête le flanc à de telles procédures : plus une théorie est aisément assujettie

à des tests, plus elle est susceptible d'être corroborée. Ainsi, dans les sciences empiriques, seules les théories susceptibles d'être testées sont dignes d'être considérées comme scientifiques.

QUESTION 4 : La pluralité des sciences fait-elle obstacle à l'unité de la science ?

p. 226

Transition et problématisation

Il apparaît donc que le critère de scientificité élaboré par Popper ne vaut que pour certaines sciences, mais devient plus problématique, voire inapplicable, lorsque l'on parle des sciences formelles de la nature et des sciences humaines comme la psychologie, l'anthropologie ou l'histoire, domaines auxquels les critères de corroboration ne sont pas transcrip- tibles tels quels (même s'ils demeurent pertinents).

Mais alors, si les différentes sciences diffèrent par leur objet et leur méthode au point que l'on ne puisse pas édicter un critère commun de scientificité, qu'est-ce qui permet encore de subsumer la pluralité des sciences sous l'appellation unique de science ?

Traitement du problème

Corpus

- **Auguste Comte**, *Discours sur l'esprit positif*
- **Karl Jaspers**, *Introduction à la philosophie*
- **Wilhelm Dilthey**, «Idées concernant une psychologie descriptive et analytique», *Le Monde de l'esprit*

La diversité des sciences ne fait pas obstacle à l'unité de la science, si l'on considère qu'elle est une nécessité provisoire. La division des sciences et des savoirs, déjà actée au Moyen Âge, s'est accentuée dans un partage des savoirs qui, au XIX^e siècle, a conduit à opposer les sciences de la nature et les sciences sociales. Or, cet état de choses relève d'une division provisoire de la science à une période où sa maturité n'est pas encore totale. Tel est en tout cas le diagnostic d'**Auguste Comte (texte p. 226)**. Dans le *Discours sur l'esprit positif*, Comte explique que nos connaissances tendent vers une systématisation globale sous la férule d'une seule science qui les gouvernerait toutes : la science sociale. En effet, toutes les sciences, même lorsqu'elles portent sur le monde extérieur, se rapportent en dernier lieu à l'humanité parce que nous étudions l'univers pour mieux nous connaître nous-mêmes et le maîtriser.

1. À ce propos, on peut se reporter au livre de Pierre Duhem, *Sozein ta phainomena*, Vrin, 1994.

Voilà pourquoi même l'astronomie n'est vraiment parfaite qu'une fois qu'elle se rapporte, en tant que branche objectivement constituée du savoir scientifique, à l'arbre dont le tronc doit être la science humaine – pour reprendre la métaphore cartésienne de la préface des *Principes de la philosophie*. En tant qu'elle est un produit de l'intelligence humaine, la science est toujours une science *humaine*, même lorsqu'elle n'est pas une science *de l'homme* : son objet n'est pas nécessairement l'homme, mais son sujet est toujours humain, de sorte que la science ne s'écarte de l'homme que pour y mieux revenir. La pluralité des sciences est ainsi subsumée sous une science unitaire : la science de l'humanité.

Le problème est que cette profession de foi positiviste postule une unité qu'elle ne démontre pas autrement qu'en invoquant l'homme comme origine et terme de la connaissance. Or, si l'on se tourne désormais vers la science *de l'homme*, et non la science en tant qu'elle est humaine, on constate qu'elle est irréductiblement multiple et ne saurait faire l'objet d'une unification. Prenons, demande **Jaspers (texte p. 226)** dans l'*Introduction à la philosophie*, la physiologie, la psychologie et la sociologie : chacune de ces sciences prétend connaître un aspect de ce qu'est l'homme. Ces savoirs peuvent-ils se compléter et se superposer d'une manière qui permette une connaissance totale de l'homme ? C'est douteux, dans la mesure où il n'y a guère (même s'il peut y avoir tout de même un peu) de porosité épistémologique entre la physiologie du corps humain et la sociologie : qu'apporte en effet au sociologue la connaissance de la physiologie des organes ? D'après Jaspers, les deux facettes de l'être humain, comme objet de la science et comme sujet libre, ne sont pas totalisables : en tant qu'il est à la fois sujet et objet de la science, l'homme échappe toujours en partie, comme subjectivité, à l'objectivation à laquelle il se soumet lui-même. Ce débordement du sujet de la connaissance sur les objectivations qu'il produit de sa subjectivité est irréductible, si bien que « l'homme est en principe plus que ce qu'il peut savoir de soi », parce que l'objectivation enferme dans les catégories de description de la science ce qui constitue la condition même de la science, à savoir la libre recherche subjective. Ainsi, la subjectivité humaine est ce sans quoi il ne saurait y avoir de science, et par suite ce dont aucune science n'est possible, s'il est vrai que ce par quoi il y a science n'est pas un objet du champ de la science, mais ce qui délimite ce champ même.

Un pas de plus, et il apparaîtrait que les différents domaines de la science ne sauraient être réconciliés parce que leur objet et leur méthode sont incompatibles. Au XIX^e siècle, les sciences humaines ou sciences morales (ou encore sciences de la culture) se sont émancipées de la tutelle sous laquelle elles s'étaient placées au XVIII^e siècle en

s'efforçant de penser leur constitution sur le modèle des sciences de la nature. Or, dans la mesure où l'objet des sciences morales est le ou les sujets humains, on ne saurait lui appliquer des principes de causalité stricte et linéaire, parce que les sujets humains réagissent à l'étude qui les prend pour objet : c'est le propre de la subjectivité de n'être pas objectivable, sans quoi elle n'existerait pas, comme l'avait déjà observé **Wilhelm Dilthey (texte p. 227)** dans la distinction qu'il propose entre sciences de la nature et sciences de l'esprit dans *Le Monde de l'esprit*. Pour autant, cela ne signifie pas qu'une science de la subjectivité n'est pas possible ; cela signifie que les principes d'objectivation des sciences de la nature ne lui sont pas applicables. Là où les sciences de la nature sont explicatives et rendent compte des lois produisant certains effets, les sciences morales sont compréhensives et rendent compte des raisons, des symbolisations et des motifs à l'œuvre dans la vie psychique et dans ses produits. Là où les sciences de la nature composent leur objet à partir de ses parties en étudiant d'abord chaque partie pour former une image de la nature dans son ensemble, les sciences de l'esprit ne peuvent procéder de cette manière anatomique, sans quoi elles devraient, pour examiner la vie psychique, commencer par la mettre à mort pour en opérer la vivisection. Celui qui examine la vie psychique doit d'abord la prendre pour ce qu'elle est, une totalité où les parties n'existent qu'en fonction du tout.

Ainsi, la pluralité des sciences est irréductible, mais cela n'enlève rien au fait que les sciences de l'esprit sont autant des sciences que les sciences de la nature : l'unité de la science est garantie par la rigueur d'une méthode soucieuse de se mouler sur la structure de son objet pour ne pas en biaiser l'appréhension. Il est donc scientifiquement légitime et capital de ne pas envisager la vie psychique comme un objet semblable à un objet physique pour en produire un examen scientifique.

QUESTION 5 : La science se borne-t-elle à établir des faits ? p. 228

Transition et problématisation

Il ne faudrait donc pas conclure de la distinction entre sciences humaines et sciences de la nature que ces dernières établiraient des faits, tandis que les premières seraient condamnées à relever du domaine de la spéculation. Il y a bien des faits psychiques. Mais ces faits bruts sont des données qu'il faut systématiser pour les comprendre, dans les sciences humaines, et pour les expliquer, dans les sciences de la nature. **Mais cette théorisation des**

faits conduit-elle à élaborer des vérités scientifiques sur les faits qui sont elles-mêmes des faits nouveaux, ou bien les énoncés qui portent sur des faits ou qui les établissent sont-ils d'une autre nature que ces faits ?

Traitement du problème

Corpus

- **Stephen Jay Gould**, *Quand les poules auront des dents*
- **François Jacob**, « Le beau et le vrai », *La souris, l'homme, la mouche*
- **Francis Bacon**, *Novum Organum*

Spontanément, on considère que la science est l'étude et l'établissement des faits. Et pourtant, nous avons conscience que la manière dont le scientifique rend compte des faits est une construction. C'est ce dont témoigne par exemple la notion d'évolution dans les sciences de la vie. L'évolution est à la fois un fait que prétend établir le scientifique, et la théorie qui permet d'expliquer la transformation des espèces. Cette ambiguïté est relevée par **Stephen Jay Gould (texte p. 228)** dans *Quand les poules auront des dents* : l'évolution, bien qu'elle soit une théorie, est aussi un fait établi, écrit-il. Une théorie n'est pas un fait, mais une façon de rendre compte intellectuellement de la manière dont les faits sont effectivement organisés, au-delà de leur éparpillement factuel. Simplement, les théories se fondent sur les faits pour expliquer au mieux leur structuration, sans jamais parvenir à épuiser l'intelligibilité des phénomènes. Voilà pourquoi les théories se font concurrence sur la base de faits pourtant identiques. La théorie de Darwin, qui est la plus célèbre des théories de l'évolution, est une manière de rendre compte d'un fait indubitable, à savoir que les humains ont évolué à partir d'un ancêtre commun que nous partageons avec les singes. Dans les sciences formelles, on peut établir des faits qui sont des certitudes absolues, mais parce qu'il ne s'agit pas de faits empiriques, mais de faits intellectuels qui découlent simplement de la cohérence déductive sur le fondement de certains principes sur lesquels nous nous accordons au préalable. Tel n'est pas le cas dans le monde empirique, où le fait établi n'est pas une donnée irrécusable, mais la mise au jour d'un mécanisme inapparent pour les sens au sein du monde sensible : l'évolution n'est pas perceptible à l'œil nu. Gould définit ainsi le fait comme ce qui est « confirmé à un degré tel qu'il serait pervers de refuser d'y souscrire provisoirement ». Darwin lui-même n'a jamais eu la prétention de rendre compte de l'évolution, qui est un fait établi par la théorie, d'une manière parfaitement exhaustive, si bien que l'incertitude du « fait » est en réalité

liée à l'insuffisante finesse explicative de la théorie. La réalité de l'évolution est un fait, mais la théorie qui rend compte de ce fait, à savoir la théorie de la sélection naturelle par variation aléatoire, est une théorie provisoire qui ne demande qu'à être amendée si l'examen des faits appelle certains correctifs à cette théorie. La science établit donc des faits, mais la modalité de cet établissement, elle, n'est pas un fait imprescriptible : c'est une construction intellectuelle vouée à être améliorée.

Pour échapper à cette séparation entre les faits et la théorie, on voudrait croire à la possibilité d'une explication des faits qui serait seulement corrélative à une observation exhaustive de certains phénomènes à partir de l'accumulation des résultats expérimentaux. Or, comme le remarque **François Jacob (texte p. 229)** dans *La souris, l'homme, la mouche*, une théorie ne saurait émerger comme un fait nouveau, comme une sorte d'épiphénomène sécrété par l'observation des faits. En effet, la science ne fonctionne pas par induction empirique, on a eu l'occasion de s'en convaincre : « on ne peut arriver à une observation de quelque valeur sans avoir, en commençant, une certaine idée de ce qu'il faut observer ». Le scientifique observe déjà ce qu'il observe avec une certaine idée sur la nature de ce qu'il observe et, en considérant tel phénomène sous un angle inédit, il lui arrive de formuler une hypothèse nouvelle, qu'il n'aurait jamais émise s'il s'était contenté d'accumuler des observations factuelles. C'est donc avec une certaine idée de la manière dont le monde est constitué que le scientifique observe un phénomène, et ce biais d'observation, loin d'empêcher la constitution du savoir scientifique, est ce qui le rend possible, parce que le scientifique est toujours celui qui fait apparaître le monde sous un aspect auquel on ne s'attendait pas, parce que nos intuitions de sens commun nous donnent à croire que les faits sont conformes à nos intuitions empiriques. Il fallait le génie d'un scientifique arraché à la *doxa* pour envisager l'identité de la vitesse de chute des corps dans le vide, là où nos intuitions empiriques nous empêchent de considérer l'absence des forces de frottements, si bien que notre imagination ne conçoit pas qu'un kilo de plumes tombe dans le vide aussi vite qu'un kilo de boules de pétanque.

Bien sûr, cela n'enlève rien à l'intérêt du matériau empirique accumulé par le savoir empirique, comme le rappelle **Francis Bacon (texte p. 229)** dans le *Novum Organum*, sans quoi le rationalisme scientifique serait semblable à l'activité d'une araignée qui tisserait une toile à partir de sa propre substance. Un savoir empirique sans rationalisation théorique serait aveugle (d'où la nécessité du regard en perspective), mais une théorie scientifique sans connaissance empirique serait vide. Kant en tirera la formule selon laquelle des concepts sans intuition

sont vides et des intuitions sans concepts, aveugles. Ainsi, la science n'établit pas les faits : elle se fonde sur des observations pour construire des faits scientifiques à partir d'une activité rationnelle qui les inscrit dans des théories.

QUESTION 6 : La science peut-elle se connaître elle-même ? p. 230

Transition et problématisation

En déterminant ce qu'est un fait, une expérience et une théorie scientifique, nous nous sommes efforcés de définir les principaux aspects de l'activité scientifique. On appelle épistémologie la discipline qui consiste, pour la science, à s'examiner elle-même pour déterminer sa nature, sa portée et ses enjeux. Or, il importe de déterminer si une telle connaissance de soi de la science est possible, et si elle peut être considérée comme une science. **La science peut-elle être à la fois l'objet et le sujet de son propre savoir sans que ce statut de juge et partie ne nuise à la scientificité de la connaissance qu'elle prend d'elle-même ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Pierre Bourdieu**, *Leçon sur la leçon*
- **Max Weber**, « Le métier et la vocation de savant », *Le Savant et le Politique*

En toute rigueur, une science qui ne serait pas en même temps science de soi serait incomplète, parce qu'elle conserverait un point aveugle en son centre même. C'est le cas tout particulièrement dans les sciences humaines, s'il est vrai que l'humanité du savoir consiste, pour ce savoir, à devenir une science avec conscience. Comme l'explique **Pierre Bourdieu (texte p. 230)** dans sa *Leçon sur la leçon*, il est non seulement salulaire, mais nécessaire, pour une science telle que la sociologie, par exemple, de se réfléchir elle-même. Une sociologie de la sociologie inviterait ainsi à examiner les conditions sociales dans lesquelles s'expriment et se constituent les discours sociologiques eux-mêmes, ainsi que les effets de pouvoir qu'ils produisent ou transforment. C'est ce que Bourdieu propose de faire alors même qu'il vient d'être nommé au Collège de France où chaque nouveau professeur prononce une leçon inaugurale qui est un véritable rite de passage. En tant que scientifique, Bourdieu se propose alors de prendre pour contenu de sa leçon les enjeux sociologiques attenants à ce genre rhétorique très singulier qu'est

la leçon inaugurale, et prononce donc une leçon dont l'objet est la leçon elle-même. L'intérêt d'une telle réflexivité est qu'elle permet de rappeler que le sujet qui fait la science, à savoir Bourdieu lui-même, n'est pas extérieur à la science qu'il prend pour objet, sans quoi le sociologue occuperait une position de surplomb par laquelle il donnerait à croire qu'il serait indemne des analyses qu'il produit, ce qui le ferait ressembler, écrit Bourdieu avec quelque provocation, à un « inquisiteur terroriste ». On arguera peut-être qu'il s'agit là d'un argument contre l'objectivité scientifique. Mais ce serait oublier que toute science est nécessairement incomplète, et que son objectivité est méthodologique plutôt qu'ontologique : il est bien plus objectif, pour une science, de reconnaître les limites de son objectivité, plutôt que de s'y rendre aveugle. C'est, au surplus, politiquement et pragmatiquement plus pertinent, parce que, dans la science même qui met en évidence les déterminismes sociaux, à savoir la sociologie, le sociologue trouve ainsi des armes pour lutter contre eux efficacement, au lieu de considérer sa discipline comme l'établissement de déterminismes sociaux rigides. Voilà pourquoi la science de la science « permet de mobiliser contre la science se faisant les acquis de la science déjà faite », par une activité autocritique qui permet de tourner contre soi-même les instruments d'auscultation et les résultats de ses propres analyses sociologiques pour vérifier si et dans quelle mesure elles s'appliquent au scientifique lui-même, de façon à ce qu'il corrige ensuite ses propres biais d'analyse, ne serait-ce qu'en invitant son auditoire à se prémunir contre eux. La science de la science a donc ceci de précieux qu'elle permet à la science déjà constituée de reconnaître qu'elle n'est jamais une science définitive, que la science des faits est une science qui a été faite. La science de la science remet ainsi au participe présent la science qui participe du passé.

Pour autant, il n'est pas évident que la science d'une science donnée soit homogène à cette science ou même qu'elle puisse et doive l'être. En effet, si la science de la science est homogène à la science qu'elle cherche à connaître, alors elle en charrie les imperfections (comme ce serait le cas pour une psychologie de la psychologie), auquel cas elle serait amenée à régresser infiniment dans un métadiscours sur ses propres catégories et matériaux de construction, à moins qu'elle ne se contente de les redoubler inutilement (que serait, par exemple, une biologie de la biologie ?). Et si la science de la science est hétérogène à la science qu'elle étudie, on ne voit pas ce qui légitime *a priori* ses catégories d'analyse (pourquoi la sociologie serait-elle la reine des sciences de la science ?). Comme le remarque **Max Weber (texte p. 231)** dans *Le Savant et le Politique*, « la nature de la relation entre le scientifique et les

présuppositions qui le conditionnent varie (...) selon la structure des diverses sciences». Par exemple, les sciences de la nature présupposent certains faits et certaines valeurs fondamentales : qu'il existe des faits et qu'il vaut la peine de connaître les lois du réel. Une science comme la génétique des œuvres d'art, d'autre part, présuppose que l'œuvre d'art a une valeur en soi. Mais aucune de ces sciences ne se pose la question (parce qu'il ne leur appartient

pas de la résoudre) du sens de leur propre pratique. La science de l'art présuppose qu'il est légitime que les œuvres d'art existent, alors que ce n'est pas si évident. En somme, la science de la science ne peut aucunement prouver scientifiquement les valeurs présupposées par chacune des sciences : elle peut seulement, éventuellement, les mettre au jour, pour rappeler que « rien de tout cela ne va de soi ».

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 233)

1. Dissertation : analyser le sujet et élaborer un plan

→ **Sujet : Une science sans conscience est-elle ruineuse ?**

Étape 1 – Analyser le sujet

1. Le sujet fait référence à la citation de Rabelais suivante : « science sans conscience n'est que ruine de l'âme », dans le chapitre VIII de *Pantagruel*, et désigne d'abord et avant tout le savoir en général, dans une perspective humaniste.

2. La science pourrait être ruineuse si par exemple elle impliquait une valorisation techniciste de l'industrie et de tout ce qui est pratiquement mis en œuvre à partir des acquis de la science.

3. Une science sans conscience est plus efficace parce qu'elle n'a pas à s'interroger sur le bien-fondé des conséquences industrielles et techniques qu'elle occasionne, tandis qu'une science qui s'interroge sur elle-même délibère et tempore.

4. « Peut-on à bon droit imposer à la science un retour réflexif sur elle-même pour que, s'interrogeant sur elle-même, elle ne soit pas ruineuse du point de vue moral et civilisationnel, ou faut-il au contraire, pour éviter de ruiner les efforts scientifiques, privilégier les conséquences pratiques afin que la science soit un facteur de progrès technique ? »

Étape 2 – Élaborer un plan

5. **Thèse** : textes de Comte (la science doit s'unifier pour progresser, en critiquant ce qui n'est pas elle, et non pas elle-même) et Claude Bernard (la science se nourrit d'expérimentations et d'observations).

Antithèse : textes de Weber (la science présuppose la valeur de son objet sans pouvoir l'établir) et d'Alain (tout savoir repose sur une croyance, ne serait-ce que la croyance en l'importance de ce savoir).

Dépassement de l'opposition : textes de Popper (en

se soumettant à des tests d'invalidation, les théories scientifiques comprennent leurs limites potentielles) et de Bourdieu (la science de la science permet de transformer des déterminismes passifs en facteurs d'émancipation).

6. a. Il est essentiel que la science s'accompagne d'une réflexion sur les enjeux moraux et civilisationnels des savoirs et des techniques qu'elle implique.

b. Le progrès médical et technoscientifique ne doit pas néanmoins être tenu en bride par un excès de circonspection.

c. Il faut distinguer la science, comme activité de recherche qui implique aussi une autocritique de la science, et l'ingénierie entrepreneuriale, qui renvoie à l'ensemble des usages que l'on fait des acquis de la science.

2. Explication de texte : étudier une distinction

1. Husserl distingue les sciences pures de l'essence et les sciences de la nature (ou sciences de l'expérience). Les premières sont fondées sur des possibilités, des manières de représenter la réalité au moyen d'idéalités qui ne sont pas fondées sur des intuitions empiriques, tandis que les secondes sont fondées sur l'expérience de ce qui existe en fait dans le monde empirique.

2. Le concept d'essence s'oppose chez Husserl au concept d'expérience, parce qu'il renvoie à une entité dont on ne peut pas constater l'existence réelle dans le champ de l'expérience. Une essence est indépendante de l'expérience, comme l'est par exemple l'idée de triangle, qui ne correspond pas à quelque chose d'existant réellement. Un triangle, cela n'existe pas ; il n'y a que des objets relativement triangulaires.

3. L'idée de pureté signifie ici que l'essence est débarrassée de toutes les propriétés qui caractérisent un objet réel, une existence empirique. Elle

renvoie ainsi à des objets qui existent *a priori* dans la représentation, non dans la réalité.

4. Le physicien tient les essences géométriques pour des fictions dans la mesure où l'ensemble de ses théories s'édifie sur le fondement d'intuitions et d'observations empiriques, si bien qu'il ne manipule

pas les concepts géométriques dans sa propre pratique. Dans le monde de la physique, il n'existe pas une chose telle qu'un triangle, parce que la physique n'est pas une science pure, mais une science des objets matériels ou des entités qui, comme les ondes, ont une consistance ontologique dont la réalité peut être attestée par des appareils de mesure.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. La technique se réduit-elle à l'usage d'instruments ?
2. L'être humain se définit-il par la technique ?
3. Sommes-nous maîtres de la technique ?
4. La technique améliore-t-elle l'existence humaine ?
5. Le progrès technique est-il le produit du progrès scientifique ?

I Introduction (p. 234-235)

La technique est partout autour de nous. À tel point que le monde qui nous environne n'est plus un milieu naturel, mais une technosphère adaptée aux besoins de l'être humain. Là où les animaux vivent au sein d'un milieu qu'ils n'ont pas choisi, l'être humain construit un monde habitable par lui en fonction de ses ambitions et de ses projets. En ce sens, on peut dire que par la technique, l'homme s'arrache à la nature, si on envisage cette dernière comme l'ensemble des paramètres environnementaux qui dictent aux êtres vivants les conditions de leur survie. N'est-ce pas précisément la technique qui constitue le marqueur, sinon la cause, de l'anthropisation, dès lors que l'être humain, au lieu d'être dépendant des conditions naturelles, s'en rend maître ? La découverte, ou plutôt la maîtrise du feu, permet à l'homme de quitter son existence errante pour se sédentariser, elle lui permet de cuire les aliments, d'effrayer les bêtes sauvages, de forger des outils et des armes, de se réunir au coin du feu pour former un foyer autour duquel il prend la parole pour raconter des histoires. Il devient ainsi maître de sa propre histoire et améliore ses propres techniques en se rendant maître des processus naturels. Par la technique, l'être humain comprend certains phénomènes naturels, qu'il parvient à isoler et à reproduire tout en rationalisant leur efficacité : il imite la nature pour rivaliser avec elle.

