Ph Halleux
6003
16 rue des Peppers
4130 Tilff.

HISTOIRE DES PHILOSOPHES

ILLUSTRÉE PAR LES **TEXTES**

Denis Huisman

Docteur ès lettres
Chargé de cours à l'Université de Paris I
(3e cycle)

André Vergez

Docteur ès lettres
Agrégé de philosophie
Professeur émérite à l'Université de Besançon

Serge Le Strat

Certifié de philosophie
Professeur à l'EFAP Paris

NATHAN

AVANT-PROPOS

"L'étude de la philosophie est inséparable de celle des textes des philosophes."
"C'est à celui qui abordera sans idée préconçue l'étude des textes que se révélera le plus clairement l'unité de la pensée philosophique et de son passé. En philosophie comme en histoire de la philosophie, la référence ultime est donc toujours le "texte" du philosophe. Il ne faut s'en éloigner que pour y revenir. Professeurs et commentateurs doivent être à son service. L'étudiant doit se mettre à son école. Il s'apercevra, à la fin de ses études, que c'est à Platon, à Descartes, à Kant, ou à d'autres grands philosophes, qu'il doit le meilleur de ses pensées et ce qui, en elles, est véritablement éternel. "

FERDINAND ALQUIÉ (1906-1985)

Cette anthologie chronologique dresse un panorama complet et méthodique de toute l'histoire de la pensée occidentale, depuis les grands textes fondateurs jusqu'aux essais les plus récents. En 250 extraits choisis pour leur concision et leur clarté, l'ouvrage se propose de mettre directement le lecteur au contact des textes, c'est-à-dire de la philosophie en train de se faire. Et pour en finir avec le préjugé selon lequel la réflexion philosophique serait l'œuvre de purs esprits désincarnés, l'Histoire des philosophes illustrée par les textes offre systématiquement le portrait physique ou moral de tous les auteurs étudiés. Cela donne des textes parfois surprenants, comme le regard porté sur le jeune Augustin par l'Augustin de la maturité, le portrait au vitriol de Diderot par Barbey d'Aurevilly, ou l'évocation intimiste de Nietzsche et de Freud par Lou Andreas-Salomé. Enfin, parce que l'ultime ambition de cette anthologie est bien de donner envie de lire les œuvres dans leur version intégrale, chaque chapitre se clôt sur une bibliographie renvoyant à des éditions de poche et à des études critiques récentes.

SOMMAIRE

chapitre 1
LES PRÉSOCRATIQUES

HÉRACLITE

Texte n°1 Logos et feu primordial 12
Texte n°2 Devenir et harmonie des contraires 12

PARMÉNIDE

Texte n°3 À la croisée des chemins 15
Texte n°4 L'Être 15

chapitre 2

PLATON

Texte n°5 La mission de Socrate 20
Texte n°6 La méthode de Socrate 21
Texte n°7 L'allégorie de la caverne 21
Texte n°8 De l'expérience sensible à l'Idée 23
Texte n°9 Le corps, prison de l'âme 24
Texte n°10 Réfutation de l'immoralisme 25
Texte n°11 L'unité de l'État 26
Texte n°12 L'artiste est un charlatan 27
Texte n°13 La « vraie voie de l'amour » 28

chapitre 3

ARISTOTE

Texte n°14 Il n'est de science que de l'universel 34
Texte n°15 Distinction de la puissance et de l'acte 34
Texte n°16 Les quatre causes 35
Texte n°17 La métaphysique, science de l'Être en tant qu'être 35
Texte n°18 Dieu, premier moteur 36
Texte n°19 Le bonheur dans la contemplation 36
Texte n°20 L'homme : un animal politique 37
Texte n°21 Politique et souverain bien 37
Texte n°22 Poésie et imitation 38

chapitre 4
LES STOÏCIENS

SÉNÈQUE

Texte n°23 Le temps nous est compté 43
Texte n°24 Vivre conformément à la nature 43
Texte n°25 Le sage méprise la douleur et la mort 44

ÉPICTÈTE

Texte n°26 Ce qui dépend de nous, ce qui n'en dépend pas 45
Texte n°27 Dieu nous a faits libres 45
Texte n°28 Citoyens du monde 46

MARC-AURÈLE

Texte n°29 Notre seul guide : la philosophie 47
Texte n°30 La sympathie universelle 47

chapitre 5
LES ÉPICURIENS

ÉPICURE

Texte n°31 Il est toujours temps de philosopher 51
Texte n°32 L'univers est infini 52
Texte n°33 « La mort n'est rien pour nous » 52
Texte n°34 Le plaisir est le souverain bien 53

LUCRÈCE

Texte n°35 La déclinaison des atomes 54
Texte n°36 Supériorité du sage 55

chapitre 6
LES SCEPTIQUES

SEXTUS EMPIRICUS

Texte n°37 L'ataraxie, fin du scepticisme 59
Texte n°38 La suspension du jugement 60
Texte n°39 « À toute raison s'oppose une égale raison » 60
Texte n°40 Les cinq modes 61

chapitre 7
LE NÉOPLATONISME

PLOTIN

Texte n°41 L'Un, source de toutes choses 66
Texte n°42 L'Un, ineffable et inconnaissable 66
Texte n°43 L'Âme, entre le sensible et l'intelligible 67
Texte n°44 Ce monde est le plus beau 68

chapitre 8
LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

AUGUSTIN

Texte n°45 Qu'est-ce que Dieu ? 75
Texte n°46 Qu'est-ce que le temps ? 76
Texte n°47 « Si je me trompe, je suis » 76
Texte n°48 Les deux cités 77