Le revers de cette puissance technique, néanmoins, est connu : à force de vouloir augmenter la productivité et l'efficacité de ses instruments techniques, l'être humain en vient à exploiter la nature, à l'envisager comme un simple moyen, une quantité donnée de ressources à sa disposition, jusqu'à mettre en péril également sa propre survie, sa propre moralité et sa santé, s'il ne s'interroge pas sur la valeur des fins que la technique se donne, parce qu'elle semble se contenter de les réaliser. Or, la technique est fondamentalement ambiguë, et on ne saurait dire qu'elle est intrinsèquement mauvaise ou bonne. Pour autant, on ne saurait soutenir qu'elle est, purement et simplement, neutre, parce que l'usage qui en est fait n'est pas strictement extérieur aux desseins qui président à l'élaboration des objets techniques.

De cette inquiétude relative aux progrès techniques, et plus particulièrement technoscientifiques, les films catastrophistes et les blockbusters portent témoignage, ces dernières années, comme on le voit dans *Iron man* de Jon Favreau, où Tony Stark, magnat de l'industrie d'armement, se forge une armure superpuissante alimentée par un microréacteur. Censément destinée à éradiquer le terrorisme, ladite armure est imitée et convoitée par ceux-là mêmes qu'elle était censée combattre, si bien que les armes destinées à combattre pour une cause peuvent toujours aussi être utilisées au service des fins contraires à cette cause même. **À quoi tient alors la légitimité de la technique, si cette dernière peut servir une fin donnée aussi bien que son contraire ?**

Pour le comprendre, il importe de remarquer d'abord que la technique n'est pas seulement la manipulation d'artefacts extérieurs à nous (**question 1**), mais qu'elle est l'objectivation de puissances organiques qui font d'elle une des composantes fondamentales de notre humanité (**question 2**). Or, en s'objectivant dans la matière, la technique produit des effets qui échappent parfois à ce que nous envisageons, à tel point que le monde technique semble acquérir une autonomie propre (**question 3**). À ce titre, la technique peut sembler aussi bien une source d'amélioration de l'existence humaine qu'un facteur d'aliénation qui prive l'homme de sa propre puissance (**question 4**). Il faut donc se demander si, pour contrôler et réguler la technique, celle-ci doit demeurer l'application d'un savoir scientifique ou bien si, irréductiblement, la science est déjà structurée par des techniques (**question 5**).

II Les questions du chapitre (p. 236-249)

QUESTION 1 : La technique se réduit-elle à l'usage d'instruments ?

p. 236

Problématisation

On considère d'ordinaire que la technique est l'usage d'outils ou de machines extérieures à l'homme. Pourtant, tous les animaux possèdent des organes qui accomplissent certaines fonctions, réalisant certaines fins à l'aide de certains moyens. **Qu'est-ce qui distingue la technique artificielle d'un organe naturel, si elle est comme lui un moyen au service de la réalisation d'une fin ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Aristote**, *Les Parties des animaux*, §10, 687b
- **Marcel Mauss**, « Les techniques du corps », *Sociologie et Anthropologie*

Les phénotypes animaux témoignent tous du fait que, naturellement, les êtres vivants ont vocation à accomplir certaines fonctions au moyen de certains organes, si bien que l'on pourrait dire qu'ils portent leur monde technique en eux ou sur eux. Néanmoins, remarque **Aristote (texte p. 236)** dans *Les Parties des animaux*, malgré l'ambiguïté du terme grec *organon*, qui désigne à la fois l'organe et l'instrument, il existe une spécificité de la technique humaine relativement à la « technique » organique, parce que l'être humain a été doté par la nature d'un organe qui n'est pas un outil, mais plusieurs outils. Cet outil servant à manipuler et donc à créer d'autres outils, c'est la main, « un outil qui tient lieu des autres », écrit Aristote. L'homme, grâce à la main, est l'être capable d'acquiescer le plus grand nombre de techniques. Tandis que les autres animaux ont un seul outil à leur disposition sans pouvoir en changer, l'être humain, malgré sa faiblesse naturelle apparente, dispose de la capacité à ne pas fonder sa technique sur ses organes, et c'est en ce sens que le monde technique se distingue du monde organique : il est le prolongement et la projection hors de son propre corps organique de certaines fonctions instrumentales dans des objets manipulés par la main, elle-même objectivation organique de l'intelligence protéiforme de l'être humain. La technique existe donc en un sens dans le monde organique, mais au sens où la fonction adhère à l'organe, parce que la fonction crée l'organe naturellement.

Mais c'est chez l'homme uniquement que la fonction n'adhère plus à l'organe, parce qu'il décide lui-même de la fonction et ensuite du matériau le plus idoine pour objectiver cette fonction.

Pourtant, à y regarder de plus près, la question de la technique est plus complexe, parce qu'elle déborde la partition de l'organique et de l'inorganique. En effet, on parle bien de gestes techniques sans pour autant que ceux-ci nécessitent un outil extérieur au corps organique, comme c'est le cas dans certains arts martiaux ou dans la danse. Le corps humain est pour lui-même, potentiellement, un outillage technique, comme le remarque **Marcel Mauss (texte p. 237)** dans « Les techniques du corps ». Dès lors que l'on reconnaît que la technique est « un acte *traditionnel efficace* », alors ce n'est plus l'objectivation matérielle d'une fonction qui permet de la définir, mais la transmission horizontale (à l'échelle d'une tribu ou d'une société) et verticale (de génération en génération). La notion de transmission permet ainsi de distinguer la technique humaine de l'instrumentation organique, mais sans exclure pour autant l'idée qu'il existe un usage artificiel parce que culturel des organes, qui n'est pas déductible de leur fonction organique. En effet, « le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme », écrit Mauss, parce qu'il est un objet et un moyen technique à partir duquel, au-delà de la seule main, l'être humain se construit un monde technique en s'édifiant *comme* monde technique à partir de ses techniques somatiques. À vouloir réduire la technique à l'usage d'instruments, on en oublie donc qu'elle est d'abord un ensemble de techniques du corps, qui se manifestent par des manières de marcher, de parler, d'écrire, par exemple. La technique est ainsi somatisée, parce que le corps organique est aussi un des matériaux susceptibles de devenir un artefact au service d'une fin artificiellement ajoutée par la culture aux fonctions naturelles.

QUESTION 2 : L'être humain se définit-il par la technique ?

p. 238

Transition et problématisation

Il semble donc que la technique soit le propre de l'homme, dans la mesure où elle n'est pas simplement le prolongement de la nature, mais l'ajout de fonctions artificielles au sein de la nature extérieure et même au sein de notre propre nature organique. Pourtant, on considère parfois que les animaux sont

capables de réaliser des prouesses techniques, et même d'utiliser des instruments au service de leurs besoins. **Peut-on dire qu'il existe une spécificité humaine de la technique, ou bien n'est-elle que la systématisation de pratiques déjà présentes dans le monde animal ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**,
Leçon sur l'histoire de la philosophie
- **Karl Marx**, *Le Capital*, livre I, 3^e section,
chap. 7

On pourrait dire que, par la technique, l'homme s'arrache à l'ordre de la nature, qui semble emprisonner les choses inertes et les êtres vivants autres que lui dans une causalité verrouillée par des lois physiques et biologiques avec lesquelles, sans s'y soustraire, il pourrait jouer. Mais comment comprendre alors que la nature ait laissé advenir en son sein un être qui est capable de ne pas lui obéir, voire de se retourner contre elle ? C'est cette question que cherche à résoudre en un sens **Hegel (texte p. 238)** dans un passage de ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, où il explique que l'opposition dualiste entre la Nature et la Raison humaine est une opposition qui ne tient pas compte du fait que la Raison est déjà à l'œuvre au sein de la nature : la nature est l'histoire de la Raison, dans la mesure où elle témoigne d'une rationalité de plus en plus réflexive au fil de son histoire. Il faut bien, pour que la raison spéculative de l'homme ait émergé, qu'elle fût inscrite déjà, en puissance ou de manière immanente, dans la raison des choses, dans le monde naturel en somme. Voilà pourquoi Hegel comprend à partir de là l'activité technicienne de l'homme comme un prolongement de la nature, comme la réalisation d'un plan téléologique de la Nature. Pour qu'un être capable d'utiliser la technique contre la nature émergeât, il fallait que quelque chose eût prévu son apparition. De ce point de vue, écrit Hegel, « l'outil est la ruse de la Raison par laquelle la nature est tournée contre la nature ». À travers l'extériorité inerte de la nature, Hegel voit à l'œuvre le travail historique de l'Esprit, qui utilise l'être humain comme moyen pour se manifester. La technique est l'instrument par lequel l'Esprit travaille contre la nature pour la spiritualiser, si bien que l'être humain, l'*homo faber*, est lui-même une fabrication instrumentale, un objet technique, un moyen de l'Esprit. L'invention de la technique est ainsi une technique de l'Esprit pour advenir à l'existence. La jouissance que nous tirons ainsi de la production d'ustensiles de toutes sortes, au-delà de la puissance et de l'efficacité qu'ils confèrent, est

d'abord la jouissance de l'Esprit qui s'objective dans la nature en la technicisant. La technique est donc une spécificité humaine, certes, mais l'homme lui-même est encore, en tant que technicien, un moyen pour la réalisation de l'Esprit.

Si les animaux n'ont pas accès à la technique, c'est dans la mesure, précisément, où leur activité pratique ne parvient jamais à la conscience de soi, et n'est pas le produit d'une Raison spéculative, mais d'une capacité instinctive. C'est en tout cas ce que soutient **Marx (texte p. 239)** dans *Le Capital* (livre I, troisième section, chap. 7), où il défend l'idée que l'activité technique de l'homme fait de lui un être à part dans la nature, au motif que l'homme est le seul être capable d'exercer vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle en retournant contre la nature les forces à l'œuvre dans la nature elle-même. Cela apparaît si clairement que, vis-à-vis de son propre corps et de sa propre nature intellectuelle, ce processus est à l'œuvre : la culture est l'instrumentalisation des forces naturelles au service d'une formation technique de soi et du monde humain. Certes, remarque Marx, les animaux aussi développent certaines capacités et les actualisent, mais ils le font en vertu d'un processus nécessaire où aucune liberté ne vient se loger entre la puissance et l'acte, si bien que l'entéléchie technique de l'animal est déjà contenue dans sa capacité organique. Il ne faut donc pas se laisser tromper par l'analogie entre le travail de l'araignée et le tissage, ou la construction d'une ruche avec l'architecture, parce que l'architecte, si mauvais soit-il, construit d'abord l'édifice dans son esprit avant de le réaliser réellement, et c'est cette force d'idéalisation qui fait la spécificité de la technique et invite à penser qu'elle est d'abord quelque chose d'intellectuel avant d'être quelque chose de concret. Il ne suffit donc pas, pour qualifier une activité de technique, qu'elle introduise un changement de forme dans une matière naturelle, mais qu'elle soit le fruit d'un projet intentionnel, la réalisation d'un but conscient. À ce titre, la technique ne peut être qu'humaine, parce qu'elle doit être volontaire, là où les innovations techniques, chez les animaux, relèvent de la sérendipité.

Question 3 : Sommes-nous
maîtres de la technique ?

p. 240

Transition et problématisation

La technique semble donc intentionnelle et volontaire : elle relève d'une planification rationnelle. Pourtant, ses effets et ses conséquences semblent parfois échapper à notre maîtrise, à tel point que l'on en vient parfois à se demander si la technique

n'est pas en train de nous échapper. **Pouvons-nous techniquement maîtriser notre technique, ou bien risquons-nous de nous laisser maîtriser par elle ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Francis Bacon**, *Novum Organum*, livre I, §129
- **Michel Henry**, *La Barbarie*
- **Jacques Ellul**, *La Technique ou l'enjeu du siècle*
- **Georges Friedmann**, *La Puissance et la Sagesse*

Depuis l'avènement de l'humanisme et les progrès techniques accomplis à l'âge classique, on considère que l'être humain occupe une place particulière dans le monde des vivants. Ses réalisations techniques le remplissent de fierté, tant et si bien que nous rendons des honneurs divins aux inventeurs, et seulement des honneurs héroïques aux grands hommes d'action, comme le relève **Bacon (texte p. 240)**, dans le *Novum Organum* pour souscrire à ce jugement. En effet, selon lui, la technique est un bienfait remarquable parce qu'elle se transmet pour des temps immémoriaux. La technique témoigne d'une maîtrise de la nature remarquable, qui permet à l'homme d'augmenter sa puissance. Mais peut-on maîtriser le développement technique lui-même ? Bacon relève l'avidité qui préside à l'usage de la technique et invite à penser que la technique doit elle-même reposer sur une connaissance de ce que la nature peut nous offrir, « car on ne gagne d'empire sur la nature qu'en lui obéissant ». La technique ne saurait donc être valorisée pour elle-même ; elle s'exerce à partir de la nature pour parfaire la nature, et non contre elle.

Toutefois, cette conception volontariste de la technique, qui suppose que la connaissance de la nature suffit à nous prémunir contre un technicisme démesuré, paraît hâtive à l'heure des technosciences où le développement technique semble s'accélérer au point d'acquérir une autonomie dans sa manière de s'accroître et de fonctionner. Comme le remarque **Michel Henry (texte p. 241)** dans *La Barbarie*, l'âge de la technique individuelle, fruit d'une découverte géniale, le cède désormais à un système technique qui se développe sans l'individu humain, ce qui aboutit à un « auto-développement », et non plus à un progrès technique dont le sens et la portée seraient maîtrisés. Le problème de ce développement est qu'il rend non seulement possible, mais inévitable l'apparition de techniques issues de la combinaison des techniques déjà abouties, si bien que ce qui apparaît techniquement possible tend à devenir, de plus en plus, techniquement nécessaire,

au sens ontologique de l'épithète. Contrairement à ce que suggérerait Marx, il n'y a plus ici une application comme suite contingente d'un contenu théorique préalable. Voilà pourquoi, faute de laisser à l'intellect humain le temps de se retourner pour réfléchir, le système technique prolifère comme un cancer. Le temps qu'un savant se pose la question de la légitimité d'une technique, il est déjà trop tard parce que la structuration du système l'a déjà rendue effective.

On pourrait, certes, arguer du fait que cette autonomie du développement technique n'a rien d'inquiétant, à compter du fait que la technique, en elle-même, est neutre. Mais cette idée reçue par un scientisme de bon aloi cherche à faire l'apologie de la technique en la considérant comme un système isolé de toute idéologie, alors même que ce qui caractérise un objet ou un projet technique, c'est qu'il est une instrumentalisation, en l'occurrence l'objectivation de certaines intentions qui ne sont pas neutres et ne produisent pas d'objets neutres. Voilà pourquoi **Jacques Ellul (texte p. 242)**, dans *La Technique ou l'enjeu du siècle*, nous met en garde contre l'opinion courante selon laquelle il y aurait « d'un côté la technique, d'un autre des abus », si bien que « ce n'est pas la technique qui est mauvaise, c'est l'usage que l'homme en fait ». Les techniques, précise-t-il, ne sont pas indépendantes les unes des autres, et ne trouvent pas uniquement à se manifester dans des machines ou des objets techniques. La technique, ce n'est pas le pistolet ou la centrale nucléaire comme phénomènes objectifs. Évidemment, n'importe quelle machine peut faire l'objet de deux usages de valeur antithétique. Or, il y a des usages non techniques de certaines machines, en réalité : faire usage de sa voiture pour écraser ses voisins, ce n'est pas en faire un usage technique au sens strict, mais un usage criminel dans la mesure où elle n'a pas été créée pour cela. On pourrait dire, même à propos des techniques comme la bombe atomique, qu'elles dépendent d'abord d'une certaine orientation de la recherche technique. Or, c'est oublier selon Ellul que la technique n'est pas d'abord orientée par des motifs moraux, et que l'invention technique est indépendante de telles considérations. Il n'y a de ce point de vue pas de différence rigoureuse entre la technique et son usage, puisque le propre de la technique est de dicter certains usages.

Ainsi, l'idée selon laquelle le progrès technique serait aussi un progrès humain, au niveau moral, est une chimère, parce que toute technique peut être retournée contre l'homme, comme l'observe **Georges Friedmann (texte p. 243)** dans *La Puissance et la Sagesse*. Simplement, par le passé, l'homme disposait de beaucoup plus de temps pour s'adapter aux effets de ses propres inventions, là où désormais les conséquences techniques des innovations demandent une adaptabilité beaucoup plus serrée, si

bien que nous sommes condamnés au progrès technique et ne sommes plus en mesure de le maîtriser.

QUESTION 4 : La technique améliore-t-elle l'existence humaine ? p. 244

Transition et problématisation

Même si l'histoire témoigne de ce que la technique parfois nous échappe, on constate aussi qu'elle « facilite la vie » et rend nos existences plus confortables. La difficulté, pour évaluer l'intérêt de la technique, est que ce qui est utile devient parfois nécessaire, au point qu'on « ne peut plus s'en passer » : ce qui nous est d'une aide précieuse n'est parfois pas toujours salubre, parce que ce qui nous libère de certaines tâches nous aliène. En prétendant nous libérer, l'objet technique nous rend dépendant de lui. **Comment se fait-il que la technique menace notre liberté alors même qu'elle semble améliorer notre existence ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Gilbert Simondon**, *Du mode d'existence des objets techniques*
- **Theodor Adorno et Max Horkheimer**, *La Dialectique de la raison*
- **Pierre Clastres**, *La Société contre l'État*
- **Emmanuel Lévinas**, « Heidegger, Gagarine et nous », *Difficile liberté*

Une inquiétude grandissante se manifeste dans le monde de la science-fiction et le cinéma d'anticipation, où l'on voit pulluler des contre-utopies où les machines auraient pris le pouvoir, rendant l'homme esclave, à une époque où l'intelligence artificielle aurait pris le pas sur l'intelligence technique de l'homme. Cet imaginaire fantastique repose, si l'on suit les analyses de **Gilbert Simondon (texte p. 244)** dans *Du mode d'existence des objets techniques*, sur un fantasme, celui d'une opposition entre l'homme et la machine qui aboutit à une technophobie irrationnelle, sous couvert d'humanisme. Comme l'explique Simondon, le monde des machines n'est pas un monde étranger à l'homme, parce que l'ontologie des objets techniques est une ontologie humaine, à laquelle les hommes participent, qu'ils ont produite : dans la machine est enfermé de l'humain, sous une forme matérialisée, éventuellement mécanisée, mais humaine. Ainsi, loin que les humains soient esclaves des machines,

le vrai risque est d'être aliéné à une méconnaissance des machines. La peur des automates et des robots, par exemple, vient de l'idée erronée selon laquelle l'automatisme marquerait une indépendance de la machine qui signifierait sa séparation à l'égard de la réalité humaine, comme si en s'autonomisant, les machines allaient être conduites à s'allier contre l'homme pour produire « une machine de toutes les machines ». Or, le perfectionnement des machines ne réside pas dans l'automatisme, mais dans la marge d'indétermination d'un mécanisme, qui permet d'articuler une relation plus complexe entre l'homme et la machine, si bien qu'il n'y a pas d'un côté les hommes et de l'autre les machines. Le monde des objets techniques ressemble à un orchestre dont l'homme serait le chef. Ce n'est donc pas la technique qui est menaçante, mais l'image que nous en formons quand nous la concevons comme un monde clos sur lui-même.

Pour autant, quant aux effets qu'elle produit dans certaines de ses manifestations, la technique peut représenter une menace. Ce n'est d'ailleurs pas les machines qui doivent inviter à une considération prudente, mais la manière dont la technologie se faufile au sein de nos vies pour en structurer le cours. C'est le cas typiquement des facilitateurs techniques des liens sociaux à travers les moyens de communication, comme l'observent **Adorno et Horkheimer (texte p. 245)** dans *La Dialectique de la raison*. On ne cesse de vanter, depuis les années 1950 disons, la révolution que représentent les nouveaux médias et moyens de communication. Or, il importe de mesurer aussi les incidences des techniques de communication dans nos vies. Cela n'invite certes pas à critiquer la technique en bloc, mais à mesurer les incidences de l'hypercommunication technicienne. En effet, comme le remarquent Adorno et Horkheimer, les discours du *speaker*, à la radio, remplacent le flux de la conscience méditante, jusqu'à s'y substituer, tandis que les publicités couvrent les informations plus essentielles, à tel point que la banalisation de leur présence tend à niveler la perception des informations jusqu'à éteindre notre capacité d'analyse critique permettant de les hiérarchiser. En somme, en assurant la médiation entre nous et le monde extérieur, les médias introduisent des filtres qui biaisent par ricochet notre appréhension du monde réel en se superposant à lui, en ajoutant entre nous et lui un voile invisible, comme lorsque les comportements intériorisés comme modèle, et même somatisés en nous, des héros télévisés, viennent « s'interposer comme un spectre lorsque les adolescents s'étreignent ». En nous apprenant à marcher, à penser et à nous embrasser, les techniques de communication se constituent en modèles sans que nous nous rendions compte qu'elles déteignent sensiblement sur nous, parce que la force d'incrustation de l'image

laisse moins de place à la liberté de contestation que l'éducation par le langage articulé. Paradoxalement, ce qui était censé nous relier, les techniques de communication, est le facteur de notre désunion, ou plus exactement de notre solitude : l'individualisation du rapport aux transports, *via* l'usage de la voiture plutôt que les transports communs, et la fausse collectivité du travail en *open space* qui facilite en réalité des stratégies de surveillance volontaire ou non. Ce qui était censé nous rapprocher, en réalité, nous éloigne en standardisant des formes du comportement individuel au lieu de promouvoir l'émergence contingente de la relation. Voilà pourquoi « les communications établissent l'uniformité parmi les hommes en les isolant », comme le devinent les auteurs en 1947, sans se douter de la pertinence de leur diagnostic à l'heure où les réseaux sociaux rivent notre œil derrière l'écran d'un téléphone ou d'un ordinateur, et où chacun expose avec des filtres identiques une image publicitaire de sa vie conformément à des canons qui font paraître nos vies substituables les unes aux autres.

Bien sûr, cette analyse circonspecte n'invite pas à jeter la suspicion sur la technique envisagée dans son ensemble, mais à considérer avec méfiance les prétentions affichées des promoteurs de la technique à améliorer notre existence par son moyen. Par vocation, en effet, la technique est fondamentale, parce que c'est grâce à elle que nous rendons le monde habitable en fonction de notre manière de nous situer en son sein. Comme le note **Pierre Clastres (texte p. 246)** dans *La Société contre l'État*, la technique est d'abord l'ensemble des procédés par lesquels nous nous assurons une maîtrise du milieu naturel adaptée et relative à nos besoins. De ce point de vue, la technique optimise l'existence humaine, quelle que soit la société que l'on considère, et le critère du développement technique conforme à l'idéologie du progrès devient caduc. Dans toute société, la technique renvoie à l'adresse et à l'extraordinaire force d'imagination et d'ingéniosité nécessaire pour surmonter l'adversité d'un milieu, comme on l'observe chez les Eskimos ou les Australiens. L'admiration que suscite un objet technique étranger à notre civilisation réside dans cette considération, qui invite presque, d'après Clastres, à y voir une œuvre d'art. En ce sens, la technique est par essence ce qui transforme notre rapport à un milieu pour optimiser la manière dont celui-ci peut correspondre à nos besoins, et les progrès technologiques peuvent en ce cas, du moment qu'ils ne font pas barrage à cette habitabilité du monde, être considérés comme l'indice d'un allègement de l'existence.