ANSELME DE CANTORBÉRY

Texte n°49 On ne peut pas penser que Dieu n'existe pas 79
Texte n °50 Dieu est au-delà de toutes choses 79

SOMMAIRE

chapitre 1
LES PRÉSOCRATIQUES

HÉRACLITE

Texte n°1 Logos et feu primordial 12
Texte n°2 Devenir et harmonie des contraires 12

PARMÉNIDE

Texte n°3 À la croisée des chemins 15
Texte n°4 L'Être 15

chapitre 2

PLATON

Texte n°5 La mission de Socrate 20
Texte n°6 La méthode de Socrate 21
Texte n°7 L'allégorie de la caverne 21
Texte n°8 De l'expérience sensible à l'Idée 23
Texte n°9 Le corps, prison de l'âme 24
Texte n°10 Réfutation de l'immoralisme 25
Texte n°11 L'unité de l'État 26
Texte n°12 L'artiste est un charlatan 27
Texte n°13 La « vraie voie de l'amour » 28

chapitre 3

ARISTOTE

Texte n°14 Il n'est de science que de l'universel 34
Texte n°15 Distinction de la puissance et de l'acte 34
Texte n°16 Les quatre causes 35
Texte n°17 La métaphysique, science de l'Être en tant qu'être 35
Texte n°18 Dieu, premier moteur 36
Texte n°19 Le bonheur dans la contemplation 36
Texte n°20 L'homme : un animal politique 37
Texte n°21 Politique et souverain bien 37
Texte n°22 Poésie et imitation 38

chapitre 4
LES STOÏCIENS

SÉNÈQUE

Texte n°23 Le temps nous est compté 43
Texte n°24 Vivre conformément à la nature 43
Texte n°25 Le sage méprise la douleur et la mort 44

ÉPICTÈTE

Texte n°26 Ce qui dépend de nous, ce qui n'en dépend pas 45
Texte n°27 Dieu nous a faits libres 45
Texte n°28 Citoyens du monde 46

MARC-AURÈLE

Texte n°29 Notre seul guide : la philosophie 47
Texte n°30 La sympathie universelle 47

chapitre 5
LES ÉPICURIENS

ÉPICURE

Texte n°31 Il est toujours temps de philosopher 51
Texte n°32 L'univers est infini 52
Texte n°33 « La mort n'est rien pour nous » 52
Texte n°34 Le plaisir est le souverain bien 53

LUCRÈCE

Texte n°35 La déclinaison des atomes 54
Texte n°36 Supériorité du sage 55

chapitre 6
LES SCEPTIQUES

SEXTUS EMPIRICUS

Texte n°37 L'ataraxie, fin du scepticisme 59
Texte n°38 La suspension du jugement 60
Texte n°39 « À toute raison s'oppose une égale raison » 60
Texte n°40 Les cinq modes 61

chapitre 7
LE NÉOPLATONISME

PLOTIN

Texte n°41 L'Un, source de toutes choses 66
Texte n°42 L'Un, ineffable et inconnaissable 66
Texte n°43 L'Âme, entre le sensible et l'intelligible 67
Texte n°44 Ce monde est le plus beau 68

chapitre 8
LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

AUGUSTIN

Texte n°45 Qu'est-ce que Dieu ? 75
Texte n°46 Qu'est-ce que le temps ? 76
Texte n°47 « Si je me trompe, je suis » 76
Texte n°48 Les deux cités 77

ANSELME DE CANTORBÉRY

Texte n°49 On ne peut pas penser que Dieu n'existe pas 79
Texte n °50 Dieu est au-delà de toutes choses 79

SOMMAIRE

THOMAS D'AQUIN

Texte n°51 La foi, supérieure à la raison... 82
Texte n°52 Dieu seul est son propre exister..... 82
Texte n°53 «L'homme est libre»..... 83

chapitre 9

LA NAISSANCE DE LA PENSÉE MODERNE

NICOLAS MACHIAVEL

Texte n°54 Il faut supposer d'abord les hommes méchants..... 89
Texte n°55 De la cruauté du Prince..... 89
Texte n°56 Le Prince, mi-homme, mi-bête..... 90

MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE

Texte n°57 Relativité des lois et des coutumes..... 94
Texte n°58 «Nous n'avons aucune communication à l'être»..... 94
Texte n°59 La préméditation de la mort... 95
Texte n°60 Éloge de la discussion..... 95

FRANCIS BACON

Texte n°61 «On ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant»..... 99
Texte n°62 Les obstacles à la connaissance..... 99
Texte n°63 La fourmi, l'abeille et l'araignée..... 99

chapitre 10

LE RATIONALISME DE RENÉ DESCARTES

Texte n°64 Les quatre règles de la méthode..... 106
Texte n°65 Premier principe: Je suis.... 107
Texte n°66 Nous connaissons par l'entendement, non par les sens..... 108
Texte n°67 Une preuve de l'existence de Dieu..... 109
Texte n°68 Volonté et liberté..... 109
Texte n°69 Les êtres vivants sont des machines..... 110
Texte n°70 Union du corps et de l'âme.. 110
Texte n°71 Comment «dresser» ses passions..... 111

chapitre 11

LES CARTÉSIENS

NICOLAS MALEBRANCHE

Texte n°72 La «vision en Dieu»..... 116
Texte n°73 La raison universelle..... 117
Texte n°74 «Dieu seul fait tout»..... 117