Contre les discours technophobes ou technosceptiques qui opposent ainsi l'homme à l'arraisonnement technicien et considèrent que la technologie est synonyme d'exploitation de la nature, **Emmanuel**

Lévinas (texte p. 247), dans « Heidegger, Gagarine et nous » de *Difficile liberté*, invite au contraire à observer en contrepartie la légitimité des espoirs dont la société industrielle est porteuse. À côté de l'instinct puéril et dangereux de la vitesse et de l'appropriation débridée des ressources naturelles, le développement de la technique est porteur d'une conception de l'homme qui l'affranchit des « nocturnes pesanteurs » qui attache encore l'homme à des traditionalismes et des particularismes réactionnaires. À l'occasion de l'envoi de Youri Gagarine dans l'espace, Lévinas invite à voir dans cette réussite humaine, le signe d'un « allègement de la substance humaine » parce que la course à l'espace témoigne aussi de la puissance par laquelle l'homme ne cesse de repousser les frontières de l'expérimentable.

QUESTION 5 : Le progrès technique est-il le produit du progrès scientifique ?

p. 248

Transition et problématisation

Le progrès technique a donc plusieurs visages, même s'il ne saurait être poursuivi comme s'il était en lui-même une fin en soi. On considère souvent en ce sens qu'il est simplement la mise en application spontanée des découvertes scientifiques, comme si le progrès technique était un effet pratique découlant passivement des théories scientifiques. Or, cette conception brutale de l'opposition entre théorie et pratique pose problème, parce que la théorie elle-même repose sur une pratique préalable, qui repose elle-même sur des théories, et ainsi de suite. **La partition entre le progrès scientifique et le progrès technique a-t-elle encore un sens, si l'un et l'autre apparaissent consubstantiels ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Auguste Comte**, *Cours de philosophie positive*, leçon II
- **Jacques Ellul**, *La Technique ou l'enjeu du siècle*

La conception traditionnelle de la recherche scientifique nous conduit à considérer que la recherche fondamentale, en physique théorique par exemple, précède l'ingénierie, qui elle-même précède la réalisation technique. Il est vrai que, en apparence, la science est épistémologiquement plus fondamentale que la technique, dans la mesure où elle permet l'étude abstraite des lois du réel, en tant qu'elle fournit, comme l'écrit **Comte (texte p. 248)**

dans la leçon 2 des *Cours de philosophie positive*, « la véritable base rationnelle de l'action de l'homme sur la nature ». En dégagant les lois qui règlent les comportements des phénomènes naturels, les sciences semblent précéder la technique, qui serait l'application de la connaissance scientifique, cette dernière rendant possible la planification technique. Là où la science serait la connaissance désintéressée des lois du réel, la technique serait la mise en œuvre de la science, dont les résultats seraient utilisés comme autant de moyens au service de certaines fins. Seuls, nous serions incapables de modifier le monde en fonction de nos besoins. La science nous permet d'optimiser notre puissance d'agir sur le monde pour le transformer : « science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action ». La science existe donc en amont de la technique parce qu'elle implique une capacité de projection dans le temps. La technique ne serait de ce point de vue que l'actualisation de sa puissance.

Pourtant, cette représentation selon laquelle la technique serait simplement une science appliquée doit être nuancée, voire résolument contestée. D'après **Jacques Ellul (texte p. 249)**, elle

est même tout à fait fautive. Comme Ellul l'explique dans *La Technique ou l'enjeu du siècle*, cette vision est très partielle, parce qu'elle ne correspond qu'aux sciences physiques et en particulier à celles du XIX^e siècle. Si l'on s'attache par exemple à reconstituer la genèse des relations entre la technique et la science, on constate que, du point de vue paléoanthropologique, l'homme a d'abord été technicien avant d'être scientifique : sa connaissance a été pratique avant d'être pratico-théorique puis théorique. Par ailleurs, la frontière entre l'activité technicienne et l'activité scientifique n'est pas aussi nette qu'il y paraît, comme si la pratique était l'apanage de la première, et la théorie celui de la seconde. En effet, un énorme appareillage technique est préalablement nécessaire à la recherche scientifique contemporaine, comme c'est le cas des accélérateurs de particules, ou des microscopes à effet tunnel, par exemple. L'élaboration des grandes inventions « scientifiques » comme la machine à vapeur tient d'abord à des petits correctifs techniques qui ne sont pas des applications de résultats scientifiques. L'explication scientifique d'un phénomène technique lui est donc parfois ultérieure.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 251)

Confronter deux positions philosophiques

1. Bergson : Avant d'être défini par la conscience théorique, l'être humain est d'abord un technicien.
Beauvoir : Par la technique, l'homme se réalise comme existant

2. D'après **Bergson**, l'être humain se définit essentiellement par la technique, parce que l'ensemble de son activité et de sa vie sociale est structuré par elle, même si ce phénomène lui est dissimulé par le retard qu'accuse l'effet d'une révolution technique sur la vie sociale.

Selon **Beauvoir**, l'être humain se distingue comme existant parmi les vivants parce qu'il ne se contente pas de prélever dans l'environnement ce qui sert ses besoins, mais il projette des fins dans le monde avant d'imaginer les moyens techniques de les réaliser, ce qui signifie que, à la différence des autres animaux, il n'est pas assujéti au présent, mais ouvert à l'avenir qu'il crée lui-même.

3. Chez **Bergson**, l'expression *homo faber* renvoie à la caractérisation de l'essence paléoanthropologique et historique de l'homme, et renvoie à la détermination du caractère spécifique de l'espèce humaine en tant

que son intelligence est d'abord et avant tout pratique et technique : l'intelligence de la fabrication.

Beauvoir utilise l'expression pour suggérer que l'être humain est fondamentalement ingénieux parce qu'il imagine des moyens pour accomplir certaines fins qui ne sont pas des moyens donnés immédiatement dans l'environnement naturel, mais inventés par lui.

4. Bergson fait allusion à la fois au temps long de l'évolution et au temps historique des modifications sociales produites par la technique, un aspect que Beauvoir n'évoque pas, parce qu'elle ne réfléchit pas en termes sociologiques, mais défend une thèse existentialiste qui définit la forme de l'humaine condition à partir de la liberté d'invention.

Là où Bergson s'appuie sur le passé pour montrer comment il définit et structure radicalement nos existences, d'une manière qui limite notre liberté, **Beauvoir** suggère au contraire que, dès le moment où il est devenu *faber*, l'être humain s'est fait être de liberté, raison pour laquelle même par le passé, *homo faber* était d'abord et avant tout un être tourné vers l'avenir qu'il ouvre par son activité technique.

5. Bergson s'efforce de montrer que ce n'est pas l'intelligence théorique qui définit en propre l'existence humaine, mais d'abord, historiquement, l'intelligence

pratique. De son point de vue, la liberté individuelle ne se trouve pas dans cette capacité technique, parce que celle-ci relève du moi socialisé. Au contraire, **Beauvoir** articule l'intelligence technique à l'idée d'individualité créatrice et considère que par la technique, l'individu spécifie son action dans le monde par rapport à celle de l'animal : l'animal ne fait que vivre, parce qu'il assouvit des besoins dans un temps sans projet, tandis que l'être humain existe, dès lors qu'il ouvre son activité présente à la temporalité pour réaliser certains desseins.

6. Contrairement à ce que l'on considère d'ordinaire, c'est en réalité l'activité technique, et non la capacité réflexive et théorique, qui définit d'abord l'homme en propre. Certes, l'être humain est le seul à accéder à une conscience théorique, si l'on entend par là la maîtrise d'un langage articulé et d'une pensée réflexive appuyée sur lui. Mais cette pensée théorique est chronologiquement et ontologiquement secondaire par rapport à son mode unique de présence au monde, qui passe par l'activité

technique, comme le rappelle Bergson. Avant d'avoir été *sapiens*, nous avons été *homo faber*, ce qui signifie que, comme espèce, nous sommes des techniciens. Nous ne sommes des individus que par l'intermédiaire d'une conscience réflexive qui nous rend capables de nous désolidariser des schémas de pensée technico-pragmatiques hérités de l'évolution et de notre histoire sociale.

Néanmoins, il peut paraître hâtif de séparer aussi résolument la conscience théorique et l'inventivité technique, parce que cette dernière rend possible celle-là. Plus encore même, si l'on suit Simone de Beauvoir, l'inventivité technique est structurellement un fait de conscience. Même si elle n'est pas précédée par une théorisation, elle témoigne de l'existence d'une conscience comme conscience d'existence, chez l'individu qui, sans théoriser consciemment avant d'agir, se projette dans le monde au-delà du simple présent, parce que l'activité technique n'est pas simplement l'application de standards comportementaux, mais la capacité à inventer des moyens nouveaux pour réaliser nos desseins.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Le temps est-il une réalité objective ?
2. Y a-t-il plusieurs manières de vivre le temps ?
3. Que faire face à la finitude de notre existence ?
4. La connaissance du passé éclaire-t-elle le présent et l'avenir ?

I Introduction (p. 252-253)

Tout comme l'espace définit la forme de notre expérience de la simultanéité, le temps sert à décrire la forme de notre expérience de la succession. Cette succession apparaît à l'extérieur de nous à travers les changements que nous observons dans les choses, tandis qu'elle apparaît en nous à travers les modifications et les modulations de nos états mentaux. Pour qu'il y ait du temps, ou pour que le temps soit éprouvé, il faut que les choses cessent de nous apparaître comme coexistant, mais qu'un passage soit perçu de telle chose à telle autre, de façon que l'expérience de la multiplicité soit aussi celle d'une successivité. Nous mesurons ainsi le temps en fonction de la rythmicité de certains changements successifs, de façon à nous repérer en son sein (calendrier, par exemple). Le temps a bel et bien, de ce point de vue, un ancrage objectif dans certaines réalités cycliques qui permettent d'en effectuer le décompte. Pourtant, nous nous rendons bien compte que le sentiment du déroulement du temps, lui, est fluctuant : la temporalité – c'est-à-dire le sentiment de l'écoulement du temps et la manière de se situer en son sein en fonction de ses deux vections, le passé et l'avenir – semble relever d'une épreuve subjective, si bien que nous avons l'impression que le temps ne passe pas toujours à la même vitesse en fonction de notre tonalité affective ou de notre âge.

C'est ce dont rend compte le film *Boyhood*, de Richard Linklater, qui retrace différentes périodes de la vie de Mason, depuis l'enfance jusqu'à la fin de son adolescence, où le spectateur constate que les rythmes de l'existence et l'expérience vécue du temps dépendent des âges de la vie. L'expérience de l'écoulement du temps, au surplus, renvoie à la fuite en avant du temps, qui conduit toujours à se projeter dans un avenir marqué par la mort. Cette perspective de la fin vient inquiéter le présent de l'être vivant qui a conscience de sa finitude : notre expérience du temps est hantée par la question de l'emploi du temps, pour ne pas perdre de temps et faire de notre vie une existence réussie. Dès lors, l'expérience du temps n'est plus seulement la soumission passive à l'ordre objectif de son déroulement métrique, mais l'expérimentation que nous faisons volontairement en décidant de ce que nous faisons du temps de notre vie. Le temps a prise sur nous, et nous fait en quelque manière mourir à chaque instant. Mais nous avons aussi prise sur le temps parce que nous sommes en principe décisionnaires de ce à quoi nous l'employons. Si nous ne pouvons contourner son horizon objectif, la nécessité de la mort, nous pouvons maîtriser (mais en quel sens et dans quelle mesure ?) le sentiment de son écoulement. C'est dans cette volonté de maîtriser le temps qu'apparaît l'ambiguïté de notre rapport à lui : nous voulons prendre notre temps, mais cela prend du temps ; nous voulons profiter du temps, mais nous nous éparpillons dans cette logique du profit ; nous voulons vivre au présent, mais au détriment de l'avenir, ou bien nous nous projetons dans le temps, au risque de se complaire dans un avenir rêvé au détriment du présent ; nous voulons temporiser, mais cela nous empêche parfois d'agir. D'où l'ambiguïté, en somme, de toute réflexion sur le temps : **est-il nécessaire de réfléchir sur le temps pour fléchir le temps, afin de le ralentir pour le maîtriser, ou bien cela empêche-t-il au contraire de vivre le temps, voire de vivre avec son temps ?**

Pour le comprendre, il importe de revenir d'abord sur la nature du temps pour déterminer s'il existe en nous ou hors de nous (**question 1**), afin d'examiner si et dans quelle mesure on peut parler de plusieurs manières de vivre le temps (**question 2**). C'est à la lumière des formes de l'expérience du temps que se pose en effet la question de notre emploi du temps (**question 3**) et de la détermination de notre site et de notre situation dans le temps, relativement au passé et à l'avenir (**question 4**).

QUESTION 1 : Le temps est-il une réalité objective ?

p. 254

Problématisation

Nous nous repérons dans le temps grâce à des outils de mesure comme l'horloge, le cycle des saisons ou les rythmes biologiques nycthémeraux. De ce point de vue, le temps apparaît comme une réalité objective. Pourtant, nous avons tous conscience de ne pas vivre de la même manière l'écoulement du temps : l'expérience de l'ennui semble le ralentir, et celle du divertissement, l'accélérer. **Comment se fait-il que le temps existe à la fois objectivement et subjectivement ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Saint-Augustin**, *Confessions*, livre XI, chap. 14 et 20
- **Albert Einstein et Léopold Infeld**, *L'Évolution des idées en physique*
- **Aristote**, *Physique*, IV, 219b sq.
- **Emmanuel Kant**, *Critique de la raison pure*, section 2
- **Henri Bergson**, *Essai sur les données immédiates de la conscience*

Nous pensons tous savoir ce qu'est le temps, parce que nous sommes dans le temps comme dans un milieu dont nous ne pouvons pas nous affranchir. Or, comme le remarque **Saint Augustin (texte p. 254)** dans le livre XI des *Confessions*, quand nous faisons l'expérience du temps et y réfléchissons en première personne, nous en venons à penser comme suit : je crois savoir ce qu'est le temps quand je ne me pose pas la question, mais au moment où j'essaie de le définir, sa réalité m'échappe, parce que sa consistance objective semble faire défaut. J'ai bien conscience que le temps passe, pourtant, si bien que le temps existe comme passage de ce qui est passé. Parce qu'il y a des événements qui adviennent, le temps existe aussi par-devers nous dans l'avenir, et même le simple fait que les choses soient là, devant nous, semble une garantie du fait que le temps présent existe. Ainsi, les trois dimensions du temps attestent sa consistance ontologique. Mais ce n'est là, selon Augustin, qu'apparence. En effet, le passé n'est plus, et l'avenir n'est pas encore, donc ce sont des

existences moindres que celles du passé et de l'avenir, qui n'existent que dans le souvenir et dans la projection, mais ne sont pas actuellement. On pourrait alors s'accrocher au seul présent, mais ce dernier est déjà, au moment où l'on s'en saisit, l'être du passage : il vole au passé, comme dit Augustin, sans quoi il serait éternel. Voilà donc le paradoxe du temps : son existence n'est attestée que par sa néantisation dans le passé, le présent ou l'avenir, qui mettent en évidence son inconsistance. Le temps n'est ainsi qu'à la condition de n'être plus ou pas encore, « parce qu'il tend à n'être pas ». C'est bien que le temps n'a pas de consistance ontologique propre hors de nous, parce que la triple modalité de son existence dépend de sa représentation, donc de sa présence dans l'esprit : le passé et l'avenir n'existent ainsi qu'au présent, pour et par l'esprit qui se les apprésente. Ce ne sont donc que par les facultés de l'esprit que le temps advient à l'être, subjectivement : comme présence du passé dans la mémoire, présence du présent à l'attention, présence de l'avenir dans l'attente.

Il n'échappe toutefois à personne que le temps peut être mesuré et que l'on s'entend sur la manière de le découper socialement et scientifiquement, ce qui signifie que le temps n'est pas réductible à un ressenti subjectif. Il existe, écrivent **Einstein et Infeld (texte p. 255)** dans *L'Évolution des idées en physique*, un phénomène universellement ressenti comme présidant au sentiment que le temps existe : l'ordre de nos impressions en règle le cours selon l'antérieur et le postérieur. Si le sentiment du passage d'un avant à un après est subjectif, la manière dont ce passage s'effectue dans le monde physique, elle, est objective et peut trouver à s'incarner dans des instruments de mesure qui établissent des rapports constants entre des mouvements pour régler le cours du temps : « un phénomène physique quelconque peut servir d'horloge, pourvu qu'il se répète exactement autant de fois qu'on le désire ». Le critère de mesure du temps est donc arbitraire, certes, mais il n'en est pas moins pour autant efficace et acceptable par tous.

On peut donc s'accorder sur des critères de mesure du temps. En effet, si l'on s'accorde à penser que le temps est fonction d'un mouvement, alors il est, comme l'écrit **Aristote (texte p. 256)** dans le livre IV de la *Physique*, « ce par quoi le mouvement a un nombre », c'est-à-dire ce qui mesure une succession et non une simultanéité : le temps est ainsi ce qui délimite objectivement un antérieur et un postérieur.

Pourtant, force est de constater que le temps n'est pas une réalité objective comme les autres. Là

où les objets de l'expérience sont donnés *a posteriori* dans le monde empirique, le temps, lui, « n'est pas un concept empirique ou qui dérive d'une expérience quelconque », comme l'observe **Kant (texte p. 256)** dans la *Critique de la raison pure*. Si tout objet de l'expérience est donné dans le temps ou dans l'espace, le temps et l'espace, en eux-mêmes, ne sont pas donnés dans cette expérience, qu'ils conditionnent sans en faire partie. Le temps est donc une des conditions de l'objectivité, sans être lui-même un objet parmi les autres. Cela signifie que, au lieu d'être *a posteriori*, le temps est une forme *a priori* de l'expérience, si bien qu'il faut déjà présupposer le temps pour penser la coexistence des objets (l'existence spatiale signifie que les objets existent en même temps) aussi bien que leur succession. Ainsi, l'intuition du temps n'est pas possible, parce que toute intuition suppose le temps sans pouvoir le poser – parce qu'on ne peut pas poser le présupposé sans le présupposer.

Le temps est donc une condition *a priori* de la possibilité de l'expérience, de sorte que l'on ne peut pas en faire l'expérience en tant qu'objet. Néanmoins, si l'on ne peut pas appréhender par l'intuition la dimension transcendante du temps, nous faisons tous l'expérience, en nous, de l'écoulement du temps. Ce sentiment du temps n'est pas un objet donné dans l'expérience extérieure à nous, parce que le temps envisagé par la science ou l'esthétique transcendante est un temps particulier : c'est un temps « où intervient subrepticement l'idée d'espace », comme l'explique **Bergson (texte p. 257)** dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Contrairement à la conception spatialiste du temps que défend par exemple Aristote, Bergson soutient que le temps pur, c'est-à-dire indépendant de son rapport à l'espace, n'est pas construit à partir de la séparation entre l'antérieur et le postérieur, mais au contraire constitué par le sentiment de la continuité fluctuante de nos états mentaux indépendamment de toute multiplicité statique telle qu'elle apparaît dans les différentes positions d'un mobile. Cette temporalité continue et dynamique est l'essence du temps ; Bergson l'appelle la durée. C'est ainsi que, lorsque l'on écoute une mélodie, on n'aperçoit pas séparément chaque note comme distincte l'une de l'autre, mais la mélodie comme totalité mouvante. La durée métrique et la durée affective de la mélodie sont deux choses sans commune mesure, parce que le sentiment de l'écoulement du temps est impossible à mesurer : il est une continuité dynamique sans parties qui permettraient d'en fournir une unité de mesure. Il s'agit, écrit Bergson, d'« une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. » Le temps ne saurait ainsi faire l'objet d'une mesure objective que

s'il se trouve projeté sous une forme spatialisée. La mesure du temps en fonction des mouvements d'un mobile n'est donc qu'une manière de le statuer, si bien que le temps objectivé est en réalité un temps dont la durée a disparu, parce que c'est un temps inerte où l'essence du temps, la durée, a été abolie au profit de son objectivation spatiale.

QUESTION 2 : Y a-t-il plusieurs manières de vivre le temps ?

p. 258

Transition et problématisation

Il semble donc que le temps soit passible de deux compréhensions fort différentes, une première compréhension qui le conçoit comme la réalité objectivement mesurable qui permet de nombrer un mouvement en fonction de plusieurs états d'un mobile ; une deuxième compréhension qui le conçoit comme l'unité du déploiement d'une multiplicité qualitative fondue en un tout dans l'esprit, multiplicité qui est vécue d'abord comme unité temporelle, et ne peut être analysée qu'*a posteriori*, une fois que la durée de l'expérience est terminée. Or, si la forme de cette expérience vécue du temps paraît commune à tous, la manière de vivre le temps en première personne semble dépendre de nos dispositions affectives et peut-être aussi de notre culture. **Pouvons-nous tous vivre le temps de la même manière, ou bien avons-nous chacun un rapport singulier au temps ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Edward T. Hall**, *La Danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*
- **Hartmut Rosa**, entretien pour le journal *Le Monde*, à propos de son livre *Accélération. Une critique sociale du temps*
- **Nicolas Berdiaev**, *Cinq Médiations sur l'existence*, 4^e méditation
- **Hannah Arendt**, *La Vie de l'esprit*, t. I, *La Pensée*

On s'accorde à reconnaître que le sentiment de l'écoulement du temps varie selon les individus, dans la mesure où il diffère au surplus en fonction des différents états d'un même individu. Il est plus rare en revanche de reconnaître que notre expérience du temps est structurée par les cadres sociaux de cette expérience. C'est ce que **Edward T. Hall (texte p. 258)** invite à observer dans *La Danse de la*

vie. Il rappelle en effet à quel point les rythmes de nos expériences sont constitués par des représentations sociales et des cadres comportementaux comme les horaires. Il en va ainsi de notre vie professionnelle, mais aussi dans le cadre de pratiques que nous croyons plus intimes comme la sexualité, où les pressions sociales relatives à la performance peuvent, par exemple, infléchir le sentiment que nous avons de durer plus ou moins longtemps. La programmation sociale du temps permet ainsi de spécifier les exigences temporelles attenantes à chaque tâche, ce qui induit une standardisation de notre expérience du temps, dans un système que Hall appelle monochrome, c'est-à-dire fondé sur une conception objective et unique de la temporalité pratique, où le temps apparaît comme extérieur à nous. Cette conception du temps permet de réguler les activités sociales pour que tous les individus se conforment aux rythmes sociaux, de façon à optimiser l'efficacité pragmatique et technique. On peut donc créer une expérience commune du temps.

Néanmoins, si les sociétés monochrones produisent un cadre temporel collectif qui a favorisé l'éclosion de la société industrielle, ce cadre empêche en contrepartie les individus de se réapproprier un rapport individuel au temps pour le rendre disponible à l'activité créatrice¹. Paradoxalement, ce cadre temporel unique, en uniformisant notre expérience du temps, nous prive de la possibilité de créer des bulles temporelles individuelles. En nous imposant un temps social qui est avant toute chose un temps de la production, il nous prend de court, si bien que nous devenons, comme y insiste **Hartmut Rosa (texte p. 259)** dans *Accélération*, «à court de temps». Les sociétés occidentales, ajoute le sociologue, nous font gagner du temps dans la production et l'efficacité technologique, mais elles assujettissent les individus à cette temporalité, si bien qu'ils sont, pour leur propre compte, dans un retard perpétuel par rapport aux exigences de la production et relativement à la rapidité des innovations. Le paradoxe est donc que le temps que nous économisons grâce aux technologies va de pair avec «la sensation d'en manquer». Néanmoins, contrairement à une conception naïve de la technologie, ce n'est pas elle qui est immédiatement responsable de cette accélération, même si elle nous permet d'aller plus vite dans les transports et la communication. Le problème ne réside donc pas dans l'innovation technologique en tant que telle, mais dans l'impératif quantitatif qui l'accompagne. S'il est objectivement plus rapide de rédiger un email qu'une lettre, nous sommes soumis à un impératif de quantité qui fait que nous ne nous contentons pas d'écrire dix mails en une heure, là où il fallait auparavant deux heures

pour rédiger une lettre : nous nous éparpillons dans une temporalité qui nous sollicite sans cesse pour que nous écrivions plus abondamment, ce qui génère un surcroît de stress et une fuite en avant. Cela se vérifie également dans notre rapport aux cycles de production naturels : au lieu de mouler notre action agricole sur les rythmes naturels de la nature, nous cherchons des stratégies pour l'exploiter au-delà du temps nécessaire à sa régénération, ainsi que nous le faisons par exemple avec les poules pondeuses et les vaches laitières. L'uniformisation de notre rapport au temps semble donc porter préjudice à une expérience plurielle et individualisée du temps.

Ainsi, à vouloir devenir les maîtres du temps, nous en venons à nous laisser dominer par lui, dans un contexte où sa vitesse déborde nos capacités organiques et adaptatives. Comme l'avait déjà pressenti **Nicolas Berdiaev (texte p. 260)** dans ses *Cinq Méditations sur l'existence*, l'accélération nous empêche de nous lover dans l'instant, ou plus exactement, de créer des jointures entre les instants pour que le temps prenne la consistance d'une authentique expérience : «on ne saurait s'y tenir, il faut qu'il cède la place le plus vite possible à l'instant qui le suit», écrit Berdiaev. Au lieu de devenir la finalité de notre expérience, l'instant devient le moyen d'un autre instant, et ainsi de suite : la protension vers l'avenir est une attention procrastinante, qui ne parvient jamais à satiété parce qu'elle ne connaît pas la satisfaction. D'après Berdiaev, et contrairement à ce que soutient Rosa, la vitesse est intrinsèquement aliénante, parce qu'elle implique en elle-même une objectivation de la subjectivité, et parce que nous projetons, par suite, notre subjectivité dans le temps spatialisé de la division du travail, de la technique et des activités (il faut en faire le plus possible, et surtout, «avoir fait»). La logique extensive de cet éparpillement est en raison inverse du sentiment de vivre des expériences intenses, car ramassées en nous-mêmes et tournées vers l'intériorité. Il y a donc différentes manières de vivre le temps, selon l'intensité de vie que nous éprouvons à travers certaines expériences. Plus notre expérience du temps se mathématise et se soumet à la logique de la calculabilité, moins elle est intense, et moins nous sommes heureux, car le bonheur provient du sentiment d'exister attendant à celui de notre singularité créatrice. Lorsque nous faisons œuvre originale, nous avons le sentiment d'une entrée de l'éternité dans le temps, comme si la temporalité se dilatait vers le dedans ; comme si le temps se repliait sur soi en un seul point au lieu de fuir vers un avenir indéterminé.

Peut-être en ce sens est-il nécessaire de réapprendre une expérience infantile du temps, en prenant le contrepied de notre tendance à faire des projets, parce que l'expérience du temps n'est pas la même en fonction de notre âge, et que l'adultat

1. On peut se reporter sur ce point à H. Rosa, *Rendre le monde indisponible*, La Découverte, 2020.

occidental consiste dans des standards de réalisation de soi qui nous poussent sans cesse à fuir dans l'avenir. Comme l'écrit **Hannah Arendt (texte p. 261)** dans *La Vie de l'esprit*, « le nombre limité d'années imparti à tout être vivant détermine non seulement la durée de sa vie, mais aussi sa façon de vivre le temps » : une année, pour un enfant, représente une partie substantielle de sa propre vie, ce qui implique qu'elle est vécue comme bien plus longue qu'une année vécue par un adulte. Plus nous vieillissons, plus notre expérience du temps s'accélère, et nous avons alors le sentiment que « le temps passe à une de ces vitesses ! » L'observation, pour banale qu'elle puisse paraître, en dit long sur l'enracinement biographique de notre sentiment du passage du temps, sans que l'on puisse en tirer une loi quelconque de proportionnalité, parce que la vieillesse, quant à elle, ne provoque pas une accélération du vécu temporel, mais au contraire induit un sentiment de ralentissement, lié aux rythmes biologiques et somatiques, en même temps qu'à l'évaluation du passage du temps en fonction de l'imminence toujours plus saisissante de la mort.

QUESTION 3 : Que faire face à la finitude de notre existence ? p. 262

Transition et problématisation

La reconnaissance de la pluralité des formes du temps vécu conduit ainsi naturellement à reconnaître la finitude de notre existence comme un problème. Après avoir vu ce que le temps fait à notre existence, il importe alors de se demander ce que nous faisons de notre temps. Nombreux sont ceux qui choisissent d'oblitérer l'horizon de la mort pour mieux vivre au présent afin de passer le temps ou de le faire fructifier, tandis que d'autres s'efforcent de donner du sens à leur existence malgré la certitude de la mort. **Comment peut-on croire encore à la vie, si l'on sait que cette dernière est vouée à connaître une fin ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Blaise Pascal**, *Pensées*, éd. Lafuma 136, éd. Brunschvicg 139
- **Friedrich Nietzsche**, *Le Gai savoir*, §341
- **Jean-Paul Sartre**, *L'Être et le Néant*
- **Raymond Aron**, *Introduction à la philosophie de l'histoire*

La certitude de la mort est telle qu'elle semble condamner l'être humain au désespoir, s'il se résout à penser que rien ne lui survivra, ou que son héritage sera rapidement oublié, à l'échelle des temps historiques. Cette conscience de la finitude, et l'angoisse qu'elle fait peser sur nous, apparaît lorsque nous nous retrouvons seuls sans activité permettant de passer le temps pour ne pas voir qu'il nous est compté. C'est ce qu'observe **Blaise Pascal (texte p. 262)** dans ses *Pensées* : l'être humain ne sait pas « demeurer en repos, dans une chambre », et tout son malheur vient de ce qu'il ne parvient pas à écarter le sentiment de néant que lui inspire sa situation inactive, lorsqu'elle existe. Faute de pouvoir se contenter d'être et de trouver une espérance qui rachète sa dérégulation, il s'éparpille alors dans des activités qui remplissent ses journées, et passe ainsi le temps en vaines activités dénuées de signification, parce qu'elles ne participent pas à un projet existentiel capable de donner un sens global à sa vie. Voilà le sens profond, existentiel, du divertissement : pour ne pas avoir à affronter la question du sens de la vie, nous nous détournons (*divertere*) de l'essentiel pour nous occuper de choses superficielles : la reconnaissance sociale, le jeu, les passions, la guerre. Pascal établit ailleurs une classification des trois passions fondamentales qui président au divertissement : l'amour du plaisir des sens (*libido sentiendi*), l'amour du pouvoir (*libido dominandi*) et l'amour du savoir (*libido sciendi*). Aucune de ces trois satisfactions ne peut procurer un bonheur durable : le plaisir sensible est éphémère, et la condition la plus royale ne peut se passer de divertissement, parce que la royauté ne donne pas de sens à l'existence. Même l'amour de la vérité qui guide les philosophes ne saurait les rendre heureux, parce que le savoir ne rend pas heureux en tant que tel, s'il n'apporte pas la solution du problème de l'existence, comme le suggère Pascal contre la tradition de la philosophie païenne – dans la psychologie platonicienne, la *noësis* (qui correspond à la *libido sciendi*) est la seule partie de l'âme digne de diriger le *thumos* (*libido dominandi*) et l'*epithumia* (*libido sentiendi*).

Ce n'est donc pas un argument en faveur d'une activité donnée que d'invoquer l'intensité avec laquelle elle est pratiquée, parce que l'ardeur de la recherche témoigne d'une inquiétude, d'une frénésie qui est une fuite plutôt qu'une quête. Pascal en veut pour preuve le fait que, dans chacune des formes de la *libido*, ce n'est pas la fin posée par la *libido* que nous désirons (le pouvoir, le plaisir ou le savoir), mais l'attribution de la satisfaction : nous ne voudrions pas obtenir l'objet de notre recherche s'il nous était offert, parce que nous prenons plaisir à le rechercher dans la mesure où cela nous détourne de notre néant. Or, nous avons fait l'expérience du caractère provisoire de la satisfaction, et du fait que le désir renaît chaque fois d'elle. Même dans l'hypothèse où

le désir serait durablement satisfait, nous savons que l'ennui succédera à la jouissance, parce que le fond du problème demeure le même : le néant de notre existence vouée à la mort. Dès lors, comment donner un sens à sa vie sans se perdre dans le divertissement ? Pascal suggère que la foi seule peut faire entrer l'être humain dans une dimension spirituelle qui nous sauve de notre finitude, parce que Dieu transcende le temps humain. L'espérance du Salut va ainsi de pair avec l'accession au monde divin, qui est éternel.

Cette espérance religieuse est donc ce qui nous sauve du temps humain, mais à quel prix ? Comment ne pas dévaluer ainsi la vie humaine et la vie des créatures vivantes, si la finitude apparaît uniquement comme une source de malheur ? Contre l'idée selon laquelle la foi religieuse devrait humilier l'homme, et inviter à faire de la mort la pensée principale, **Friedrich Nietzsche (texte p. 263)** invite au contraire, dans *Le Gai savoir* (§279) à rendre la pensée de la vie plus digne d'être pensée, et se réjouit de ce que les hommes veuillent éviter de penser à la mort. En revanche, il partage le diagnostic de Pascal relatif au divertissement, et se demande comment une forme d'éternité peut être trouvée dans le temps fini de la vie. Le §341 du *Gai savoir* offre un élément de réponse à ce problème : pour vivre le temps de la manière la plus créatrice possible, il faut s'imaginer que chaque instant est voué à revenir éternellement, et qu'il a déjà eu lieu d'innombrables fois. Cette pensée sélective est l'objet d'une éducation, parce que la pensée de l'éternel retour est d'abord vécue comme un fardeau : quel sens y a-t-il à reproduire ce qui a déjà eu lieu, et ce qui se reproduira ? Cela semble d'abord paralyser notre action. Mais pour celui qui mesure la portée dramatique de cette pensée, l'idée du retour éternel de chaque instant de sa vie peut devenir une source de réjouissance, sinon la source de joie la plus grande : il m'appartient de créer de l'éternité en décidant le type de destin que je vais éterniser en instituant son retour éternel par chacun de mes actes, parce qu'il s'agit seulement de vivre *comme si* tout devait revenir, sans se soucier de savoir si effectivement il est vrai que cela a déjà eu lieu et reviendra éternellement. La pensée de l'éternel retour consiste ainsi à configurer sa vie comme si elle était une œuvre d'art éternelle, et cette pensée esthétique conduit à esthétiser son expérience du temps pour lui donner une forme unique en son genre propre à satisfaire notre aspiration à l'éternité, et ce, pourtant, dans le temps fini de l'existence.

Par ailleurs, le caractère dramatique de la mort ne doit pas être surévalué : si la mort est la limite de mes projets en tant que vivant, elle en est aussi le transcendantal, c'est-à-dire la condition de possibilité. En effet, comment s'orienter dans une vie éternelle ? Quelle valeur accorder à la réalisation d'un

projet donné dans une vie qui peut en contenir un nombre infini ? La vie n'est-elle pas précieuse précisément parce qu'elle est ce qui ne nous est pas garanti de manière permanente ? Ce sont ces questions que pose entre les lignes **Sartre (texte p. 264)** dans *L'Être et le Néant*, où il rappelle que la mort en tant que limite est ce que chaque existant doit assumer. Il faut à cet effet cesser de considérer la mort comme « *mon* possible, au sens où elle serait ma fin propre qui m'annoncerait mon être », écrit Sartre. La mort est au-dedans de moi parce qu'elle hante chacun de mes projets, ce qui signifie aussi qu'elle leur donne leur caractère dramatique, au sens étymologique : leur épaisseur pratique et leur valeur. En tant qu'elle renvoie à la possibilité qu'il n'y ait plus de possibilité, elle ne m'entame pas ainsi, mais me renvoie à tous les possibles qui me sont donnés négativement par ma liberté de faire advenir au monde ce que le temps qui m'est alloué me permet de créer. La mort n'est donc pas ce qui limite ma liberté, comme si elle l'annulait ou tournait par anticipation en dérision tout ce que je fais ; elle est à envisager comme ce qui conditionne ma liberté, parce qu'elle est ce par quoi je m'oriente dans l'existence comme être mortel, « libre mortel ».

Cette facticité que Sartre met en évidence ouvre donc notre existence à un temps qui trouve son sens dans l'exercice de la liberté. Mais cette historicité individuelle trouve son sens redoublé par l'historicité collective qui fait que nous trouvons le monde humain déjà constitué avant nous et savons que ce monde nous survivra. Comme le note **Raymond Aron (texte p. 265)** dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*, l'historicité humaine ne signifie pas seulement que l'homme écrit son histoire et que les générations se succèdent ; elle signifie que le passé se conserve dans le présent et le présent dans l'avenir, de sorte que notre existence individuelle est tissée d'une historicité qui la subsume et lui donne son sens. Là où la temporalité animale est une temporalité évolutive fermée à l'histoire, parce que les animaux ne sont pas maîtres de leur temps, « l'homme a une histoire parce qu'il devient à travers le temps » et « édifie des œuvres qui lui survivent ». Sans préjuger de la nature du sens que l'humanité trouve dans l'effectuation et la récitation de son histoire, il semble manifeste que cette participation du temps de la vie individuelle au temps de la vie collective est la garantie d'un dépassement de soi que chacun peut trouver dans son intégration à l'histoire de l'humanité. Le problème du sens de la vie recoupe alors celui du sens de la vie humaine en général, et s'il faut se demander quoi faire de son temps, alors c'est dans ce que nous réalisons historiquement que cette question se pose : ce que nous devons faire de notre temps, c'est ce qui permet à l'humanité, historiquement, de se trouver une vocation.

Transition et problématisation

Dès lors, il faut se demander ce qui relie entre elles les différentes dimensions du temps historique pour donner une consistance à cette vocation, sans quoi les événements se succéderaient sans lien entre eux. Si le présent est héritier du passé, et si nous voulons que le futur porte la marque des transformations que nous avons apportées au présent, il faut déterminer comment l'histoire doit se faire et s'écrire. **L'histoire, en tant qu'ensemble des événements, a-t-elle besoin d'effectuer pour elle-même son propre récit pour donner du sens au temps humain, ou bien perd-elle son temps à se retourner sur elle-même au risque d'empêcher la créativité historique de suivre son cours ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Thucydide**, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, t. I, chap. XXI-XXII
- **Paul Valéry**, « De l'histoire », *Regards sur le monde actuel*, Œuvres, t. II
- **Friedrich Nietzsche**, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », *Seconde considération inactuelle*

Le besoin de récit s'est fait ressentir dès les premiers temps de l'humanité et même, en un sens, a contribué à faire advenir l'humanité à elle-même comme telle, s'il est vrai, comme le veut Aron, que l'historicité est l'essence de l'humanité. Réunis autour du feu, on imagine les premiers hommes émus par le récit des événements de la journée, et par celui de la vie de leurs ancêtres, soulevés par le sentiment de participer à une mémoire collective qu'ils contribuent à pérenniser. Telle est l'essence de la tradition lorsqu'elle se raconte des histoires. Organiser narrativement le temps est un facteur d'humanisation pour donner à l'individu l'ancrage historique et mythique qui confère de la valeur à sa vie. Mais une telle historicité tournée vers le passé ne permet pas encore aux individus de se projeter dans l'avenir, ainsi que le remarque l'historien **Thucydide (texte p. 266)** dans *Histoire de la guerre du Péloponnèse* : les récits mythiques des poètes amplifient les événements et permettent de s'émouvoir du passé, mais ils ne permettent pas de se projeter dans l'avenir à partir du présent, faute de reposer sur des

faits réels dont on peut tirer des lois du comportement humain. Il faut donc raconter l'histoire, et non seulement se raconter des histoires. Thucydide se détache ainsi des historiens-poètes qui le précèdent dans la mesure où il s'efforce de rendre compte de ce qui a eu lieu à partir « des sources les plus sûres », et de la connaissance de la personnalité des acteurs historiques, dont il reconstitue les discours à partir d'extrapolations. D'autre part, il invite à se méfier de notre tendance naturelle à surestimer l'importance de ce que nous vivons, de façon à établir l'importance d'un événement à partir d'arguments plausibles fondés sur les faits. Le récit historique s'efforce à partir de là de rendre compte de ce qui a eu lieu non pas simplement pour raconter le passé, mais parce qu'il est possible de comprendre certaines lois pour tirer des leçons pour l'avenir. La nature humaine étant relativement constante malgré les cultures et les époques, Thucydide considère l'histoire comme une science de la nature humaine qui permet de trouver quelque chose d'éternel au sein d'événements qui semblent pourtant dépassés. Le récit historique est donc précieux parce qu'il n'est pas seulement le conservatoire du passé, mais le temps de repos réflexif que l'on prend sur ce que l'on a vécu dans la perspective de ce que l'on aura à vivre de nouveau de manière différente. En effet, même si les événements ne se répètent pas à l'identique, il existe des situations analogues, si bien que la connaissance historique permet d'acquérir une sagesse pour éviter de reproduire les mêmes erreurs, ou pour aborder l'avenir avec plus de circonspection que lorsque nous sommes dans le vif des événements.

Toutefois, cette prétention de l'histoire à donner des leçons est aussi une ambition dont il faut se méfier. En effet, la contingence des faits historiques n'est pas semblable à la nécessité des lois de la nature, et il ne faut pas surévaluer la capacité de l'historien à nous orienter dans l'avenir. Il existe une outrecuidance propre au savoir historique, qui réside dans la confiance excessive que nous avons en notre propre capacité de jugement, au motif que la connaissance du passé nous prémunirait contre la reproduction de ce qui, dans le passé, a suscité des errements. Voilà pourquoi **Paul Valéry (texte p. 267)**, dans *Regards sur le monde actuel*, invite à aborder l'histoire avec de la réserve, parce que « l'Histoire justifie ce que l'on veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des exemples de tout. » En effet, l'histoire n'est pas une science de l'universel, parce qu'elle ne porte pas sur un objet qui obéit à des rapports constants. D'ailleurs, elle l'avoue à mots couverts lorsqu'elle prétend tirer des leçons et des enseignements, qui ne sont pas des lois, mais des conclusions morales ou politiques fondées sur un nombre restreint de cas choisis. Or, il est souvent possible de

convoquer des cas qui, pour une leçon donnée, inviteraient à tirer des exemples qui iraient dans le sens contraire. Parfois aussi, les prétendues « leçons » de l'histoire et les pronostics tirés de l'extrapolation du passé sont déjugés par les événements ultérieurs.

Le retour réflexif que propose l'historien n'est donc pas toujours salutaire, et le culte de l'histoire, qui est apparu au XIX^e siècle, conduit parfois à ralentir le tempo de l'histoire réelle, voire à brider l'énergie créatrice du présent. C'est le diagnostic qu'établit **Friedrich Nietzsche (texte p. 267)** dans la deuxième de ses *Considérations inactuelles*, où il remarque que ce qu'il appelle le sens historique a quelque chose de médusant. À force de se concentrer sur le passé pour diriger sur lui nos forces cognitives, nous nous détournons du présent et de l'avenir d'une manière presque pathologique. La vie est d'abord tournée vers l'action et la création, et de ce point de vue, l'excès d'histoire immobilise la vie de façon dangereuse. Bien sûr, le passé peut, en tant que moyen, être utile pour servir de modèle (histoire monumentale), prendre racine dans un passé qui nous donne de la

force pour créer (histoire antiquaire) ou au contraire déterminer ce que nous voudrions éviter de faire (histoire critique). Mais lorsqu'il devient une fin en soi, lorsqu'il cesse d'être un simple moyen, il alourdit notre présence au monde et devient un fardeau. Voilà pourquoi la vie exige l'oubli dans une mesure certaine, c'est-à-dire la sélection et le tri, la hiérarchisation de ce que nous retenons dans notre mémoire. La mémoire n'est donc pas le réceptacle passif où nous déposons les souvenirs, c'est une « *force plastique* », lorsqu'elle est bien constituée, force qui ne charrie du passé que ce qui est utile pour le présent et l'avenir. Le passé ne doit donc pas être connu tel qu'il est en soi dans ses moindres détails, mais réapproprié, assimilé et digéré par celui qui l'examine au service de ses fins propres. C'est ce que Nietzsche appellera, dans *La Généalogie de la morale*, « l'oubli actif », qui consiste, pour la mémoire, à laisser dépérir ce qui n'est pas au service de la création, et à fondre dans le présent ce qu'elle conserve du passé. Le passé n'est donc pas dépassé, dans cette perspective où il en vient à devenir instinctif, parce que ce passé devient incorporé.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 269)

1. Explication de texte : comprendre une phrase-clé

1. L'espace est le lieu du semblable et de l'identique parce que ce qui est donné dans l'espace est donné de manière juxtaposée, et que nous cherchons d'abord à repérer dans l'espace les éléments semblables pour les classer selon des catégories. Pour avoir prise sur la réalité perçue, notre intellect cherche d'abord à reconnaître avant de connaître. L'espace n'est donc pas le lieu de la connaissance du nouveau, mais de la reconnaissance de l'ancien (similitude) et de l'identification de ce qui est déjà connu. Ce qui est semblable, c'est ce qui présente certaines propriétés communes, tandis que ce qui est identique, pour un même objet ou deux objets différents, c'est ce qui est exactement le même d'après certains critères (deux chaises identiques ne le sont jamais absolument, puisqu'elles n'occupent pas le même espace, mais elles le sont relativement à l'ensemble de leurs propriétés visuelles, formelles et matérielles dans l'espace qu'elles occupent).

2. N'étant pas la manifestation du simultané, mais la phénoménalisation du successif, le temps ne répète pas ce qui a eu lieu à l'identique (sans quoi l'on ne verrait pas qu'il est à l'œuvre), mais il fait apparaître de la nouveauté.