BARUCH SPINOZA

Texte n°75 La vraie méthode..... 122
Texte n°76 Critique du finalisme..... 122
Texte n°77 Le désir, essence de l'homme..... 124
Texte n°78 Sur la pseudo-liberté humaine..... 124
Texte n°79 «L'homme est un Dieu pour l'homme»..... 125
Texte n°80 La fin de l'État est la liberté... 125

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Texte n°81 L'âme n'est pas une «table rase»..... 130
Texte n°82 Les Monades..... 131
Texte n°83 Les «petites perceptions»... 131
Texte n°84 Le meilleur des mondes possibles..... 132

chapitre 12

BLAISE PASCAL, PEINTRE DES ABÎMES

Texte n°85 Esprit de géométrie, esprit de finesse..... 138
Texte n°86 «Disproportion de l'homme»..... 139
Texte n°87 L'imagination..... 140
Texte n°88 La mémoire, condition du progrès..... 141
Texte n°89 Le pari..... 141

chapitre 13

L'EMPIRISME ANGLAIS

THOMAS HOBBES

Texte n°90 Le langage et ses abus..... 148
Texte n°91 La guerre de tous contre tous..... 148
Texte n°92 Le contrat social..... 149
Texte n°93 L'autorité du prince est absolue..... 150

JOHN LOCKE

Texte n°94 L'expérience, source de toutes connaissances..... 154
Texte n°95 Des fins de la société politique..... 154

GEORGE BERKELEY

Texte n°96 Pour une chose, être, c'est être perçu..... 159
Texte n°97 Critique des idées abstraites... 159
Texte n°98 Les mots ne désignent que des choses singulières..... 160

DAVID HUME

Texte n°99 Nos idées sont les copies de nos impressions..... 164
Texte n°100 De la répétition d'un fait, on ne peut inférer aucune loi.... 164

SOMMAIRE

chapitre 19

PESSIMISME, ANGOISSE ET NIHILISME

ARTHUR SCHOPENHAUER

Texte n°152 «Le monde est ma représentation»..... 247
Texte n°153 Vivre et vouloir-vivre..... 248
Texte n°154 «Tout bonheur est négatif»... 249
Texte n°155 La mort est le résumé de la vie..... 249

SØREN AABYE KIERKEGAARD

Texte n°156 Exister: la tâche la plus difficile..... 254
Texte n°157 La vérité comme incertitude objective..... 254
Texte n°158 L'angoisse..... 255
Texte n°159 Le désespoir est «la maladie mortelle»..... 255
Texte n°160 Le devenir chrétien..... 256

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

Texte n°161 Nietzsche, disciple de Dionysos..... 261
Texte n°162 Le renversement des valeurs..... 261
Texte n°163 La volonté de puissance..... 262
Texte n°164 Le nihilisme..... 262
Texte n°165 Dieu est mort..... 263
Texte n°166 La faculté d'oubli..... 264

chapitre 20

L'INTUITIONNISME DE

HENRI BERGSON

Texte n°167 Les deux aspects du moi..... 269
Texte n°168 L'acte libre..... 270
Texte n°169 L'élan vital..... 271
Texte n°170 Matière et conscience..... 272
Texte n°171 L'Homo faber..... 272
Texte n°172 La religion statique..... 273

chapitre 21

L'ESSOR DES SCIENCES HUMAINES

SIGMUND FREUD

Texte n°173 L'inconscient est la réalité du psychique..... 280
Texte n°174 Le «retour du refoulé»..... 280
Texte n°175 Le complexe d'Œdipe..... 281
Texte n°176 L'interprétation des rêves.... 281
Texte n°177 Les actes manqués..... 282

ÉMILE DURKHEIM

Texte n°178 Traiter les faits sociaux comme des choses..... 285
Texte n°179 Les causes du suicide sont d'abord sociales..... 286
Texte n°180 Pas de religion sans Église... 287

FERDINAND DE SAUSSURE

Texte n°181 Signe, signifié, signifiant.... 290
Texte n°182 L'arbitraire du signe..... 291
Texte n°183 La langue, système de différences..... 292

chapitre 22

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PENSÉE DE L'ÊTRE

EDMUND HUSSERL

Texte n°184 La «réduction phénoménologique»..... 298
Texte n°185 L'intentionnalité de la conscience..... 299
Texte n°186 La constitution d'autrui..... 300
Texte n°187 La philosophie comme science rigoureuse..... 300

MAURICE MERLEAU-PONTY

Texte n°188 Revenir «aux choses mêmes»..... 304
Texte n°189 «Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme»... 304
Texte n°190 Autrui, «chair de ma chair»... 305

MARTIN HEIDEGGER

Texte n°191 La dictature du «on»..... 309
Texte n°192 «L'angoisse est un existential»..... 310
Texte n°193 L'«être-pour-la-mort»..... 310

chapitre 23

LES PHILOSOPHES DE L'EXISTENCE

KARL JASPERS

Texte n°194 Approche de l'existence..... 315
Texte n°195 Les situations-limites..... 316