3. En outre, même lorsque les mêmes conditions semblent répéter la même situation, chaque nouvelle occurrence d'une situation semblable est ressentie de manière dissemblable, parce que le propre de la temporalité est qu'elle est contingente : des situations semblables ne produisent pas un ressenti identique. Le temps vécu ne saurait être celui de la répétition, même si les mêmes choses se répètent dans l'espace : deux journées où nous faisons les mêmes choses au même endroit, dans l'hypothèse où l'on pourrait reproduire dans l'espace chacun de leurs détails à l'identique, ne seront pas la même journée du point de vue du vécu temporel, parce que nos états affectifs, qui président à la manière dont nous vivons le temps, ne sauraient être les mêmes. Le seul fait d'avoir déjà vécu une situation infléchit la manière de vivre la même situation à l'identique, si bien qu'elle ne peut pas être vécue identiquement.

2. Dissertation : problématiser les questions du chapitre

1. Le temps est-il une réalité objective ?

On considère d'ordinaire que le temps est une réalité puisque nous faisons tous l'expérience de l'écoulement du temps, que ce soit dans le cycle naturel

des phénomènes, comme l'alternance du jour et de la nuit, ou dans les instruments de mesure humains comme les horloges. Il apparaît pourtant que ce ne sont là que des signes et des moyens du temps qui passe ; le temps lui-même n'est pas quelque chose qui existe dans le monde, il est ce qui permet la succession des événements, sans être, bien entendu, un événement. Il apparaît donc à la fois que le temps est paradoxalement ce qui permet aux choses d'arriver, sans être lui-même quelque chose qui advient dans le monde. Comment comprendre que le temps soit à la fois éprouvé en nous et observé hors de nous, alors même qu'on ne peut pas l'appréhender comme un objet parmi les autres ?

2. Y a-t-il plusieurs manières de vivre le temps ?

On considère d'ordinaire que le temps est la structure commune de notre expérience, parce qu'il est objectivement mesuré par des appareils techniques, et constitue un repère commun sur lequel régler notre activité. Il apparaît pourtant que le sentiment vécu du temps, lui, varie d'un individu à un autre, et même au sein d'un seul individu, parce que l'écoulement du temps et son impact sur notre vie correspondent à l'expérience d'une durée qui n'est pas mesurée objectivement, mais ressentie subjectivement. Il apparaît donc à la fois que le temps peut être vécu de manière objective et de manière subjective. Comment comprendre dès lors qu'il puisse y avoir plusieurs manières de vivre le temps, alors même que le temps semble être une réalité objective extérieure à nous ?

3. Que faire face à la finitude de notre existence ?

On considère d'ordinaire que la mort est trop angoissante pour que nous nous y confrontions par la pensée, si bien que nous nous détournons de la pensée de la finitude pour nous consacrer à diverses occupations permettant d'oublier cette perspective. Il apparaît pourtant que nous nous consacrons à trouver un sens à notre existence, et que la perspective de la mort ne nous empêche pas de trouver ce sens au-delà d'elle, dans la foi religieuse ou dans la réalisation d'un projet de vie qui nous survivra. Il apparaît donc à la fois que la finitude nous empêche de vivre et nous permet de nous positionner vis-à-vis d'elle pour donner du sens à notre existence. Comment comprendre que la finitude soit à la fois un obstacle et une condition de possibilité pour celui qui cherche à vivre une existence digne de ce nom ?

4. La connaissance du passé éclaire-t-elle le présent et l'avenir ?

On considère d'ordinaire que, pour acquérir une forme de sagesse permettant de s'orienter dans le présent et l'avenir, il est utile et précieux de connaître le passé et d'acquérir de l'expérience pour en tirer des leçons. Il apparaît pourtant que nous nous opiniâtrons souvent à reproduire les mêmes erreurs, bien que nous sachions que ce que nous nous apprêtons à faire nous a déjà porté préjudice par le passé. Il apparaît donc à la fois que la connaissance du passé est une source d'expérience, et que cette expérience peut se révéler néanmoins infructueuse. Comment comprendre que la connaissance du passé puisse n'être d'aucune aide dans notre présent aussi bien que pour construire l'avenir ?

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Travailler a-t-il un sens ?
2. Le travail permet-il à l'homme de s'accomplir ?
3. Diviser le travail, est-ce diviser les hommes ?
4. Le travail a-t-il pour but le profit ?
5. Faut-il se libérer du travail ?

I Introduction (p. 270-271)

Comme les autres vivants hétérotrophes, l'être humain doit trouver hors de son lieu de vie les moyens de sa survie. Mais tandis que l'animal est immédiatement adapté à un environnement qui lui fournit en principe ce dont il a besoin pour survivre (y compris les moyens de migrer ou d'hiberner lorsque cela s'impose), l'homme s'est sédentarisé dans des milieux de vie parfois hostiles, si bien que, au lieu d'être adapté spontanément à son milieu, il en est venu à adapter le milieu à ses besoins. En se sédentarisant, il a dû transformer le monde naturel pour soutirer à l'environnement des ressources parfois inapparentes. Sous forme mythique, le livre de la *Genèse*, aussi bien que le mythe hellénique de l'âge d'or, le formulent de manière profonde : déchu du paradis où tous ses besoins étaient immédiatement assouvis par la grâce du monde divin, l'homme devra désormais travailler à la sueur de son front pour solliciter les forces naturelles en sa faveur, ce qui lui coûtera bien des peines, tandis que la femme accouchera dans la douleur, raison pour laquelle on parle de travail lorsqu'on évoque les phénomènes mécaniques de l'accouchement. Notre advenue au monde, aussi bien que notre maintien en son sein, nécessitent ainsi du travail, c'est-à-dire l'exercice de nos forces physiques, intellectuelles et morales, contre l'adversité d'un monde qui ne nous donne pas immédiatement tout ce que nous souhaiterions y trouver. Voilà pourquoi nous arraisonnons la nature afin de l'enclorre dans les limites de nos besoins pour produire les sources de notre subsistance, et organisons la division du travail d'une manière qui permet d'optimiser la production des richesses et d'en diversifier les formes. Par notre travail, nous rendons des services divers qui nous permettent en contrepartie d'acheter notre survie biologique, de nous voir reconnu comme participant à une totalité sociale, et même parfois d'épanouir nos facultés physiques et humaines en tant qu'individu. Le travail a donc une triple fonction, organique, sociale et existentielle. Si le travail est la marque de notre humanité dans ce qu'elle a de vulnérable, il est donc aussi sa caractéristique dans ce qu'elle a de remarquable : en travaillant, nous humanisons le monde extérieur en même temps que nous-mêmes, parce que nous nous socialisons et nous nous efforçons de nous accomplir à travers lui. Or, force est de reconnaître que la reconnaissance sociale et l'épanouissement dans le travail, dans les conditions socio-économiques de sa division, ne sont pas toujours garanties. Travail rime souvent avec pénibilité, devoir, sérieux, inégalités salariales, exploitation et même aliénation. L'étymologie du terme en est l'indicateur : sans être une preuve de quoi que ce soit, elle suggère que travailler, c'est se soumettre au *tri-palium*, instrument de torture. Nous en faisons l'épreuve tout au long de notre vie : faire ses devoirs, réaliser des travaux, «travailler plus pour gagner plus» ne sont pas des expressions qui invitent à considérer le travail comme une source de réjouissance en soi, mais comme le moyen d'obtenir ensuite des satisfactions rendues possibles par lui.

Cela apparaît de manière patente dans le travail scolaire, comme on peut l'observer dans le film *Première année* de Thomas Lilti, où l'on suit deux étudiants de première année de médecine confrontés à des savoirs innombrables à assimiler sans être sûrs de leur utilité mais dans l'unique objectif de faire la différence dans une filière tout aussi surnuméraire. Ce travail, qui ne laisse presque plus de place à l'oisiveté et s'éparpille jusqu'à en devenir apparemment absurde, reflète une réalité coutumière, qui fait songer à tous les travaux vidés de leur signification, et aux *bullshit jobs* contemporains qui n'ont plus d'autre vocation que de «remplir le frigo et payer les factures». **Comment se fait-il que le travail, expression de notre humanité et instrument de notre humanisation, soit en même temps déshumanisant et source d'aliénation ?**

Pour le comprendre, il importe de déterminer quel sens et quelle fonction le travail revêt (**question 1**), avant de se demander dans quelle mesure il permet à l'homme de s'accomplir (**question 2**). Les ambiguïtés socio-économiques du travail apparaîtront alors à travers l'examen de la division du travail (**question 3**),

pour voir si le travail a un sens au-delà de la seule question de la productivité et du profit (**question 4**). C'est à ce stade que l'on pourra se demander s'il est nécessaire et souhaitable de se libérer du travail, plutôt que de libérer le travail (**question 5**).

II Les questions du chapitre (p. 272-283)

QUESTION 1 : Travailler a-t-il un sens ?

p. 272

Problématisation

On considère d'ordinaire que le travail est simplement un « gagne-pain », comme s'il ne trouvait pas en lui-même son sens et sa valeur. Il est vrai que l'on travaille souvent pour autre chose que l'exercice du travail en tant que tel, mais il arrive que nous prenions plaisir dans l'exercice d'une fonction ou d'un métier, jusqu'à en avoir besoin autrement que dans une perspective simplement utilitaire. **Comment comprendre que le travail puisse être à la fois un moyen et une fin ?**

Traitement du problème

Corpus

- Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*
- Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*
- Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*

Le travail n'est pas seulement un moyen de subsistance, c'est une nécessité et un besoin. En effet, le travail nous occupe et nous discipline, nous arrachant ainsi à l'ennui corrélatif d'une vie oisive. C'est ce que **Kant (texte p. 272)** soutient dans les *Réflexions sur l'éducation*, où il remarque que l'éducation, à travers laquelle se constitue notre humanité, passe par le travail. L'enfant doit apprendre à travailler parce que le travail est ce qui distingue l'homme de l'animal et l'humanise. En effet, si le Ciel avait déjà tout préparé à notre place pour que nous jouissions purement et simplement du temps libre, nous ne pourrions pas faire l'épreuve de notre liberté, parce que celle-ci a besoin de s'élever contre le matériau non travaillé de la réalité extérieure pour s'éprouver. La situation d'Adam et Ève n'aurait donc rien d'enviable, s'ils s'étaient contentés de rester au paradis assis ensemble en menant une vie oisive, et partant désœuvrée. L'absence de travail, si elle se prolonge, condamne quiconque à l'ennui. Nous avons certes le sentiment, dans les périodes de repos, que

nous pourrions passer notre vie en vacances. Mais c'est dans la mesure où le temps d'oisiveté est une récréation, une reconstitution des forces de travail, qu'il nous agrée, parce qu'il repose du travail. Cela signifie donc qu'il le présuppose, et que le repos est une période de latence encadrée par deux périodes de travail.

Pour autant, le travail n'est pas seulement un simple remplissage du temps permettant d'échapper à l'ennui. Kant suggère que notre humanité se réalise dans et par le travail. Il est vrai, comme le remarque **Hegel (texte p. 272)** dans *Esthétique*, que nous accordons aussi à la conscience de soi par la contemplation théorique qui nous conduit à nous observer nous-mêmes. Mais cette conscience demeurerait inaccomplie sans une médiation objective qui lui permettrait de se reconnaître dans le monde extérieur. C'est cette existence pour soi de la conscience que l'activité pratique permet, dans la mesure où elle conduit l'homme à « se reconnaître lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement ». Par le travail, nous marquons la réalité extérieure de notre empreinte, nous imprimons au monde la marque de notre intériorité. Ainsi l'ébéniste qui taille le bois trouve-t-il dans l'objet qu'il a fabriqué la trace de sa propre virtuosité technique, de son ingéniosité – en somme : de sa liberté, à proportion du degré d'individuation qu'il imprime aux choses. Là où la réalité brute apparaissait d'abord dans sa brutalité inhumaine, c'est-à-dire indifférente au monde humain car précédant toute humanisation, le travail vient polir le monde pour le policer, lui donnant ainsi forme humaine, et plus spécifiquement, lui conférant l'aspect dans lequel nous retrouvons une mémoire de notre présence au monde. Comme l'écrit Hegel, « l'homme agit ainsi, de par sa liberté de sujet, pour ôter au monde extérieur son caractère farouchement étranger et pour ne jouir des choses que parce qu'il y retrouve une forme extérieure de sa propre réalité ». C'est ce dont témoignent par exemple les mains négatives de la grotte Chauvet ou de Pech Merle, dans ce geste que nous perpéтуons aussi dans l'argile en y inscrivant nos mains d'enfants. Toute activité manuelle par laquelle nous manipulons des matériaux ductiles avant qu'ils se rigidifient est à cet égard éloquente : la main y sert de transition entre l'intériorité humaine et l'extériorité du monde. Par suite, tout travail, dans son principe et son fondement du moins, est le lieu où s'accomplit

cette objectivation de la conscience qui, pour devenir conscience de soi, doit d'abord devenir conscience pour soi à travers un objet qui médiatise matériellement son existence intérieure pour l'actualiser.

Il est vrai que cette vocation du travail n'apparaît plus comme telle dans la plupart de nos travaux, lorsque ces derniers ne sont pas des médiateurs à travers lesquels la conscience de soi s'objective comme liberté. Il apparaît même à l'examen de détail que le travail est le fruit d'une urgence vitale qui témoigne de la précarité de l'existence humaine, à un stade de son développement « où les hommes se sont trouvés trop nombreux pour pouvoir se nourrir des fruits spontanés de la terre », comme l'observe **Michel Foucault (texte p. 273)** dans *Les Mots et les Choses*. Le sens du travail n'apparaît donc pas seulement comme le signe de la liberté humaine, mais comme l'expression plus ambiguë d'une menace, celle de la mort. Cette possibilité de la mort s'éloigne de l'horizon de la conscience humaine, certes, à mesure que la population humaine grandit et diversifie son activité, mais cela n'enlève rien à cette inquiétude fondamentale qui pèse sur l'humanité, dépendante de la quantité des ressources disponibles pour son exploitation, comme le révèlent les inquiétudes de chaque époque relativement à l'épuisement des énergies dont chacune dépend. La nécessité de se réinventer, et d'exploiter de nouvelles énergies, pèse ainsi sur le travail humain, qui n'est jamais un travail effectué avec la conscience tranquille. Si bien que l'*homo economicus* n'est pas tant celui qui satisfait des besoins que celui qui « perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort ». Voilà le sens du travail : l'atermoisement d'une mort qui fait saillie dans la vie même en tant que combat pour maintenir les forces qui résistent à la mort.

Voilà sans doute la raison pour laquelle il importe de redéfinir le sens du travail dans une perspective de longue durée qui lèverait cette inquiétude en renvoyant l'horizon de la mort à une perspective plus lointaine. Comme l'observe **Engels (texte p. 273)** en ce sens dans la *Dialectique de la nature*, l'histoire du travail humain témoigne d'un souci du court terme qui ne vise que « l'effet utile le plus proche », sans qu'une conscience véritable des conséquences à long terme du travail n'apparût, faute d'une capacité de planification et d'un souci éthique et politique envisageant la valeur du travail pour la société et la nature. On pourrait penser que la division du travail et la constitution des classes sociales aurait permis de faire apparaître cette perspective de longue durée, mais à la différence du communisme originel, cette société de classes a renforcé l'oppression des dominants sur les dominés, jusqu'à mettre au centre de la production une valeur travail qui s'identifiait en réalité aux intérêts de la classe dominante, détentrice des moyens de production. C'est

là l'origine du capitalisme européen, qui radicalise la logique du court terme en déguisant cette logique dans l'idée d'une accumulation des biens et des capitaux, alors même que ces réserves ne sont pas mises en commun comme garantie pour le futur, et destinées à la redistribution. Loin d'être un ennemi du capital, Engels invite à repenser le mode de constitution et d'organisation du capital sous sa forme capitaliste, pour maintenir la logique de longue durée que permettrait une organisation communiste de la production, grâce à l'industrie et à la mise en commun des richesses, au lieu de priver le producteur de sa production en l'utilisant comme simple force de travail au service des dominants. Ce n'est que dans ces conditions que le travail comme production du capital peut acquérir un sens humain.

QUESTION 2 : Le travail permet-il à l'homme de s'accomplir ?

p. 274

Transition et problématisation

Dans les sociétés capitalistes, l'individu est privé de la jouissance des biens qu'il produit aussi bien que de la maîtrise de l'ensemble des étapes de la production. Le sentiment de désœuvrement dans le travail provient de cette double aliénation, et l'on constate au contraire que le travail envisagé comme ouvrage produisant une œuvre peut donner au travailleur un réel sentiment d'accomplissement.

La logique de l'organisation du travail peut-elle épanouir le travailleur, ou bien ce dernier est-il condamné à renoncer à faire œuvre pour participer à la production ?

Traitement du problème

Corpus

- **Alain**, *Propos sur le bonheur*
- **Friedrich Nietzsche**, *Aurore*, livre III
- **Paul Lafargue**, *Le Droit à la paresse*, chap. 1 et 2

Bien que le travail ait mauvaise presse dans les représentations communes, on parle aussi du sentiment du travail bien fait et de la passion que l'on peut avoir pour son travail, jusqu'à y reconnaître une vocation. Mais c'est seulement dans certaines conditions que le travail apparaît comme quelque chose d'épanouissant. Dans ses *Propos sur le bonheur*, **Alain (texte p. 274)** s'efforce de mettre en évidence ces conditions en insistant sur le caractère hédonique de certaines activités humaines. Dans le travail qui n'use pas ni ne muselle notre liberté, on

trouve ainsi un plaisir à réaliser et à former notre puissance d'agir et de transformer le réel. C'est donc qu'il s'agit d'un travail actif et non passif, en vertu de sa détermination fondamentale : le travail est la mise en œuvre d'une puissance d'action sur la nature qui augmente le sentiment d'exister en intensifiant notre relation au monde matériel. Il peut à ce titre fournir un surcroît de force et d'autodétermination. Le maçon, s'il est libre, ne se contente pas à ce titre d'amasser des pierres, mais les choisit et les polit, les agence de façon à produire une maison unique, où la réalisation apporte quelque chose de plus à l'édifice que le plan qui en a été produit par l'architecte. Les petites imperfections, les petits imprévus qui nécessitent certains correctifs, sont aussi la source du charme qui confère son individualité au travail ouvrier, car « la perfection mécanique apporte l'ennui ». Œuvrer n'a donc de sens que si l'œuvre, c'est-à-dire le travail de l'ouvrier, « est promesse d'œuvre », c'est-à-dire d'un objet fini qui correspond aux attentes de son producteur et de son commanditaire. C'est là le plaisir, et même en un sens le bonheur, du paysan qui ne soutire pas par la force des produits à la nature, mais accompagne les forces naturelles de production pour, à travers le fruit, reconnaître le produit d'une activité humaine qui accomplit celle de la nature. C'est lâcheté, au contraire, que d'aspirer à un bonheur qui ne coûterait aucune peine et qui nous serait garanti sans travail, parce que le plaisir d'accomplir une chose se mesure aux forces et au temps qu'on lui a consacrés. C'est tout un travail, en somme, que de se résoudre à l'idée qu'il faut travailler pour être heureux, ce qui invite à penser qu'il faut aussi travailler à son bonheur, car cela coûte bien des peines à l'esprit que d'abandonner la chimère d'un bonheur qui nous viendrait de la fortune.

Toutefois, il faut se méfier des apologistes du travail qui iraient jusqu'à en faire un éloge inconditionnel. Les sociétés industrielles, en valorisant la production et le profit, ont eu beau jeu de valoriser le travail et le travailleur comme un rouage utile de la grande machinerie sociale. C'est là, selon **Nietzsche (texte p. 274)**, une ruse de la raison sociale pour instrumentaliser les individus. Dans *Aurore*, le philosophe allemand prend ainsi à partie la glorification du travail, symptôme d'un univers utilitariste où la valeur de nos actes est indexée sur leur utilité sociale. Dans la valorisation du travail, Nietzsche invite à voir une forme particulière d'aliénation qui, sous couvert d'éloges et de récompenses (« employé du mois »), ne conduit pas l'individu à s'épanouir, parce qu'elle l'utilise comme moyen pour éviter, précisément, que son individualité ne s'exprime – car de l'individu, la société a peur. Voilà pourquoi le travail, facteur de socialisation, est en même temps, de manière parfois moins visible, la meilleure des

polices, parce qu'il exploite la force mécanique et organique de l'individu au détriment de sa pensée individuelle. Même le travail intellectuel assujettit l'individu au même titre, en le rendant prisonnier d'horaires, de programmes de recherche, d'une fonction qui induit un comportement de nature à convenir aux exigences de la respectabilité. Tout ce que le temps de travail prend, ce sont des énergies qu'il soustrait aux forces créatrices propres à l'*otium* : le temps de la réflexion, de la méditation, de la rêverie et de la passion. Le travail vise la sécurité sociale au détriment du risque qu'emporte avec elle toute activité poétique. En privant l'individu de son individualité, le travail le divise ainsi en l'envisageant sous l'angle de ses compétences techniques dans l'accomplissement d'une tâche donnée, alors même que l'individu, en vertu de son étymologie mais aussi de son essence, est en principe ce qui ne saurait être divisé sans être perdu (*in-dividuum*).

La santé sociale s'achète ainsi au prix d'une maladie qui s'empare des individus, ce qui aboutit à des formes pathologiques du travail. C'est ce dont témoigne les pathologies actuelles du travail comme le *burn-out*, lorsque le travailleur a épuisé son énergie physique et cognitive au point d'être « lessivé ». **Paul Lafargue (texte p. 275)** avait déjà mis le doigt sur cette manie du travail, dans *Le Droit à la paresse*. L'amour du travail conduit à réduire tendanciellement les périodes de loisir et d'oisiveté, jusqu'à ce que le travailleur soit amené de lui-même à se complaire dans son auto-exploitation, lorsqu'il cherche à devenir le plus efficace, le meilleur producteur possible. Même dans le monde laïc, le travail conserve ainsi le caractère sacro-saint que lui confèrent certains chrétiens comme saint Paul et plus tard Luther. La bénédiction du travail dénoncée par Nietzsche est donc bel et bien une forme de christianisme sécularisé, ce qui invite à penser que l'esprit du capitalisme est l'héritier direct de l'éthique protestante¹. C'est ainsi ailleurs que dans le travail que l'homme trouvera à s'accomplir.