GABRIEL MARCEL

Texte n°196 La primauté de l'acte..... 318

JEAN-PAUL SARTRE

Texte n°197 L'émotion..... 322
Texte n°198 L'homme est ce qu'il fait.... 323
Texte n°199 La mauvaise foi..... 324
Texte n°200 La honte..... 324

ALBERT CAMUS

Texte n°201 L'absurde..... 327
Texte n°202 La révolte..... 327

chapitre 24

UNE RATIONALITÉ PLURIELLE

ÉMILE CHARTIER, DIT ALAIN

Texte n°203 L'inconscient: «une idolâtrie du corps»..... 332
Texte n°204 «L'esprit ne doit jamais obéissance»..... 333

Texte n°205 «Il faut croire d'abord» 333

GASTON BACHELARD

Texte n°206 La notion d'obstacle épistémologique 337
Texte n°207 La science reconstruit le réel 338
Texte n°208 L'imagination 338

GEORGES CANGUILHEM

Texte n°209 «Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ?» 340

KARL RAIMUND POPPER

Texte n°210 Science et non-science 344
Texte n°211 Conjectures et réfutations 345
Texte n°212 « L'histoire n'existe pas» 346

EDGAR MORIN

Texte n°213 Pour un principe de complexité 349

MICHEL SERRES

Texte n°214 «Le contrat naturel» 351

chapitre 25

LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE

BERTRAND RUSSELL

Texte n°215 La logique, propriété des faits 357
Texte n°216 Nature de la vérité 357

LUDWIG WITTGENSTEIN

Texte n°217 Qu'est-ce que la philosophie ? 361
Texte n°218 L'élément mystique 362
Texte n°219 Les jeux de langage 362

RUDOLF CARNAP

Texte n°220 Toute métaphysique est dénuée de sens 365
Texte n°221 La métaphysique, expression du sentiment de la vie 366

JOHN LANGSHAW AUSTIN

Texte n°222 Les énoncés performatifs 368
Texte n°223 La question de la vérité 369

chapitre 26

DISSOLUTION DU SUJET, PRIMAT DES STRUCTURES

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Texte n°224 Les structures de communication 375
Texte n°225 La pensée mythique est bricolage 375

JACQUES LACAN

Texte n°226 La triade de l'autrui, du moi et de l'objet 379

MICHEL FOUCAULT

Texte n°227 Naissance de la clinique 383
Texte n°228 «Le pouvoir est partout» 384
Texte n°229 La délinquance organisée 384
Texte n°230 L'homme : «une invention récente» 385

GILLES DELEUZE

Texte n°231 «Autrui comme expression d'un monde possible» 388
Texte n°232 Le désir est production du réel 389

JACQUES DERRIDA

Texte n°233 La déconstruction 391
Texte n°234 Le don impossible 392

chapitre 27

RENOUVEAU DU POLITIQUE

THEODOR WIESENGRUND ADORNO

Texte n°235 Dialectique du mythe et de la raison 397
Texte n°236 Spiritualité de l'art 398

JÜRGEN HABERMAS

Texte n°237 Agir stratégique et agir communicationnel 402
Texte n°238 La discussion comme moyen d'émancipation 402
Texte n°239 Quand la Publicité dégénère en «Publicité» 403

HANNAH ARENDT

Texte n°240 La domination totalitaire 406
Texte n°241 Les limites du progrès 407

JOHN RAWLS

Texte n°242 La théorie de la justice comme équité 410
Texte n°243 Les deux principes de la justice 411

chapitre 28

L'EXIGENCE ÉTHIQUE

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Texte n°244 Vouloir le bien 416
Texte n°245 Contre l'oubli 417

EMMANUEL LEVINAS

Texte n°246 Visage et éthique 419
Texte n°247 «Le Moi est vulnérabilité» 420

PAUL RICŒUR

Texte n°248 La sollicitude 423
Texte n°249 Signification morale de la sanction 424

HANS JONAS

Texte n°250 «Quel Dieu a pu laisser faire cela ?» 426

INDEX DES NOTIONS ET DES AUTEURS 428

CHAPITRE 1

LES PRÉSOCRATIQUES

La plupart des philosophes et des historiens de la philosophie s'accordent à considérer ceux que l'on appelle les **présocratiques** comme les premiers philosophes, du moins dans le monde occidental. Contrairement à ce que laisse entendre le terme générique sous lequel on les rassemble, les présocratiques ne sont pas seulement les annonciateurs ou les précurseurs de la pensée de Socrate (et, au-delà, de celles de Platon et d'Aristote) ; ils inaugurent véritablement une nouvelle façon de penser, en rupture avec les traditions orales de la Grèce archaïque. Les présocratiques, en effet, cessent de répéter ou de commenter les grands poèmes mythologiques (Homère, Hésiode), pour proposer de l'univers et de sa genèse une explication d'ordre rationnel. Ce ne sont plus des dieux à forme humaine qui gouvernent le cosmos, mais des principes permanents (les nombres, l'eau, l'air, le feu…) qui n'ont plus rien de surnaturel. Avec les présocratiques, la sagesse humaine passe du soliloque au dialogue. La pensée s'affranchit de la tutelle des théologiens : il n'y a plus d'impiété à se dire en désaccord avec ses ancêtres. Anaximène ne voit pas le monde comme Thalès ; Parménide réfute la théorie d'Héraclite… Loin de conduire au scepticisme, cette diversité témoigne des progrès de la pensée. La vérité ne se donne plus dans la révélation, mais se conquiert par la confrontation des arguments et des idées.

Il faut d'abord évoquer **Pythagore de Samos** qui a vécu au VIe siècle avant notre ère et dont nous savons qu'il fut un illustre mathématicien. En réalité, sa mathématique débouche sur une métaphysique, car il est persuadé que les nombres sont le principe et la clef de l'univers tout entier. De même que la nature du son est fonction de la longueur de la corde vibrante, de même les apparences colorées et infiniment diverses de l'univers dissimulent des relations numériques qui constituent le fond des choses : idée capitale, que non seulement on retrouvera chez Platon, mais qui encore est à l'origine de la science moderne. Pythagore (c'est lui qui aurait inventé le mot « philosophie », amour de la sagesse) est aussi un mystique, fondateur de sociétés d'initiés, à la recherche de leur salut. La doctrine pythagoricienne du salut est très proche des mystères de l'orphisme. Les pythagoriens croient à la métempsycose. L'âme, en punition de fautes passées, est retenue prisonnière d'un corps. L'incarnation n'est pour l'âme qu'une incarcération provisoire. La mort annonce la renaissance dans un autre corps, jusqu'à ce que l'âme, purifiée à la fois par des vertus et par la pratique des rites initiatiques, mérite enfin d'être libérée de tout corps.

Bien d'autres doctrines d'ailleurs tentent à cette époque d'expliquer le monde. **Empédocle** voit dans la matière quatre éléments (la terre, l'eau, l'air et le feu), tandis que les principes moteurs de cet univers seraient la haine qui dissocie et l'amour qui réunit. **Anaxagore**, qui fut le professeur de Périclès, pense que les éléments du monde sont ordonnés par une Intelligence cosmique, le *Noûs*.
Deux doctrines s'opposent radicalement l'une à l'autre. Pour **Héraclite d'Éphèse**, tout change sans fin. «*Panta rhei*»: tout s'écoule, la mort succède à la vie, la nuit au jour, la veille au sommeil. «On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve». Le flux qui fait de l'univers un fleuve est constamment produit et détruit par un Feu cosmique selon un rythme régulier. À cette philosophie de la mobilité universelle s'opposent **Parménide** et son disciple **Zénon d'Élée**. Pour eux, la mobilité n'est qu'une illusion qui trompe nos sens; ce qui est réel, c'est l'Être unique, immobile, immuable, éternel. «L'Être est, le non-être n'est pas», affirme Parménide dans son célèbre poème. Démocrite tente de concilier les deux doctrines par sa philosophie des atomes, éléments éternels dont les combinaisons changeantes sont infinies.
Disons enfin un mot des **sophistes** dont le scepticisme est engendré par la multiplicité des doctrines contradictoires, par l'abus de la rhétorique (un discoureur habile peut démontrer ce qui lui plaît) et, d'une façon générale, par l'accroissement de l'individualisme et la décadence des mœurs après Périclès.
L'un des plus célèbres est **Protagoras d'Abdère** qui disait, d'après le témoignage de Platon: «L'homme est la mesure de toutes choses» Autrement dit: il n'y a pas de vérité absolue, il n'y a que des opinions relatives à celui qui les énonce (ce vin délicieux pour tel amateur est amer pour le malade).

HÉRACLITE

Héraclite (vers 540 – vers 480 avant J.-C.), penseur grec originaire d'Éphèse (colonie ionienne d'Asie Mineure), fut surnommé «l'Obscur» par ses contemporains. De lui, nous ne savons presque rien, sinon qu'il se plaisait à injurier ses auditeurs et à s'exprimer par énigmes, afin de n'être compris que par les esprits les plus pénétrants. De son traité *De la nature*, il ne reste qu'une centaine de fragments, que nous ont légués les commentateurs et doxographes del'Antiquité. Malgré leur caractère elliptique et souvent paradoxal, ces épigrammes témoignent d'un grand talent littéraire: brèves, denses, profondes, suggestives, celles-ci ne livrent leur sens qu'après plusieurs lectures.

Héraclite est universellement reconnu comme le philosophe du **devenir**, c'est-à-dire du changement perpétuel de toutes choses. Pour lui, rien n'est stable; tout change à tout moment, «tout s'écoule». Même les montagnes, symboles de pérennité, se transforment imperceptiblement sous l'action ininterrompue de l'érosion. Et le plus remarquable est que dans ce mouvement, chaque chose devient autre en restant cependant la même. C'est ce qu'indique la célèbre formule: «On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve». Le fleuve dans lequel j'entre aujourd'hui est bien le même que celui dans lequel je suis entré hier, mais ses eaux depuis se sont renouvelées, faisant de lui un fleuve autre.