QUESTION 3 : Diviser le travail, est-ce diviser les hommes ?

p. 276

Transition et problématisation

On constate, là encore, une différence entre les classes : ceux qui font l'éloge du travail sont parfois les mêmes que ceux qui, « pour s'enrichir en fainéantant, donnent du travail aux pauvres », comme l'écrit encore Lafargue. L'aliénation du travail semble donc

1. Cf. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Agora, 1991.

provenir de la division du travail, qui aboutit à la hiérarchisation de certaines classes et à la séparation progressive de la société en producteurs et en possédants. Pourtant, la division du travail permet une spécialisation des tâches et un gain de temps qui favorisent la diversité des travaux et l'efficacité de la production. **La division du travail condamne-t-elle à une division entre les hommes, ou bien est-il possible de diviser le travail de telle sorte qu'il soit ainsi possible de mieux les rassembler ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Platon**, *La République*, livre II, 369b-370a
- **Karl Marx**, *Manuscrits de 1844*, 1^{er} manuscrit, XIII

Si chacun devait assurer seul sa subsistance, nous devrions alors diversifier notre activité de façon à produire nous-mêmes l'ensemble de nos moyens de survie : construire soi-même sa maison, tisser ses vêtements, cultiver son jardin et cuisiner, notamment. Hormis quelques individus polyvalents comme le sophiste Hippias, il est rare que nous soyons capables, et tout aussi rare encore que nous soyons conduits à assurer seuls un aussi grand nombre de tâches. Le cas échéant, nous devrions sans doute travailler à temps plein pour subvenir à nos besoins, à tel point que nous n'aurions plus de temps libre pour autre chose, si tant est que nous fussions capables de réaliser toutes ces tâches. Voilà pourquoi, spontanément, l'organisation sociale entre individus conduit à la division du travail, ainsi que l'explique Socrate à Adamante dans le livre II de *La République* de **Platon (texte p. 276)**. C'est même là l'origine de la cité, dans la mesure où « chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même », comme le rappelle Socrate. Si nous étions des êtres autarciques, nous n'aurions alors aucune relation sociale, parce que nous n'aurions pas besoin d'autrui. Or, ce qui crée le lien social, c'est le besoin dans lequel nous nous trouvons de solliciter les compétences d'autrui dans un domaine sur lequel il nous dépasse, ou auquel il consacre un temps de travail dont nous ne disposons pas. Le lien social dépend donc d'un besoin qui n'est pas seulement l'expression d'un intérêt calculateur, mais le produit d'un sentiment de dépendance qui provient d'une décision volontaire de dépendre des autres. Il y a donc de l'humilité et de la bienveillance dans la résolution à se spécialiser, parce que cela revient à accepter notre vulnérabilité productive dès lors que nous sommes tributaires des autres classes de travailleurs pour survivre. À cet effet, il est donc essentiel de diviser les tâches de manière

à ce que chacun se spécialise dans la satisfaction d'un besoin, comme la nourriture, puis, lorsque la classe de travailleurs d'un domaine augmente, dans la réalisation d'une denrée particulière (boulangers, poissonniers). En se spécialisant dans une tâche donnée, plutôt qu'en se consacrant à plusieurs tâches, chacun devient meilleur et plus efficace : la nature de la production augmente ainsi à la fois en qualité et en quantité, ce qui permet à un même individu de produire pour plusieurs personnes un produit qualitativement meilleur, au surplus, que ce qui serait produit par Hippias le sophiste. Ainsi, la division du travail est fédératrice et rassemble les hommes, parce qu'elle garantit l'entraide fondée sur l'interdépendance. Elle est donc l'essence même du lien politique, parce que la division du travail structure et soutient l'édifice tout entier de la *polis*.

Ce qui se présente comme la condition de possibilité de la sociabilité se révèle néanmoins, dans les formes que prend la division du travail ultérieurement, comme la source des inégalités sociales et de l'aliénation. À mesure que la division du travail se renforce et que les individus se spécialisent, la redistribution en vient à ne plus être assurée de manière équitable, et la propriété privée, associée à la logique de la spéculation, produit une rétention des richesses chez certains individus qui, au lieu d'utiliser la monnaie, les instruments de travail et les produits du travail pour la satisfaction de leurs besoins, les thésaurisent et se les accaparent jusqu'à priver les autres de leur bénéfice. À l'époque industrielle, le capitalisme aboutit à une division du travail qui n'est plus seulement une spécialisation du travail, mais une division en classes sociales qui cristallise sous la forme d'une opposition binaire entre des travailleurs dont la force de travail est exploitée, tandis que les détenteurs des capitaux et des moyens de production se trouvent soustraits au travail prolétaire pour se consacrer uniquement au travail gestionnaire et à l'administration. Dès lors, la logique du profit et de la rentabilité conduit à exploiter la force du travail organique de l'être humain en l'assimilant à une force de travail mécanique. Cette division du travail n'est donc plus structurelle au sens où elle l'est chez Platon, elle devient une organisation divisée où, au lieu que chaque spécialiste suive de bout en bout la production de son œuvre, chaque opération mécanique fait l'objet d'une sur-spécialisation qui désolidarise l'ouvrier de son œuvre pour réduire son travail à l'accomplissement d'une fonction. C'est cela que **Marx (texte p. 277)** appelle l'aliénation du travail, dans les *Manuscrits de 1844*. Le travail aliéné est un travail où l'objet ouvré devient extérieur à l'ouvrier, si bien que l'ouvrier devient étranger (*alienus*) à sa propre production, dont il ne maîtrise plus les tenants et les aboutissants. Dès lors, ce n'est plus qu'au-dehors de son travail que l'ouvrier se sent de

nouveau lui-même, abruti qu'il est par des tâches monotones et identiques. Le travail devient alors un travail forcé, parce que la force productive de l'ouvrier y est forcée, faute d'être consentie et voulue dans son exercice. Alors même que le travail répond originairement à un besoin, celui de trouver dans le monde extérieur le moyen d'une reconnaissance de soi par soi médiatisée par une activité transformative (Marx a retenu sur ce point la leçon de Hegel), le travail aliéné n'est plus la satisfaction d'un besoin, « mais seulement, écrit Marx, un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail ». N'étant maître ni du processus de production, ni des conditions de production, ni des instruments de production, ni de la production elle-même, le travail ouvrier est aliéné dans l'ensemble de ses aspects, si bien que « dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas lui-même, mais appartient à un autre ». Par conséquent, si c'est dans le travail uniquement que l'humanité de l'homme peut s'accomplir comme liberté, alors le travail aliéné est aussi une aliénation de l'essence humaine du travailleur, qui en vient à se sentir libre d'agir uniquement dans ses fonctions animales, en dehors du monde du travail.

QUESTION 4 : Le travail a-t-il pour but le profit ?

p. 278

Transition et problématisation

La logique du profit semble donc aboutir à l'aliénation du travailleur. Pourtant, la détermination principale du profit économique est bien d'être économiquement profitable, dans la mesure où le profit apparaît comme un surplus de richesse relativement à un investissement économique donné. Dans le modèle platonicien de la division du travail, cette division apparaît comme profitable à tous. **Comment comprendre dès lors que le profit puisse ne pas être profitable ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Aristote**, *Les Politiques*, livre I, chap. 9
- **Pierre Clastres**, *La Société contre l'État*

L'économie ne saurait prospérer sans profit. Pour autant, cela ne signifie pas qu'elle doit considérer le profit comme sa fin en soi. Le profit, dès lors, apparaît comme une fin secondaire, c'est-à-dire comme un moyen au service d'autre chose. C'est ce qu'explique **Aristote (texte p. 278)** dans *Les Politiques*, où il distingue deux formes de l'usage : l'usage est

la fonction propre d'un objet quant à sa valeur instrumentale, mais aussi la fonction transactionnelle d'un objet quant à sa valeur d'échange. Ainsi, une chaussure nous sert à être chaussés, mais elle peut aussi servir à être échangée contre une chose de la même valeur d'échange dans une conjoncture économique donnée. Cette valeur d'échange n'est pas un pur artifice, parce que nous avons naturellement plus de choses qu'il ne nous en faut dans tel domaine, moins de choses que ce dont nous avons besoin dans tel autre. Le troc est une transaction naturelle pour celui qui possède quelque chose que je convoite, tandis que je possède une chose que de son côté il convoite à son tour. C'est le principe même de l'import-export, du reste : un territoire qui ne produit pas d'huile d'olive l'échangera contre une denrée qui peut intéresser le pays en question parce que ce dernier la possède peu ou ne la possède pas du tout. Les choses changent de nature en revanche dès lors que l'on invente une chose dont la valeur instrumentale réside entièrement dans sa valeur d'échange, à savoir la monnaie. Dès lors, ce qu'Aristote appelle la chrématistique commerciale apparaît, parce qu'elle consiste à spéculer sur le cours de certaines denrées pour optimiser son profit dans les transactions et capitaliser ainsi le plus de monnaie possible au détriment des objets d'usage. Si j'achète de l'huile d'olive méditerranéenne à une période où elle se trouve en abondance, je la paye ainsi moins cher, et je peux attendre que le cours de l'huile remonte pour la revendre en faisant ainsi des bénéfices à partir d'un mets dont je n'aurais pas joui, et dont la fonction propre, l'usage, est entièrement obliérée par sa fonction transactionnelle. Dans la chrématistique, la nature de l'objet acheté et revendu n'importe plus, à la différence du troc. C'est là, dit Aristote, une étrange richesse, que celle qui nous conduit à posséder ce dont on ne peut pas jouir, parce que cela n'a aucune valeur d'usage : l'argent. L'utopie eschatologique de la chrématistique est ainsi un monde où tout ne serait qu'argent (ou or, comme dans la fable de Midas), mais où plus rien n'existerait que cet argent ne pourrait acheter. La logique du profit a donc ceci de pervers qu'elle conduit à ériger en fin ce qui est un moyen, en oubliant que le but du travail, c'est la jouissance de l'usage d'un objet, et non l'usure du bénéfice monétaire qu'on en peut tirer.

L'essence de l'économie du travail n'est donc pas le travail économique en vue du profit, mais l'usufruit des produits du travail. Voilà pourquoi c'est une opposition dénuée de sens que celle de l'économie de subsistance et de l'économie de profit, comme le soutient **Pierre Clastres (texte p. 279)** dans *La Société contre l'État*. En effet, la subsistance est l'essence de l'économie, tandis que le profit est ce qui dégonde l'économie de sa vocation, à savoir assurer la répartition des fruits du travail en fonction

des besoins de chacun. Les sociétés dites de subsistance sont à cet égard un éloquent exemple. Dans l'image qu'en produisent les sociétés capitalistes, ces sociétés apparaissent comme rivées à l'instant, incapables de générer des surplus de denrées et de capitaux, raison pour laquelle elles se contenteraient de subsister. Pourtant, observe Clastres, elles disposent de tout le temps qu'elles souhaitent pour accroître la production, si elles le voulaient. Or, précisément, elles n'en ont pas besoin, parce que quelques heures d'activité quotidienne suffisent à assurer les besoins du groupe. En bonne logique, il apparaît que « c'est toujours par force que les hommes travaillent au-delà de leurs besoins. » Voilà pourquoi ce n'est pas à cause d'un défaut de productivité que les sociétés de subsistance s'en tiennent à la subsistance, mais en vertu d'un « refus d'un excès inutile », donc d'une position activement dressée contre la logique du profit. Ainsi, ce n'est pas pour produire plus dans le même temps, mais pour réduire le temps de travail de dix fois, que les Indiens adoptèrent « les haches [métalliques] des hommes blancs », là où auparavant ils utilisaient une hache de pierre. Les sociétés de subsistance, du reste, ne subsistent pas au sens strict, parce qu'elles produisent le surplus nécessaire à l'anticipation des déconvenues et au *potlatch* rituel – en vertu d'un surplus obtenu sans surtravail. La capacité de dépense d'une société correspond à l'anticipation d'éventuelles rencontres festives qui nécessiteront une consommation somptuaire à titre exceptionnel. Le profit n'est donc qu'un produit surrogatoire du travail, et non sa vocation.

QUESTION 5 : Faut-il se libérer du travail ?

p. 280

Transition et problématisation

Les déconvenues, les iniquités et la souffrance au travail conduisent parfois à désespérer de lui et à rêver d'un futur où l'humanité serait libérée du travail, par exemple grâce aux machines. Mais nous avons vu que le travail n'est pas intrinsèquement, mais seulement contextuellement aliénant. **Dès lors, faut-il se libérer du travail, ou libérer le travail des facteurs qui en font un travail aliéné ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Karl Marx**, *Le Capital*, livre III, chap. 48
- **Simone de Beauvoir**, *Le Deuxième Sexe*, t. II, chap. XIV
- **Hannah Arendt**, *La Crise de la culture*
- **Søren Kierkegaard**, *Ou bien... ou bien*
- **Friedrich Nietzsche**, *Humain, trop humain*, § 611

Le travail n'est pas en lui-même une mauvaise chose dont il faudrait se débarrasser, mais une activité au sein de laquelle notre liberté trouve à se réaliser. C'est ce que Marx retient de Hegel pour rappeler que la critique du travail aliéné n'est pas une critique du travail en tant qu'il serait par essence aliénant. Dans *Le Capital*, **Marx (texte p. 280)** invite à imaginer ainsi un royaume de la liberté où le travailleur serait libéré de toute contrainte extérieure et des pressions qui le rendent esclave de son travail. À cette fin, il suggère une nouvelle organisation du travail, qui ferait l'objet d'un consensus rationnel et d'un examen consciencieux de ce dont nous avons besoin dans la nature pour ne pas lui prendre plus que de raison, et de ce que nous pouvons exiger des travailleurs pour respecter leur libre épanouissement, en réduisant notamment la journée de travail. Il faut remarquer au surplus qu'il peut être plus aliénant de se voir refuser le droit de travailler, et que ne pas travailler peut se révéler une aliénation plus grande encore que de travailler.

Voilà pourquoi **Simone de Beauvoir (texte p. 280)**, dans *Le Deuxième Sexe*, soutient que le travail est un facteur essentiel de libération pour la femme, jusque-là rivée aux tâches ménagères et considérée comme inférieure au mâle. Ne pas travailler, c'est être et pouvoir être réduit à la condition de parasite, là où le travailleur peut se rengorger de se trouver au centre de la production de la valeur économique et sociale. Tant que la femme ne pouvait pas travailler, elle se trouvait condamnée à solliciter son mari comme médiateur entre elle et une société qui la renvoyait dans ses franges (jusqu'en 1965 en France, il lui était encore interdit d'avoir un chéquier). Le travail rend libre en ce sens, soutient Beauvoir, qu'il est une source de reconnaissance de soi par la société qui prémunit la femme contre les échappatoires que sont le narcissisme, l'amour et la religion, où la femme s'abolit précisément comme sujet, là où dans le travail, même pénible, notre subjectivité doit s'affirmer pour poursuivre une tâche, même ingrate. Dès lors, le travail serait libérateur en tant qu'il confère des droits, mais tout travail ne serait pas libérateur au même degré : « C'est seulement dans un monde

socialiste que la femme, en accédant à l'un», le travail, «s'assurerait l'autre», la liberté, écrit Beauvoir. La philosophe est donc consciente de ce que le diagnostic de Marx, en 1949, n'a toujours pas abouti à une thérapie socio-économique viable. Il ne s'agit donc certainement pas de se libérer du travail, mais de libérer le travail en tant qu'il constitue l'instrument fondamental de la libération individuelle.

L'idée d'un affranchissement total du travail, par ailleurs, est fondée sur un fantasme politique et social contestable : celui qui verrait poursuivie de manière pérenne une période de vacances, dans une vie gouvernée par le loisir. Or, comme ne manque pas de le relever **Hannah Arendt (texte p. 281)** dans *La Crise de la culture*, la nature des loisirs et le plaisir pris aux loisirs sont encore des produits du monde du travail, dans la mesure notamment où le monde du loisir est un monde de la consommation où l'on jouit de son pouvoir d'achat et où l'on se repose du travail pour reconstituer la force de travail. L'hypostase anhistorique du loisir est donc une vue de l'esprit, parce que le loisir n'existe que par et pour le travail. Le loisir sert à passer le temps vide qui reste hors du travail et du sommeil. Quand bien même le temps travaillé se réduirait comme peau de chagrin, comme l'observation des sociétés modernes invite à le penser, l'accroissement du temps vide pour le loisir n'est toujours pas un temps de l'oisiveté, qui est un temps libéré du travail : le temps du loisir est encore du temps ménagé par le travail, où l'individu travaille encore sans le savoir, comme il le fait pour de grandes multinationales lorsqu'il achète tel ou tel objet sur Internet, qu'il consulte telle ou telle compagnie de voyage, ou lorsqu'il se rend sur les réseaux sociaux. Ainsi, «*panis et circenses* s'entr'appartiennent vraiment», conclut Arendt, parce que le travail productif (*panis*) et le divertissement (*circenses*) sont les deux visages d'un même processus biologique, celui de la production et celui de la consommation. Une vie libérée du travail, si du moins on entend par là une vie de pur loisir, ne serait pas plus libre qu'une vie passée à travailler, de ce point de vue, parce qu'elle ne réalise encore qu'un des deux aspects de la vie biologique, sans toucher

à ce qui fait la liberté humaine, à savoir la capacité d'être à l'initiative de sa propre temporalité pratique.

Voilà pourquoi, loin d'être, comme on dit, «la mère de tous les maux», l'oisiveté est, au contraire du loisir, ce sans quoi nous ne serions pas humain, comme entend le montrer **Kierkegaard (texte, p. 282)** dans *Ou bien... ou bien*. C'est encore une superstition des apologistes du travail que de croire au caractère vicieux de l'oisiveté, au motif qu'elle conduirait nécessairement à l'ennui, et l'ennui au crime. Or, c'est l'ennui qu'il faut écarter de l'oisiveté pour assurer le vrai bien, l'oisiveté étant le temps disponible pour l'individu qui se pose en s'opposant au temps travaillé qui l'a rendu indisponible à lui-même.

Celui qui s'ennuie, c'est donc l'individu qui est tellement habitué à travailler qu'il ne parvient pas à se loger dans une temporalité qui n'obéit pas aux rythmes du temps travaillé, au point d'imprimer au temps non travaillé les rythmes du temps de travail, comme le remarque **Nietzsche (texte p. 283)** dans *Humain, trop humain*. L'aliénation du travail devient alors une auto-aliénation, dans la mesure où le travail s'introduit dans la sphère de l'oisiveté soit pour la supprimer (en faisant des heures supplémentaires), soit pour y promouvoir le travail sous une forme ludique où le travail se poursuit par d'autres moyens, par le jeu, s'il est vrai que le jeu est, d'après la définition de Nietzsche, «le travail qui n'est plus destiné à satisfaire aucun autre besoin que celui du travail pour lui-même». En effet, le jeu est une modalité d'existence du travail plus consternante que le travail, parce que le travail obéit à un but, tandis que le jeu vise à combler le vide de travail par un travail vide de toute fonction et de toute réalité (comme de gagner un maximum d'argent au Monopoly). Il paraît impératif, de ce point de vue, de se libérer du travail, non pas en abolissant le travail, mais en ménageant des temps où l'oisiveté serait libérée des formes insidieuses du travail telles qu'elles investissent le temps non travaillé. Dès lors, seule la création et la méditation peuvent nous sauver du travail et instaurer une temporalité non instrumentale dans nos existences, parce qu'elles ralentissent le tempo du temps travaillé.

Introduire et analyser une référence

→ Sujet A : Le travail transforme-t-il la nature de l'être humain ?

Étape 1 – Trouver des idées

1. En nous éduquant, le travail nous forme et c'est notre humanité qui se réalise à travers lui, explique Kant. Avant même de transformer notre nature, il contribue donc à la former.

2. Si l'on s'accorde à dire que l'homme est un animal politique, alors le travail, sous la forme de son organisation divisée et spécialisée, est ce par quoi se réalise l'essence de l'homme. Ce n'est pas constitutivement que le travail transforme la nature humaine, mais sous sa forme spécialisée telle qu'elle est décrite par Platon dans *La République*.

3. Réciproquement, cette organisation du travail, au lieu d'être l'élément en lequel l'être humain se réalise, peut être le lieu d'une dénaturation lorsque le travail devient étranger à sa vocation première, qui est d'épanouir notre humanité, comme c'est le cas dans le travail à la chaîne tel que Marx en produit la critique.

Étape 2 – Énoncer un argument et introduire la référence

4. Avant même de transformer la nature de l'homme, le travail lui semble consubstantiel. Ainsi, il contribue moins à transformer la nature de l'homme qu'à la constituer, parce que, avant de la transformer, il la forme au moyen d'une éducation.

5. C'est en ce sens que Kant s'estime fondé à écrire, dans ses *Réflexions sur l'éducation*, que « l'homme est le seul animal qui doit travailler ». En effet, il apparaît

que l'homme doit tirer de lui-même les produits de la nature nécessaires à sa subsistance, ce qui invite à penser qu'il réalise sa propre essence à mesure qu'il transforme la nature. L'éducation de l'enfant reproduit ainsi à petite échelle ce que l'humanité réalise à une plus large échelle : pour former sa propre nature, l'homme doit d'abord transformer la nature hors de lui.

6. Cela apparaît de manière patente à la lumière du mythe biblique de la chute : là où Adam et Ève n'ont pas à travailler, dans un paradis où tout leur est immédiatement donné, l'être humain doit fournir à la fois un travail pour transformer la nature hors de lui (« tu travailleras à la sueur de ton front ») et pour surmonter le travail de l'accouchement qui forme la nature en lui (« tu accoucheras dans la douleur »).

Étape 3 – Analyser la référence et l'utiliser pour répondre au sujet

7. De ce point de vue, pour Kant, il est certain que le travail transforme l'existence de l'homme, si l'on entend par là la formation de son essence historique. Cependant, il serait plus exact de soutenir que le travail est la réalisation de l'existence de l'homme, dans la mesure où il est ce par quoi l'humanité s'objective dans les choses et imprime sa marque au monde naturel.

8. Pourtant, il est certain que, si Kant a raison d'insister sur le travail de formation de l'humanité, il ne tient pas compte du fait que, dans les conditions socio-historiques de son exercice, le travail n'est pas ce qui éduque la nature humaine, mais ce qui la déforme. Sociologiquement, les conditions du travail invitent tout de même à observer que le travail est souvent aliéné, et que le travailleur ne réalise pas son essence humaine à travers lui.

LES QUESTIONS DU CHAPITRE

1. Que qualifie-t-on de vrai ?
2. Ce qui est vrai, est-ce ce qui est réel ?
3. Faut-il chercher la vérité ?
4. Voulons-nous connaître la vérité ?
5. Faut-il dire la vérité ?
6. Le discours a-t-il pour fin la vérité ?

I Introduction (p. 286-287)

On qualifie de vrai un énoncé qui est à la fois logiquement valide et adéquat au jugement qu'il formule. Il existe ainsi différents degrés de vérité selon que le jugement en question est particulier (« il fait beau aujourd'hui »), général (« il fait souvent beau en Corse ») ou universel (« le Soleil génère de la lumière »). En principe, nous cherchons entre notre énoncé ou notre pensée et la réalité le plus haut degré d'adéquation, raison pour laquelle nous voulons sans cesse affiner à la fois nos instruments de pensée et nos instruments de mesure pour améliorer la justesse de nos jugements. Ainsi, par exemple, la pensée dispose de moyens correctifs (dans des marqueurs conversationnels tels que : « plus précisément, il faudrait dire que », « il faudrait nuancer en remarquant que »), tout comme la connaissance technique et scientifique, qui progresse en quelque sorte par retouches successives à la manière du peintre avec son portrait. La vérité absolue demeure un idéal régulateur, et il semble de ce point de vue qu'un énoncé ne soit jamais absolument vrai, mais que sa valeur de vérité soit fonction du degré de précision de l'approximation qu'il apporte relativement à un autre qui lui est concurrent.

Du reste, des facteurs aussi bien extérieurs qu'inhérents au jugement semblent faire obstacle à la quête de la vérité. D'une part, des facteurs éthiques, contextuels et affectifs font que parfois nous ne cherchons pas la vérité, mais voulons au contraire la dissimuler, la tordre ou même la nier – voire tout simplement lui dénier le droit d'exister, dans le relativisme le plus radical (« chacun son avis, la vérité n'existe pas »). D'autre part, des facteurs logiques ou liés à nos capacités intellectuelles biaisent notre manière de penser et d'argumenter, si bien que l'on est fondé à se demander si la vérité est véritablement atteignable, dès lors que pour démontrer quelque chose, il faut toujours présupposer certains principes indémontrables, par exemple. Les moyens qui servent d'ordinaire à établir la vérité (arguments, documents) peuvent aussi être utilisés pour défendre une construction intellectuelle frauduleuse ou une interprétation paranoïaque du réel. Lorsque nous avons cru quelque chose et y sommes attachés, il devient parfois difficile d'y renoncer, à tel point que nous nous enfermons dans le déni ou le mensonge.

C'est ce qui arrive à Jean-Marc Faure, dont l'histoire s'inspire de celle de Jean-Claude Romand, dans le film *L'Adversaire* de Nicole Garcia. Après des années à faire croire à son entourage qu'il est un médecin prestigieux, il est rattrapé par son mensonge et préfère assassiner sa famille plutôt que de reconnaître que sa vie est un mensonge. La force du déni fait donc concurrence à notre passion pour la vérité, et malgré notre amour de la vérité, force est de constater aussi que nous défendons parfois, et même souvent, nos intérêts contre l'établissement du vrai. On le voit dans les débats rhétoriques et judiciaires, où les armes de l'argumentation sont utilisées pour défendre une thèse et son contraire, quelles que soient la conviction de celui qui les convoque et la vérité des faits qu'il cherche à établir. **Comment se fait-il dès lors que les moyens d'atteindre la vérité soient aussi ce qui fait barrage à son établissement ?**

Pour le comprendre, il importe de déterminer d'abord ce que nous appelons vrai et ce que nous appelons faux (**question 1**), avant de se demander si la vérité coïncide avec la factualité et la réalité (**question 2**). Alors seulement on pourra se pencher sur l'impératif de vérité (**question 3**) pour examiner si la vérité est vraiment ce que nous voulons (**question 4**), comme en témoignent les difficultés que pose la question de la véracité et du mensonge (**question 5**). On sera ainsi en mesure de se demander si le discours a réellement pour fin la vérité, ou bien s'il ne vise pas autre chose à travers elle (**question 6**).

QUESTION 1 : Que qualifie-t-on de vrai ?

p. 288

Problématisation

On considère d'ordinaire que la vérité est le rapport d'adéquation entre ce que nous pensons ou disons et la réalité à laquelle correspondent les énoncés que nous formulons. Le problème, c'est qu'une telle conception exige un critère d'évaluation de cette correspondance, dont la validité doit être elle-même garantie par un autre critère, et ainsi de suite. **Peut-on établir un critère de vérité absolument valable, ou bien ne s'accorde-t-on sur le vrai et le faux qu'en fonction d'un accord de principe en lui-même invérifiable ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Aristote**, *Métaphysique*, t. II, livre thêta (IX), chap. 10
- **Emmanuel Kant**, *Logique*, Introduction, VII
- **Henri Bergson**, « Sur le pragmatisme de William James », *La Pensée et le Mouvant*

Nous disposons de critères à la fois logiques et empiriques pour établir la vérité ou la fausseté d'un jugement. Lorsque nous disons qu'un cercle est carré, par exemple, la fausseté (l'absurdité, en l'occurrence) du jugement est inscrite logiquement dans l'incompatibilité des propriétés respectives, définies mathématiquement, de ces deux figures. Lorsque nous disons que l'eau est liquide, nous pouvons vérifier empiriquement que c'est le cas dans une situation donnée, et pouvons mettre à l'épreuve l'universalité de ce jugement en examinant si, dans certains cas, l'eau peut se présenter sous d'autres formes, gazeuse ou solide. Comme l'établit **Aristote (texte p. 288)** dans le livre thêta de la *Métaphysique*, « être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni ; être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets ». Ce n'est donc pas la seule propriété du discours, dans sa cohérence logique, qui détermine sa vérité, sans quoi il suffirait que je pense « d'une manière vraie que tu es blanc », pour que tu le sois ; c'est parce que le discours est conforme à ce que la réalité est déjà dans les faits, qu'il est vrai. Il faut donc d'abord que tu sois blanc pour que, en disant que tu l'es, nous disions la vérité, poursuit Aristote.

La vérité n'est donc pas la seule cohérence logique de la pensée (la validité), mais la congruence entre le discours et la réalité qui le précède.

Toutefois, cette conception de la vérité pose une difficulté non négligeable, parce qu'elle suppose de pouvoir comparer l'objet de ma connaissance avec la connaissance que j'en prends. Or, comme l'observe **Kant (texte p. 288)** dans sa *Logique*, pour comparer ces deux choses, je ne dispose de rien d'autre que de ma connaissance : « le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance, c'est que je le connaisse », ce qui revient à une pétition de principe par laquelle la connaissance se conforte elle-même dans son activité de connaître. Pour véritablement se connaître, elle devrait sortir d'elle-même et disposer d'un critère pour établir la comparaison. Mais si l'on mesure le degré de l'adéquation entre notre connaissance et l'objet au moyen de la connaissance de l'objet, on ne peut qu'aboutir à l'idée selon laquelle notre connaissance est vraie. La connaissance que l'on prend d'un objet à un instant *t* ne saurait donc s'offrir en tant que telle pour garantir, si bien qu'il faut établir des conditions de plausibilité pour qu'une connaissance soit tenue pour vraie. Faute de disposer d'un critère permettant de comparer la connaissance et l'objet, on ne peut que comparer différentes connaissances entre elles, par exemple des témoignages. Mais la difficulté d'une telle perspective est qu'elle ne peut exclure la possibilité que le témoignage d'un seul puisse être plus juste que celui de tous les autres, et que de toute manière, les témoignages de nos sens, quels qu'ils soient, sont parfois erronés et ne sauraient, à eux seuls, nous élever à la connaissance universelle des lois du réel.

Les difficultés de cette conception adéquationniste de la vérité conduisent alors à l'abandonner pour opter pour une autre conception de la vérité qui, sans verser dans le scepticisme, soutient qu'une proposition vraie n'est pas la photocopie de la réalité. C'est ce que soutient **Bergson (texte p. 289)** dans *La Pensée et le Mouvant*. La définition adéquationniste de la vérité ne correspond en fait qu'à une infime partie des affirmations, à savoir notamment les affirmations portant sur des états de fait particuliers, des descriptions ostensibles. Dès que l'on s'élève à des faits généraux, à des lois universelles, à des énoncés interprétatifs (« c'est un tableau qui exprime la mélancolie ») ou à des descriptions d'états inscrutables comme les *qualia* (« il a peur »), les choses deviennent plus complexes. Bergson prend ainsi l'exemple suivant : « la chaleur dilate les corps ». On ne trouverait pas un état de fait correspondant à cette affirmation, parce que cette affirmation n'est

pas singulière, elle prétend à l'universalité. Il faudrait pouvoir la vérifier pour tous les cas passés et à venir pour établir sa conformité aux faits. En réalité, les énoncés sont appelés vrais lorsqu'ils sont pragmatiquement efficaces et permettent de maîtriser les phénomènes sur lesquels ils portent. Le sentiment du vrai est donc le sentiment d'une puissance accrue que nous acquérons sur la réalité en anticipant des expériences nouvelles à la lumière des anciennes. Tant que nous voyons que la chaleur dilate les corps, nous sommes confortés dans l'idée que ce jugement est une loi scientifique, c'est-à-dire une vérité, non pas parce qu'elle établit une représentation conforme à ce qui est universellement, mais parce qu'elle permet, du fait qu'elle n'a jamais été contredite, de fonder sur elle une pratique couronnée de succès. La vérité est donc ce qui permet d'optimiser notre capacité d'action, lorsque le présent, conforme au passé, permet des prévisions futures confirmées par leur actualisation.

QUESTION 2 : Ce qui est vrai, est-ce ce qui est réel ?

p. 290

Transition et problématisation

Le vrai n'est donc pas seulement ce qui s'oppose au faux, il est ce qui s'oppose à l'inopérant et à l'inactuel. Un vrai être humain s'oppose ainsi à un être humain virtuel d'un jeu vidéo, une vraie plante à une fausse plante, ou, en un sens légèrement différent, une authentique Rolex à une contrefaçon. Ce qui est vrai semble en ce sens renvoyer à ce qui est authentique, sincère, et en ce sens : réel, par opposition à irréel, contrefait ou mensonger. Pourtant, force est de constater que ce que l'on appelle la réalité peut aussi apparaître comme quelque chose de trompeur ou d'inexact. **Comment se fait-il que le réel soit à la fois le *medium* de la vérité et ce qui en biaise l'appréhension ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Lucrèce**, *De la nature*
- **Byung-Chul Han**, *Dans la nuée : réflexion sur le numérique*
- **Günther Anders**, *L'Obsolescence de l'homme*
- **Hilary Putnam**, *Raison, vérité et histoire*

On considère souvent que les sens nous trompent, ou que leur capacité à nous transmettre des témoignages vrais est limitée. C'est pourtant d'eux, et

d'eux seuls, que nous vient la connaissance de la réalité sensible, rappelle **Lucrèce (texte p. 290)** dans *De la nature*. Même la raison, lorsqu'elle contredit les sens, confirme ce jugement, parce qu'elle est tout entière sortie d'eux. Si la tour paraît ronde de loin et carrée de près, cela ne signifie pas que les sens nous trompent, mais qu'il est vrai qu'elle paraît ronde de loin : les apparences des choses ne nous trompent pas, et il y a une raison au fait que la tour, vue de loin, paraît ronde. Les sens ne nous livrent que les apparences, et n'ont pas la prétention à constituer un jugement définitif sur les objets. De ce point de vue, la réalité dont ils rendent compte est vraie, en tant qu'apparence. Ce n'est donc pas parce que leur témoignage varie que les sens nous trompent, sans quoi nos autres facultés, qui dérivent des sens, seraient elles-mêmes trompeuses. Simplement, les informations qu'ils nous livrent ne sont que des données selon des perspectives qui demandent à être traitées pour devenir une authentique connaissance, parce que la vérité n'est pas simplement l'attestation sensible d'une donnée.

Comme le rappelle **Byung-Chul Han (texte p. 290)** dans son livre *Dans la nuée*, la vérité est sans commune mesure avec la simple affirmation : l'information accumule et additionne des données, mais ne crée pas de liens entre elles. Au contraire, « la vérité ne s'entasse pas et on ne la rencontre pas des tas de fois. Il n'y a pas des masses de vérité, alors qu'il existe des masses d'informations. » Le fait que Google sache combien de fois nous sommes allés sur Amazon dans la semaine délivre une information sur nous et non une vérité sur nous. L'information est la pure positivité du fait qui s'accumule sous une forme extensive, tandis que la vérité est sélective et hiérarchise. Le savoir doit alors être construit et n'est pas, comme la simple donnée, une source d'informations disponibles. Voilà pourquoi l'information est immédiate, là où le savoir qui construit la vérité est médiat et prend du temps. La vérité, de ce point de vue, n'est pas ce qui est réel, mais ce qui permet de s'orienter dans le réel en dégageant dans la réalité des rapports constants d'abord inapparents du point de vue de la simple information.

Au surplus, même si le réel est plus vrai que le virtuel, au sens où son épaisseur ontologique fait de lui un être plus actuel que les objets qui peuplent les mondes virtuels, la partition du réel et du fictif est parfois si difficile à établir qu'il n'est pas possible d'assimiler le réel et le vrai. En philosophie, on convoque souvent l'opposition entre ce qui est apparent et ce qui est réel, suggérant ainsi que la vérité du réel serait dissimulée sous les apparences, contrairement à ce que soutient Lucrèce. Cette partition commode ne résiste pas à un examen de détail, comme cela apparaît dans l'analyse que propose **Günther Anders (texte p. 291)** des nouveaux

médias postérieurs à la Seconde Guerre mondiale, dans *L'Obsolescence de l'homme*. En effet, comme le remarque le philosophe allemand, les médias comme la télévision et la radio sont des médiateurs entre le spectateur et le réel qui vont jusqu'à modifier et reconfigurer la nature de la réalité, ce qui brouille la frontière entre le réel et la fiction. En effet, les médias font écran entre nous et la réalité et constituent une sorte de filtre qui modifie notre perception de la réalité et notre action en son sein. Prolongeant un mot d'esprit de Karl Krauss, d'après lequel «au commencement était la retransmission ; c'est pour elle qu'est apparu le monde», Anders creuse cette idée selon laquelle, à l'époque des médias de masse, le «vrai monde» n'existe plus, parce qu'il est en grande partie produit par les moyens de communication qui le font apparaître, si bien que nous agissons dans le «monde vrai» exactement comme nous voyons ce monde apparaître dans sa virtualisation télévisuelle. Les façons de parler, de marcher et de s'habiller, par exemple, trouvent leur modèle dans ce qui est censé être la reproduction du réel. Or, en fait, c'est la réalité qui devient l'imitation de sa propre fiction, lorsque nous agissons en son sein en fonction des stéréotypes virtuels qui n'ont pas de prototype dans la réalité, mais sont des purs produits médiatiques. La frontière entre l'apparence et la réalité, dès lors, devient obsolète, lorsque le « "réel d'origine" n'est plus que le prétexte de ses copies ». Ainsi, la réalité ne saurait s'identifier à ce qui est vrai, parce que son image et sa nature sont fluctuantes et, aujourd'hui moins que jamais, la réalité ne peut servir de référent et de fondement pour distinguer ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas, parce que la réalité est de part en part tissée de comportements d'emprunts, où le rapport entre le réel et sa copie s'est renversé : la copie n'imité plus le réel, mais façonne des stéréotypes ; le réel n'est plus le prototype de quoi que ce soit, mais compose avec les stéréotypes disponibles.

Il y a donc quelque chose de naïf à invoquer la réalité du monde perçu et vécu comme garant d'authenticité et de vérité, parce qu'il répète illusoirement des simulacres. À tel point que l'on est fondé à se demander si l'on ne pourrait pas suspecter l'ensemble de la réalité d'être une vaste illusion. Après Platon et Descartes, c'est la question que pose **Hilary Putnam (texte p. 291)** dans *Raison, vérité et histoire* à partir d'une expérience de pensée qui stipule que, après tout, l'ensemble de ce que nous percevons pourrait bien n'être que le produit d'une manipulation de notre cerveau par un savant fou qui l'aurait mis dans une cuve. Ainsi, «la victime pourrait justement avoir l'impression d'être assise en train de lire ce paragraphe qui raconte l'histoire amusante mais plutôt absurde d'un savant fou qui sépare les cerveaux des corps et qui les place dans une cuve contenant des éléments nutritifs qui les gardent en

vie», écrit Putnam. Aucun argument décisif, aucun critère ne pourrait servir à démontrer que ce n'est pas le cas, et que notre réalité n'est pas une illusion. Voilà pourquoi on ne saurait fonder sur elle une connaissance vraie, ou s'appuyer sur elle pour faire le départ entre ce qui est «réel» et ce qui ne l'est pas, parce que le réel n'est peut-être, finalement, pas si réel que cela.

QUESTION 3 : Faut-il chercher la vérité ?

p. 292

Transition et problématisation

Le réel ne semble donc pas être le terrain sur lequel se placer pour trouver la vérité, qui ne réside pas dans les choses. L'adéquation entre le réel et la pensée nous a conduit également dans une impasse. À tel point que l'on est conduit à se demander si la vérité peut être trouvée, et s'il n'est pas chimérique de chercher à la trouver. **Y a-t-il encore un sens à chercher la vérité, si celle-ci se dérobe à nos assauts ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Sextus Empiricus**, *Esquisse pyrrhoniennes*, I, 15
- **Platon**, *La République*, livre VII, 538a-539a
- **Épictète**, *Manuel*, II

Peut-être la vérité, envisagée comme connaissance universelle et objective, est-elle un idéal de l'imagination inaccessible à la raison humaine. Ce que nous croyons vrai se révèle en effet tôt ou tard approximatif, incomplet ou discutable, si bien qu'on en vient à désespérer de trouver la vérité. C'est ce que certains sceptiques se résolvent à penser, en invoquant à ce titre plusieurs arguments. Dans ses *Esquisses pyrrhoniennes*, **Sextus Empiricus (texte p. 292)** rapporte ainsi les différents types (ou modes) d'arguments donnés par le sceptique Agrippa en faveur de la suspension du jugement corrélative de notre incertitude, de façon à établir notre incapacité à aboutir à des connaissances vraies. En constatant que, sur chaque sujet, il existe des écoles philosophiques en désaccord, que dans le débat quotidien et juridique, on peut toujours soutenir avec une égale force de persuasion une chose et son contraire, on en vient à une indécision. Nous sommes décontenancés par la capacité de la raison à défendre le pour et le contre au point de balancer d'un côté et de l'autre jusqu'à conduire à la suspension du jugement. Surtout, quand bien même nous nous placerions

dans une perspective donnée, on constate que la démonstration d'un point particulier repose toujours sur certains principes qui doivent à leur tour être prouvés : «prouve ta preuve», demande le sceptique. Or, si la preuve d'une chose doit toujours être prouvée, cela nous conduit dans une régression à l'infini, à moins que l'on ne pose certains postulats de départ indémontrables sur lesquels on s'accorde, mais dont la vérité n'est pas établie par la raison, mais posée (deuxième et quatrième modes). Nous sommes ainsi conduits à une difficulté si, pour contourner ce problème, nous devons prouver une chose en convoquant, pour l'établir, une proposition qui découle du principe que nous devons fonder (cinquième mode, dit du diallèle). De toute manière, chaque perspective sur une chose conduit à reconnaître que le jugement que l'on donne dépend du point de vue et est donc relatif aux individus et aux situations (troisième mode). Loin d'aboutir à l'idée que la seule vérité est que rien n'est vrai, l'argumentation sceptique ébranle simplement notre conviction selon laquelle la vérité existe et pourrait être trouvée, parce que les obstacles à son établissement semblent rédhibitoires.

Il faut néanmoins se méfier du scepticisme radical, lorsqu'il découle de la pratique débridée de la rhétorique, cette dernière permettant de soutenir tout et son contraire, jusqu'à mettre en péril les institutions et l'autorité de ceux qui garantissent le bon fonctionnement de la cité. C'est ce que Socrate fait observer à Glaucon dans *La République* de **Platon (texte p. 293)**. À force de chercher à tout réfuter, on en vient à douter de tout au point de ne plus pouvoir vivre, parce que notre confiance est ébranlée de toutes parts, jusqu'à décrédibiliser la raison elle-même. Or, c'est lorsqu'elle est mise au service de l'intérêt individuel que la raison est détournée de sa fonction. Mais une raison raisonnable ne cherche pas à tout tourner en dérision ; elle utilise le doute comme un moyen d'améliorer la réalité. La haine de la raison (misologie), est la conséquence d'une pratique inconséquente de l'argumentation, chez ceux qui en font seulement l'instrument de leurs intérêts pour défendre leur propre forme de vie. Mais le souci de la collectivité doit conduire à utiliser la raison à des fins morales et politiques qui ne visent pas tant la vérité objective que la vie juste et bonne.

Voilà pourquoi, comme le suggère **Épictète (texte p. 293)** dans son *Manuel*, il y a des choses plus urgentes que la recherche de la vérité en elle-même : il faut d'abord vivre de manière juste, et ensuite établir le fondement rationnel de notre pratique, jusqu'à s'interroger finalement sur les principes même de la démonstration. Or, à force de mettre la vérité au premier plan, certains sont capables de mener des débats interminables sur la nature de la vérité, la nécessité de sa recherche, le caractère immoral du mensonge, alors même que dans leur propre

vie, ils mentent et ne mènent aucunement une vie raisonnable conforme à ce qu'établit leur raison raisonnable. La vérité, établie par la raison raisonnable, est donc secondaire par rapport à la vie bonne, établie par la raison raisonnable.

QUESTION 4 : Voulons-nous connaître la vérité ?

p. 294

Transition et problématisation

La difficulté repérée par Épictète est que la connaissance de la vérité ne suffit pas à conformer sa vie à sa connaissance. Si je sais ce qu'est le bien, je n'agis pas nécessairement, du fait de cette connaissance, conformément à elle. Cette intempérance (ou *akrasie*) tient au fait que, bien que nous fassions l'éloge de la vérité et croyions vouloir la connaître, nous ne la cherchons pas toujours de manière désintéressée, mais nous en faisons un moyen. **Comment se fait-il que nous fassions l'éloge de la vérité, alors même que nous lui préférons souvent l'opinion, l'illusion et le mensonge ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Friedrich Nietzsche**, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*
- **Platon**, *Protagoras*, 312b-314b

Le fait est que, dans la connaissance comme dans la vie pratique, nous nous conduisons comme cet intempérant évoqué par Ovide dans les *Métamorphoses* : «je vois ce qui est bien et je l'approuve, mais je fais le pire». De même, nous promouvons la vérité comme ce qu'il faudrait chercher à connaître, et pourtant nous nous complaisons dans l'erreur, l'illusion et le mensonge. Cela tient au fait que la raison, contrairement à une idée enracinée en nous, n'est pas une faculté de connaître impersonnelle et objective. Comme l'établit **Nietzsche (texte p. 294)** dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, l'intelligence est une faculté forgée par des millénaires d'évolution, au cours desquels nous l'avons utilisée à des fins de dissimulation et de domination pour s'assurer une maîtrise optimale sur les autres et la réalité extérieure. C'est l'organisation grégaire de la société qui a conduit à mettre en commun l'effort de connaissance pour produire des «vérités» qui sont seulement la fixation de certains cadres de connaissance communs à tous, à travers l'usage des mots de la langue commune. C'est la société qui, derrière les termes «vrai» et «mensonger», a

renvoyé à ce qui était conforme à ses normes ou à ce qui y dérogeait. Parce que le menteur porte préjudice à l'équilibre social, le mensonge est décrié du fait de ses conséquences, et non parce qu'il contrevient à la vérité. Si la société a besoin de mentir au service de ses fins propres, elle appellera «vérité» son mensonge, parce que la vérité lui importe moins que les conséquences positives qu'on en peut tirer. Par suite, dans la mesure où nous nous conformons aux normes sociales, nous désirons la vérité non pas pour elle-même, mais pour les bénéfices que nous en tirons (la reconnaissance sociale, par exemple), donc dans la mesure où elle nous permet de nous conserver dans l'existence. Voilà pourquoi nous ne désirons pas toujours et inconditionnellement la vérité : dès lors que celle-ci menace nos intérêts grégaires, nous lui sommes indifférents, voire hostiles. En cherchant la vérité, nous cherchons à promouvoir nos intérêts, si bien que ce n'est pas la vérité qui est visée par nous, bien souvent, mais le pouvoir que nous pouvons exercer par son moyen.