L'image du fleuve s'applique d'ailleurs à l'univers tout entier, dont l'unité toujours renaissante est garantie par le feu primitif. Thalès faisait de l'eau la cause première de toutes choses. Pour Héraclite, c'est le feu (lequel évoque à la fois la lutte et la destruction) qui fait figure de substance primordiale. Mais le feu cosmique n'est pas seulement un principe d'ordre physique ; c'est aussi un principe rationnel, puisque Héraclite assimile le feu au *logos* – la raison universelle commune à tous les hommes. Gouverné par le *logos*, chaque phénomène évolue invariablement vers son contraire, dans un mouvement cyclique où « commencement et fin coïncident » : le jour engendre la nuit, qui engendre à son tour le jour, et ainsi de suite…

Héraclite est aussi le penseur de la **contradiction**. L'harmonie du monde résulte en effet de la tension instable des contraires. La vie n'est pas concevable sans la mort, laquelle suppose à son tour la vie. Vie et mort sont tellement nécessaires l'une à l'autre qu'en réalité, elles ne forment qu'un, comme les deux faces d'une même médaille. Dépassant les oppositions suggérées par le langage, Héraclite voit dans la **guerre** *(polemos)*, le père, le roi de tout. Sur la lyre, l'harmonie naît de la rencontre du grave et de l'aigu. De même, aucune génération n'est possible chez les animaux sans l'union de deux individus de sexe opposé.

Cette méditation du devenir exercera une profonde influence sur toute l'histoire de la philosophie : Hegel verra dans l'harmonie des contraires les prémisses de la dialectique ; Nietzsche saluera le présocratique Héraclite comme l'un de ses « ancêtres ».

Portrait d' ***HÉRACLITE*** *par Nietzsche*

VERS **540**

VERS **480** AVANT J.-C

Héraclite était plein d'orgueil, et quand un philosophe a de l'orgueil, c'est un grand orgueil. Il n'est jamais obligé de chercher à agir sur un « public », de s'assurer l'approbation des masses ou le chœur enthousiaste des contemporains. Il sied au philosophe de suivre un chemin solitaire. Son don est le plus rare et le moins naturel ; en un sens il exclut et menace tous les autres dons. Il faut que le mur de son indépendance d'esprit soit de diamant pour n'être ni détruit ni brisé, car tout se mobilise contre lui. Son voyage vers l'immortalité est plus pénible et plus contrarié que tout autre, et cependant nul n'est plus assuré que le philosophe de parvenir ainsi à son but, car il ne saurait demeurer que sur les ailes grandes ouvertes des âges. Le mépris du présent et du momentané fait partie du grand tempérament philosophique. Il possède la vérité ; la roue du temps a beau tourner, elle ne s'évade jamais de la vérité.

Il nous importe fort de savoir que de pareils hommes ont vécu jadis. On n'imaginerait jamais comme une simple possibilité un orgueil pareil à celui d'Héraclite.

NIETZSCHE, ***La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, NRF, Gallimard, 1938.**

Texte n° 1 • *Logos et feu primordial*

1. Sextus Empiricus, VII, 132 [DK 22 B 1][1]

… Ce logos toujours vrai, les hommes demeurent incapables de le comprendre avant de l'avoir entendu et aussi dès le premier moment où ils l'ont entendu. Car, même si tout arrive selon ce logos, les hommes ressemblent aux inexperts, quand ils s'exercent à des paroles et des actions pareilles à celles que, moi, je décris, distinguant point par point chaque chose selon sa nature et expliquant comment elle est. Mais les autres n'ont pas dévoilement de leurs actes dans la veille, comme leur reste voilé d'oubli tout ce qu'ils font dans le sommeil.

2. Sextus Empiricus, 133 [DK 22 B 2]

Il faut donc suivre ce qui est commun, – universel. Or, bien que le logos soit commun à tous, la plupart vivent comme si la pensée leur était possession particulière.

20. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 105 [DK 22 B 30]

Ce monde, le même pour tous, n'a été créé par aucun dieu ni par aucun homme. Mais il était toujours, il est, il sera, feu toujours vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure.

21. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 105 [DK 22 B 31]

Métamorphoses du feu : d'abord la mer, et de la mer une moitié devient terre, l'autre moitié nuée ardente. [Terre] se dissout en mer, que l'on mesure selon la même loi, comme avant qu'elle ne fût devenue terre.

27. Diogène Laërce, IX, 7 [DK 22 B 45]

Les frontières de l'âme, tu ne saurais les découvrir en ton cheminement, quels que soient ta route et ton passage : si profond est le logos en qui elle se recueille.

42. Hippolyte, IX, 10 [DK 22 B 64]

De toutes choses le pilote est la foudre.

43. Hippolyte, X, 10 [DK 22 B 66]

Le feu surviendra pour tout juger et saisir.

52. Plutarque, 41 A [DK 22 B 87]

Chaque expression du logos laisse le sot frappé d'effroi.

1. Renvoi à l'édition de référence de Hermann Diels et Walther Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, *Berlin, 1952.*

***HÉRACLITE,* Fragments,** *trad. Y. et O. Battistini, in* **Les Présocratiques,** *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.*

Texte n° 2 • *Devenir et harmonie des contraires*

5. Aristote, 355 *a* [DK 22 B 6]

Le soleil est nouveau chaque jour, toujours nouveau sans cesse.

8. Aristote, 396 *b* [DK 22 B 10]

Couples : totalités et non totalités, rassemblé dispersé, en accord discordant. De toutes choses l'un et de l'un toutes choses.

31. Hippolyte, IX, 9 [DK 22 B 50]

Le tout est divisible indivisible, créé incréé, mortel immortel, logos et temps, père fils, ordre divin règle humaine. Ce n'est pas moi que vous devez écouter, mais la parole-qui-recueille. Il est sage de poser en accord le semblable : Un en tout déploie son être.

32. Hippolyte, IX, 9 [DK 22 B 51]

Ils ne font pas le rapprochement : comment ce qui s'écarte en soi rassemble en accord le semblable. Couple de tensions opposées, comme de l'arc et de la lyre.

34. Hippolyte, IX, 9 [DK 22 B 53]

Le combat est père de tout, roi de tout. Les uns, il les produit comme des dieux, les autres comme des hommes. Il rend les uns esclaves, les autres libres.

35. Hippolyte, IX, 9 [DK 22 B 54]

Harmonie non apparente plus que l'apparente est forte.

38. Hippolyte, IX, 10 [DK 22 B 60]

Le chemin qui monte, qui descend : un et le même.

40. Hippolyte, IX, 10 [DK 22 B 62]

Immortels mortels, mortels immortels, les uns vivant la mort des autres, ou mourant leur vie.

49. Origène, *C. Cels.*, VI, 42 [DK 22 B 80]

Il faut savoir que la guerre est partout, que la lutte est justice, et que tout est en devenir par la lutte, selon l'ordre normal des choses.

53. Plutarque, 106 E [DK 22 B 88]

Même chose que vivant et mort, ce qui est éveillé et ce qui dort, jeunesse et vieillesse : de l'un à l'autre ce sont renversements et retours.

55. Plutarque, 392 B [DK 22 B 91]

On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve.

62. Porphyre [DK 22 B 103]

Commencement et fin coïncident sur le pourtour du cercle.

HÉRACLITE, **Fragments,** *trad. Y. et O. Battistini, in* **Les Présocratiques,** *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.*

PARMÉNIDE

Parménide (vers 540 – 450 avant J.-C.) est né à Élée, dans le sud de l'Italie, qui faisait alors partie de la Grande Grèce. À peu près contemporain d'Héraclite, il aurait, sur la fin de sa vie, rencontré à Athènes le jeune Socrate (né vers 470 avant J.-C.), avec lequel il aurait eu un long entretien. C'est du moins ce que prétend Platon, qui rapporte l'entretien dans le *Parménide.*

S'il n'est pas impossible que Socrate ait rencontré, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, le vieux Parménide, on le voit mal, en revanche, discuter avec ce dernier de la théorie platonicienne des Idées... trente ans avant la naissance de Platon ! Le *Parménide* est donc une fiction, qui témoigne toutefois de l'immense respect que Platon vouait à l'Éléate. Ainsi, la distinction platonicienne de l'opinion et de la science, l'affirmation d'une réalité immuable, éternelle et parfaite semblent directement dérivées de la pensée de l'être qu'exprime Parménide dans son célèbre poème sur la nature, dit le *Poème de Parménide.* C'est en effet par ce texte, dont – fait exceptionnel chez les présocratiques – il nous reste de longs fragments, que Parménide s'est imposé comme le père de l'ontologie (ou science

de l'être). Le Prologue du *Poème* n'est pas sans rappeler les initiations aux mystères orphiques. Deux voies seulement s'offrent au voyageur en quête de la lumière : l'une est celle de la vérité ; elle affirme que l'être est, et que le non-être n'est pas. L'autre est celle de l'opinion (victime des apparences trompeuses) ; soutenant que l'être n'est pas, et que le non-être est, celle-là ne mène nulle part.

Mais qu'apprend donc l'initié, une fois qu'il s'est engagé dans la voie de l'être ? Que l'être qui emplit tout **est** absolument et de toute éternité. Inengendré, impérissable, immobile et continu, semblable à une sphère parfaite, l'être seul peut être pensé, car c'est la « même chose que penser et ce par quoi il y a pensée ». Le non-être en revanche, on ne peut ni le concevoir ni par des mots l'exprimer ; il n'y a de connaissance vraie que de l'être.

L'opposition à Héraclite est flagrante. Héraclite est le penseur du devenir et du changement. Or changer, c'est bel et bien cesser d'être ce qu'on était, pour devenir autre. Pour Parménide, celui qui affirme ainsi l'existence du changement (donc du non-être) s'est laissé piéger par la diversité chatoyante du sensible. Non seulement l'être est, mais il demeure éternellement identique à lui-même : le devenir, aussi bien que le mouvement, ne sont que des illusions. On sait que Zénon d'Élée, disciple de Parménide, poussera plus loin encore cette négation du temps, du mouvement et de la pluralité : dans ses célèbres *Paradoxes*, il a cru pouvoir démontrer par des arguments rationnels que tout mouvement était impossible.

Cette position, bien sûr, est difficilement tenable. Aussi Platon se verra-t-il contraint de commettre, dans *Le Sophiste*, le fameux « parricide » envers Parménide, le penseur de l'être. En affirmant la réalité du non-être, il tentera de concilier les doctrines antagonistes d'Héraclite et de Parménide.