Pour autant, cela signifie bien que la vérité renvoie à deux choses différentes : d'une part, la connaissance que nous recherchons pour les biens que nous pouvons nous procurer à travers elle ; d'autre part, la connaissance désintéressée de ce qui est, indépendamment des conséquences que cela peut produire. Contre les sophistes, **Platon (texte p. 295)** défend cette recherche désintéressée de la vérité dans le *Protagoras*. La plupart du temps, nous envisageons la vérité comme un savoir que nous accumulons à des fins de prestige, et c'est cela qui séduit le jeune Hippocrate lorsqu'il apprend la venue des sophistes à Athènes. Or, les sophistes vendent les connaissances comme des marchandises, et ceux qui suivent leur enseignement ne veulent pas la vérité au sens philosophique de ce terme, comme savoir objectif et impersonnel, mais le pouvoir de domination que la connaissance rend possible. Mais un savoir qui n'est que le moyen du pouvoir n'est pas un savoir authentique, selon Socrate, qui explique que les sophistes font article de n'importe quel savoir comme d'une denrée dont ils ne connaissent pas la valeur, comme un médecin qui vendrait des médicaments dont il ne connaît pas les propriétés médicinales. Or, la vérité n'est pas le corrélat d'un savoir statique qui serait simplement accumulé dans la mémoire, comme un contenu dans un contenant ; c'est le fruit d'un itinéraire dialectique qui suppose la capacité de se critiquer et de se réfuter soi-même. Ce qui apparaît ainsi, c'est que nous voulons la vérité seulement si elle nous est délivrée sans effort et qu'il suffit de payer pour l'acquérir : nous voulons la vérité comme des consommateurs, et non comme des philosophes. Mais dans la mesure où elle exige des sacrifices et une perpétuelle remise en question de soi, nous ne voulons pas la vérité.

QUESTION 5 : Faut-il dire la vérité ?

p. 296

Transition et problématisation

En somme, nous ne voulons la vérité que du moment qu'elle nous agréée ; dans le cas contraire, nous lui préférons l'ignorance ou le mensonge. Si être véridique apparaît alors moralement nécessaire, on dit souvent qu'il est moralement et politiquement impérieux, parfois, de recourir au mensonge ou à la dissimulation. **L'impératif de vérité est-il inconditionnel, ou bien admet-il qu'on lui fasse défaut ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Benjamin Constant**, *Des réactions politiques*, chap. 8
- **Emmanuel Kant**, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*

Nous avons tendance à penser qu'il est parfois utile et même moralement bon de cacher la vérité, lorsqu'elle est pénible à entendre ou lorsqu'elle cause plus de bien que de tort. En effet, il semble que socialement et politiquement, ce serait un facteur de dissension que de dire toujours la vérité. Même, l'idée que dire la vérité est un devoir paraît inconséquente et immorale, d'après ce que soutient **Benjamin Constant (texte p. 296)** dans *Des réactions politiques*. L'idée que la vérité est un devoir ne s'applique, selon Constant, qu'aux exigences que posent les droits d'un autre. De ce point de vue, la vérité n'est bonne à dire qu'à celui envers qui j'ai un devoir parce qu'une réciprocité existe entre nous. Ainsi, « dire la vérité n'est (...) un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité », ce qui n'est pas le cas des individus nuisibles ou qui se soustraient aux impératifs du pacte social. Dire la vérité paraît donc nécessaire et impératif, comme principe, mais son application n'est pas inconditionnelle et sans réserve.

Toutefois, un principe ou une loi qui édicte les conditions de son invalidité a toujours quelque chose de contradictoire, et conduit toujours à des situations où l'exercice du jugement, pour savoir si un cas tombe ou non sous lui ou elle, est rendu délicat. La morale ne saurait sombrer dans une casuistique jurisprudentielle sans en pâtir. C'est du moins le point de vue de **Kant (texte p. 297)** dans *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, où le philosophe allemand répond à Constant. Le problème de la définition de Constant, selon laquelle celui qui nuit à autrui n'a pas droit à la vérité, c'est que le mensonge

est par principe, en tant que déclaration intentionnellement fausse, nuisible à autrui. Ce qui signifie que le menteur s'exclut du pacte social, en disqualifiant la source du droit, à savoir le dire-vrai. Quand bien même je mentirais par bonté d'âme, pour ne pas révéler à quelqu'un ses défauts, ou pour ne pas révéler à un tueur à gage où se trouve sa victime, je suis responsable de toutes les conséquences de mon mensonge, ce qui n'est pas le cas dans la situation où je suis véridique. Si l'on modifie quelque peu l'exemple de Kant, imaginons que la personne que recherche un meurtrier est dans ma maison. Si le meurtrier me demande où est ladite personne et que je ne lui mens pas, je ne suis pas responsable de la mort de cette personne. Mais si je lui dissimule sa présence et que le meurtrier découvre que j'ai menti et choisit de tuer la personne en question ainsi que toute ma famille pour me punir de lui avoir menti, je suis responsable à la fois de la mort de la personne visée initialement et de celle de ma famille, car mon mensonge a aggravé le tort qui devait d'abord résulter de l'assassinat si je n'y avais pas participé par mon intervention. Ainsi, il faut être véridique, quelle que soit la situation, qu'importent les convenances : dire la vérité est un commandement sacré de la raison, qui garantit la prospérité et la pérennité de la vie sociale.

QUESTION 6 : Le discours a-t-il pour fin la vérité ?

p. 298

Transition et problématisation

On le voit, le discours ne cherche pas toujours à promouvoir le vrai. Souvent, nous utilisons le langage à des fins de manipulation et de séduction, y compris lorsque nous prétendons frauduleusement chercher la vérité. **Le discours est-il intrinsèquement trompeur, ou bien ne l'est-il que lorsqu'il est instrumentalisé par des fins étrangères à sa vocation ?**

Traitement du problème

Corpus

- **Aristote**, *Seconds analytiques*, I, 2, 71b 16
- **Blaise Pascal**, *De l'esprit géométrique*, section I
- **Gorgias de Léontinoi**, *Éloge d'Hélène*, §8-11 et 14, *Les Sophistes*
- **Victor Brochard**, « Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement », *Étude de philosophie ancienne et de philosophie moderne*
- **Friedrich Nietzsche**, *Le Gai Savoir*, § 111

L'homme dispose de la pensée pour se donner une maîtrise dianoétique du réel afin d'établir des jugements vrais. Le *logos* a donc vocation, quant à son fondement, à établir des vérités. C'est ce qu'établit **Aristote (texte p. 298)** dans les *Seconds analytiques* : si l'on respecte les lois du *logos* sans y introduire par la bande des intérêts et des passions, alors on constate qu'il a vocation à établir des démonstrations scientifiques à partir de prémisses indémontrables sur lesquelles on s'accorde. Dès lors que les prémisses d'un raisonnement sont les causes de sa conclusion, mieux connues qu'elle et antérieures à elle, alors on observe que le *logos* déduit des jugements vrais en articulant deux propositions et établit une vérité démonstrative par le seul respect des lois de la logique.

Cependant, il est vrai que cette vérité est établie sur des fondements qui sont incomplets, comme le reconnaît Aristote et comme y revient **Blaise Pascal (texte p. 298)** dans *De l'esprit géométrique* : en principe, il faudrait que l'on n'employât « aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens » et « de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues ». Et l'on retombe alors sur le problème sceptique de la régression à l'infini et du diallèle, parce qu'il faut des termes pour définir d'autres termes, définis eux-mêmes parfois par les termes qu'ils servaient eux-mêmes à définir, et parce que toute proposition inaugurale doit en supposer une autre qui la précède, et ainsi de suite. Ainsi, si le discours a bien pour finalité la vérité, il semble limité dans ses moyens pour l'atteindre.

Au surplus, cette ambition démonstrative du discours est concurrencée par une utilisation beaucoup moins désintéressée et scientifique de sa puissance, lorsque le discours fait l'objet d'un usage rhétorique. Comme l'observe **Gorgias (texte p. 299)** – qui est bien placé pour en parler en tant qu'il est lui-même l'un des plus grands sophistes – dans son *Éloge d'Hélène*, le discours n'est pas, ou n'est qu'exceptionnellement, un outil de démonstration objective, c'est d'abord et avant tout « un maître puissant » qui, bien qu'immatériel, est capable de produire des changements extraordinaires dans le monde : apaiser la crainte, éloigner la peine, rendre joyeux, par exemple. Voilà pourquoi Hélène a été séduite par Pâris, ravie par des discours qui ont soulevé son âme. Elle n'est donc pas responsable de la guerre de Troie, parce qu'elle n'est pas passée intentionnellement du côté de l'ennemi. Il en va ainsi dans de nombreux cas, où nous sommes sous le charme de discours qui endorment nos facultés critiques et nous poussent à prendre des décisions irrationnelles. Il est vrai que « si tous avaient sur toutes choses la mémoire du passé, l'intelligence du présent et la prescience de l'avenir, le discours, tout en étant le même, ne tromperait pas de la même façon », dit Gorgias, mais l'être humain est faillible et

ne peut qu'exceptionnellement accéder à cette intelligence totale du temps et des choses humaines. La responsabilité n'incombe donc qu'à celui qui est l'auteur d'un discours mensonger, et il ne faut donc pas mépriser la rhétorique au motif qu'elle serait nécessairement mauvaise ; elle ne le devient qu'entre les mains de ceux qui cherchent à ensorceler l'auditoire par « une éloquence malsaine ». Ce n'est donc pas le discours qui est intrinsèquement trompeur, mais ce sont ceux qui en font un mauvais usage qui se rendent coupables de tromperie.

Il n'en reste pas moins que l'éloge paradoxal de Gorgias est lui-même un discours de circonstance où Gorgias pratique l'apologie d'une manière *ad hoc* dont on peut remettre en cause la sincérité, si bien que lui-même est suspect de s'être rendu coupable du genre de tromperie qu'il dénonce. La distinction entre la rhétorique et ses usages paraît peu rigoureuse et discutable, dans la mesure où la vocation même de la rhétorique est d'éteindre la faculté rationnelle de l'auditeur pour le persuader. En outre, même dans le cas où le discours se restreint à sa vocation rationnelle et démonstrative, celle mise en évidence par Aristote, on constate qu'il est possible de démontrer tout et son contraire, et que la force démonstrative du *logos* est aussi une force de persuasion, ce qui invite à douter de la pertinence entre la conviction et la persuasion. C'est ce dont témoignent les arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement, tels que les rapporte **Victor Brochard (texte p. 300)** dans ses *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Cherchant à démontrer que le mouvement n'existe pas, pour donner du crédit à l'affirmation de son maître Parménide selon laquelle « l'être est, le non-être n'est pas », Zénon veut montrer que le mouvement, parce qu'il n'est pas de l'être, mais du devenir, n'existe pas, et il parvient à en donner la démonstration rationnelle. Que l'on se donne une conception physique matérialiste du temps et de l'espace, ou une conception mathématique qui permet de les diviser indéfiniment, on constate que, dans l'un et l'autre cas, le mouvement n'est pas pensable. Si, comme le veut Parménide, « c'est la même chose que penser et être », alors l'impossibilité de penser le mouvement aboutira à montrer que le mouvement n'est pas. Si l'on part de l'idée que l'espace et le temps sont divisibles à l'infini, alors il n'est pas possible de penser ni le commencement du mouvement, ni la relativité de deux mouvements d'inégale vitesse. Le mouvement ne peut pas commencer, parce que, avant de franchir une distance d , il faut franchir sa moitié, et la moitié de sa moitié, et ainsi indéfiniment. Franchir une distance, c'est donc franchir un infini actuel : quelle que soit la distance envisagée, elle peut être divisée en deux, si bien qu'il faut en franchir d'abord la moitié. Il ne saurait donc y avoir une plus petite distance d' qui serait la première distance franchie à partir du

repos. Et même si l'on imagine que le repos n'existe pas et qu'il existe déjà du mouvement en toute chose, on constate que le mouvement relatif des mobiles n'est qu'une apparence, parce qu'il est impensable qu'Achille dépasse une tortue qui pourtant se déplace moins rapidement que lui. Si, à un instant t , Achille est au point A et la tortue au point B, Achille sera en B à l'instant $t+1$ quand la tortue sera alors en C. La distance entre eux se réduit à mesure que les instants passent, et pourtant, du point de vue mathématique, la distance entre Achille et la tortue tend vers 0 quand $t+x$ tend vers l'infini, ce qui signifie bel et bien qu'Achille ne rattrapera pas la tortue.

On répondra alors que l'espace-temps mathématique n'est pas l'espace-temps physique, qui précisément n'est pas divisible à l'infini, mais connaît des atomes de temps et d'espace insécables. Or, même en ce cas, répond Zénon, le mouvement n'est pas pensable comme continuité d'un changement dans l'espace. Prenons par exemple une flèche qui occupe un espace égal à sa propre longueur. En un instant, elle se déplace d'un atome d'espace. Elle passe ainsi d'un espace AB à un espace CD. Mais si l'espace AC et BD qu'elle a franchi est insécable, où était-elle lorsqu'elle est passée devant le point E équidistant à A et C ? La réponse est nécessairement : nulle part, puisque AC est un espace indivisible. Cela signifie bien, néanmoins, que la flèche effectue des sauts d'atome en atome, mais ne se déplace pas de manière continue. Elle change, certes, de position dans l'espace, mais elle reste fixe, parce que dans ce modèle atomiste, elle effectue des sauts discontinus d'un point à l'autre de l'espace, même si notre appareil perceptif n'est pas assez perçant pour voir ces sauts, tout comme il croit qu'un courant alternatif supérieur à 10 hertz dans une DEL produit un éclairage continu, alors qu'il est simplement supérieur à dix clignotements par seconde, ce qui n'est pas perceptible par les yeux humains. La même chose serait observable à partir de deux mobiles qui iraient en sens contraire, et qui, en un instant, devraient pouvoir franchir deux fois la plus petite distance possible, si bien qu'ils ne se croiseraient pas, mais effectueraient un saut¹. Ainsi, Zénon parvient au moyen du discours à démontrer quelque chose de contre-intuitif et d'apparemment absurde : l'inexistence du mouvement. Zénon a bien pour ambition de démontrer quelque chose de vrai, mais cette vérité établie par la raison est contraire à nos intuitions sensibles, et elle se rend aveugle aussi à la possibilité que le temps ne soit, tout simplement, pas divisible, à moins que l'on n'ait d'abord pensé le temps comme ontologiquement homogène à l'espace².

1. Ce dernier argument, dit du stade, ne figure pas dans le texte extrait p. 300.

2. C'est l'objection de Bergson dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*.

En outre, ainsi qu'on l'a déjà observé, la logique, loin d'être l'instrument permettant d'établir la vérité, est en réalité le produit de l'évolution et, à ce titre, est un outil pragmatique qui permet d'avoir une emprise sur le réel, de le cartographier pour mieux agir sur lui. La logique n'est donc pas la reproduction fidèle de la réalité. Preuve en est le fait que, d'après le §111 du *Gai Savoir* de **Nietzsche (texte p. 301)**, la logique est, quant à son fondement, illogique. Le fameux « principe d'identité », par exemple, provient d'une simplification pragmatique de certains organismes capables de reconnaître très rapidement les similitudes au point de les considérer comme des identités, alors même que rien dans le monde n'est identique. Mais dans la logique de l'adaptation, il est beaucoup plus utile de se rendre attentif aux ressemblances plutôt qu'aux différences pour repérer des sources de nourriture ou des prédateurs. D'où l'origine de la notion d'identité logique, qui ne correspond à rien de réel. De même, l'idée d'une substance qui demeurerait fixe derrière les accidents qui

l'affectent provient d'un aveuglement volontaire au caractère mouvant des phénomènes, parce qu'il est impératif, pour un être vivant, de savoir stabiliser par la perception son environnement changeant. Former ces idées erronées, celles d'identité et de substance, est une nécessité biologique pour la survie de l'individu, qui se donne ainsi une certaine maîtrise des éléments qui l'environnent en transformant le flux d'informations amorphes en un monde perçu d'après ses propres catégories perceptives. Voilà pourquoi, en somme, « le processus des pensées et des conclusions logiques dans notre cerveau actuel répond à un processus et à une lutte d'impulsions qui par elles-mêmes sont toutes fort illogiques et iniques », parce qu'elles consistent à hiérarchiser les informations d'après ce qui est le plus utile pour la survie, et non pour les besoins d'une connaissance désintéressée. Le discours n'a donc pas pour vocation de trouver la vérité, mais de fournir une grille de lecture statique pour s'orienter dans le monde.

III Corrigé des exercices d'entraînement (p. 303)

1. Explication de texte : comprendre l'argumentation d'un texte

Étape 1 – Dégager le plan du texte

1. A. Ce qui fait que la vie évolue, c'est l'erreur.
B. Même la partition du vrai et du faux est le produit institutionnalisé de cette errance vitale.
C. L'histoire des sciences n'est pas l'histoire continue de l'avènement du vrai, mais l'histoire discontinue du partage du vrai et du faux.
2. À partir d'une détermination biologique de la vie comme erreur évolutive, Foucault vérifie sa thèse à propos de l'histoire culturelle, puis de l'histoire des sciences. Son but est de montrer ainsi que le mouvement de la vie dépend de l'erreur à la fois du point de vue de l'évolution naturelle, de l'histoire culturelle et de l'histoire des sciences, bien que cette dernière soit en principe considérée comme l'avènement progressif de la vérité.

Étape 2 – Étudier la partie A

3. Foucault rapproche l'erreur de l'anomalie parce qu'il veut insister sur une analogie : l'erreur est à la vérité ce que l'anomalie est à la norme, à savoir une déviation par rapport au droit chemin. En biologie, l'erreur est une errance vitale, c'est-à-dire une mutation aléatoire dans la reproduction de l'ADN. Les mutations sont comme les modifications des théories et des conceptions de la vérité, et les processus

évolutifs sont des ruptures comme il y en a dans les modèles théoriques.

4. L'auteur écrit « à la limite », parce qu'il ne donne pas une définition ontologique de la vie, mais une définition liminaire, qui convoque l'idée de limite : la vie, dans ses franges, est déterminée par les erreurs qu'elle commet, mais c'est cela qui la rend vivante et qui l'empêche de se statuer.
5. L'erreur est une possibilité de la vie, mais pas une donnée, parce qu'elle ne peut pas être déterminée comme un fait dont on connaîtrait les lois, puisqu'elle est aléatoire.
6. L'homme n'est jamais tout à fait à sa place parce qu'il n'a pas de milieu adapté à ce qu'il est, mais adapte le milieu à lui-même. Cela tient au fait qu'il est nu et dépourvu de qualités ontologiques définitives, contrairement à l'animal, ainsi que le relève Protagoras dans le mythe de Prométhée et Épiméthée.
7. L'errance est le fait de ne pas suivre les chemins déjà tracés par ses pairs, ses ancêtres ou par l'évolution, de même que l'erreur est le fait de ne pas s'accorder avec ce qui est considéré comme le droit chemin du point de vue de la représentation et de la pensée.

Étape 3 – Étudier la partie B

8. Un concept est la réponse de la vie à cette errance : pour se rendre le monde pensable, le concept falsifie la réalité mouvante et plurielle et la stabilise.

9. L'opposition du vrai et du faux provient d'une norme produite par certains vivants en fonction de leur manière d'errer. Cela signifie que c'est dans certaines conjonctures sociales que les normes du vrai et du faux sont fixées. Ce ne sont pas des catégories fixes : elles-mêmes « errent » au sens où chaque époque se les réapproprie lorsqu'elle introduit des « modifications aléatoires » dans cette partition, à la manière dont l'évolution les introduit dans la reproduction.

Étape 4 – Étudier la partie C

10. Contre l'idée continuiste d'une histoire des sciences qui serait l'avènement progressif du vrai, Foucault soutient que l'histoire des sciences est constituée par une série de ruptures dans la compréhension des rapports entre le vrai et le faux, parce que de nouvelles théories, de nouvelles compréhensions du monde, viennent modifier les anciennes d'une manière qui conduit à quitter un système de représentation pour un autre. Il n'y a donc pas de progrès d'une étape à l'autre, mais une discontinuité entre plusieurs articulations du rapport entre vérité et fausseté. Les correctifs apportés sont par exemple le changement du modèle géocentrique vers le modèle héliocentrique, qui constitue une discontinuité, la révolution copernicienne ; plus tard, le modèle newtonien qui stipule encore que l'espace-temps physique est mathématiquement euclidien, va être corrigé par Einstein, qui invite à penser que la trajectoire de la lumière n'est pas toujours une ligne droite. Il s'agit d'une rupture également par rapport à une vérité que l'on jugeait incontestable.

11. L'opposition du vrai et du faux est en réalité celle de l'établi et du récusé par une époque donnée, ce qui ne vaut pas seulement dans les sciences, mais dans toutes les sphères de normativité (juridique, morale, esthétique). Cette opposition se reconfigure donc en fonction de la manière dont les normes évoluent – et même dans les sciences, elle change. Elle se trouve redistribuée par exemple lorsque l'autorité qui établit et véhicule la norme change, comme cela a eu lieu lors de l'avènement de la démocratie grecque, où l'autorité du vrai n'appartint plus aux maîtres de vérité qui la produisaient comme une Révélation, mais devint le produit d'une délibération en commun.

12. Foucault s'oppose ici à l'idée que l'erreur serait seulement l'oubli ou le retard d'une vérité, si bien qu'il suffirait de s'affranchir de l'erreur pour atteindre le vrai. Or, l'erreur est constitutive de la manière dont on envisage la vérité, parce qu'elle est ce qui fait que la vérité a une histoire.

13. L'erreur est ce qui fait que les espèces évoluent, par des mutations que Foucault appelle des errances ; elle est ce qui fait que nos systèmes de représentations ne s'embourbent pas dans des certitudes dogmatiques, lorsque nous errons d'une

manière nouvelle en comprenant que nous avons aussi erré par le passé en tenant pour vérité absolue ce qui n'était qu'une norme du savoir.

2. Dissertation : s'approprier des citations pour traiter un sujet

→ Sujet 1 : Accéder à la vérité suppose-t-il une lutte ?

« Deux hommes, s'ils veulent s'entendre, ont dû d'abord se contredire. La vérité est fille de discussion, non pas fille de sympathie. »

Gaston Bachelard, *La Philosophie du non*

La vérité n'est pas le produit d'une entente et d'une convergence iréniques entre les idées. Pour construire la vérité, il faut confronter des convictions et chercher leurs limites. Bachelard irait donc dans le sens de la thèse qui invite à penser que l'on n'accède à la vérité que par la force des antagonismes.

« « Le vrai » consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée. »

William James, *Le Pragmatisme*

La conception pragmatiste de la vérité invite à penser que la vérité renvoie à ce qui nous conforte dans notre pensée (et dans notre action), parce que cela augmente notre pouvoir sur le réel. Ce n'est donc pas la lutte qui permet d'accéder à la vérité, mais la recherche de notre intérêt ou de l'intérêt commun.

→ Sujet 2 : La vérité demande-t-elle du temps ?

« Les paradoxes d'aujourd'hui sont les vérités de demain. »

Marcel Proust, *Les Plaisirs et les Jours*

Ce que l'on tient aujourd'hui pour des idées contraires à la vérité est souvent ce qui devient évident ultérieurement et est tenu pour vrai après avoir été tenu en discrédit, ce qui signifie que la vérité demande du temps et est elle-même relative aux époques qui la reçoivent pour telle ou la décrient.

« Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence. »

Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*

Seuls, nous sommes rivaux à une perspective solipsiste sur nous-mêmes, hors du temps, parce qu'il faut, pour entrer dans le temps, un médiateur qui nous révèle à nous-mêmes : autrui est le facteur temps dans cette équation, parce qu'il nous révèle à nous-mêmes des vérités que nous n'aurions pas découvertes sans lui.