Portrait de **PARMÉNIDE** *par Socrate*

VERS **540**

VERS **450** AVANT J.-C

Un sentiment de respect me détourne de critiquer sans ménagement Mélissos et les autres qui soutiennent que tout est un et immobile ; mais je sens plus de respect encore pour le seul Parménide. Parménide me paraît être, selon l'expression d'Homère, « à la fois vénérable et redoutable ». J'ai approché l'homme quand j'étais bien jeune encore et lui bien vieux, et il m'a paru avoir une profondeur d'une rare qualité. Aussi j'ai peur que nous ne comprenions pas ses paroles et que sa pensée ne nous dépasse bien plus encore ; mais ce que je crains le plus, c'est que la question pour laquelle nous sommes entrés en discussion, à savoir la nature de la science, ne soit point étudiée, par suite des digressions qui nous envahiraient, si nous les écoutions. D'ailleurs le sujet que nous éveillons ici est d'une étendue infinie ; si nous ne l'examinons qu'en passant, nous lui ferons tort, et si nous l'examinons comme il le mérite, son étendue nous fera perdre de vue la question de la science.

PLATON, *Théétète*, 183 *e*, trad. É. Chambry, Coll. « GF », Flammarion, 1967.

Texte n° 3 • *À la croisée des chemins*

2. Proclus in *Timée*, I, 345 [DK 28 B 2]
Allons, je vais parler et toi recueille mes paroles
Deux voies seules s'ouvrent à la quête de ta connaissance :
l'une affirme : il est ; est impossible non être.
C'est le chemin de Certitude, Vérité l'accompagne.
L'autre affirme : il n'est pas ; est nécessaire non être.
Route, sentier plutôt, te dis-je, où il n'y a que mensonge.
Car l'esprit ne saurait concevoir le non-étant qui ne peut s'accomplir,
ni les mots l'exprimer.
3. Plotin, *Enn.*, V, 1, 8 [DK 28 B 3]
Même chose se donne à penser et à être.

***PARMÉNIDE,* Fragments,** *trad. Y. et O. Battistini, in* **Les Présocratiques,**
coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.

Texte n° 4 • *L'Être*

8. Différentes sources (par exemple : Platon, *Soph.*, 237 *a* ; Aristote, *Métaph.*, 1089 *a* ; Sextus Empiricus, VII, 114 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 113 ; Mélissos, 30 B 8 ; Simplicius, *Phys.*, 147…) [DK 28 B 8] v. 1-49
Comment un jour l'étant pourrait-il périr ? Comment serait-il venu à l'existence ?
Le supposer venu, c'est lui refuser d'être – à plus forte raison s'il doit venir à l'existence un jour.
Ainsi la genèse s'éteint, ainsi se désapprend la mort.
Il est encore invisible, puisqu'il est tout entier identique à lui-même.
Il n'est nulle part plus lourd, ce qui romprait sa cohésion ;
ni plus léger : tout est rempli d'étant.
Aussi est-il tout continu, car l'étant est contigu à l'étant.
Il est encore immobile, dans les limites de liens puissants,
sans commencement, sans fin, puisque naissance et mort
au loin nous les fîmes chanceler, les repoussant d'une foi établie sur le vrai.
Il demeure sans changer en son être, en lui-même et par lui-même identique.
L'immuable ! Car la puissante Nécessité le garde
et l'entrave dans ses chaînes, l'entoure de son étreinte ; ainsi d'être infini l'étant n'a pas le droit :
il ne manque de rien ; inachevé, il manquerait de tout.
Même chose que penser et ce par quoi il y a pensée.
Jamais hors de l'étant en lequel elle s'exprime, tu ne trouveras la pensée.
Il n'est rien, et jamais rien ne sera
d'autre que l'étant et rien d'extérieur à lui : le Destin
l'enchaîna, continu, pour qu'il soit immuable.

***PARMÉNIDE,* Fragments,** *trad. Y. et O. Battistini, in* **Les Présocratiques,**
coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.

1. Les présocratiques / *BIBLIOGRAPHIE*

PRINCIPALES ÉDITIONS

- BATTISTINI Yves et Olivier, ***Les Présocratiques***, choix de textes présentés et traduits, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.*
- BATTISTINI Yves, ***Trois présocratiques*** (Héraclite, Parménide, Empédocle) précédé de *Héraclite d'Éphèse*, par René Char, *coll. « Tel », Gallimard, 1988.*
- BEAUFRET Jean, ***Le Poème de Parménide***, *coll. « Épiméthée », PUF, 1991.*
- CONCHE Marcel, ***Héraclite : Fragments***, *coll. « Épiméthée », PUF, 1991.*
- DUMONT Jean-Paul, ***Les Écoles présocratiques***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1991.*
- DUMONT Jean-Paul, ***Les Présocratiques***, *coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1988.*
- VOILQUIN Jean, ***Les Penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos de Céos***, *coll. « GF », Flammarion, 1964.*

ÉTUDES

- AUBENQUE Pierre, ***Études sur Parménide***, *2 vol., Vrin, 1988.*
- BRUN Jean, ***Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour***, *Seghers, 1969.*
- BRUN Jean, ***Les Présocratiques***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1993.*
- JAEGER Werner, ***À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques***, *Le Cerf, 1966.*
- JEANNIÈRE Abel, ***Les Présocratiques***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1996.*
- LEGRAND Gérard, ***Les Présocratiques***, *coll. « Pour connaître », Bordas, 1987.*
- MATTÉI Jean-François, ***La Naissance de la raison en Grèce***, *PUF, 1990.*
- VERNANT Jean-Pierre, ***Les Origines de la pensée grecque***, *coll. « Quadrige », PUF, 1988.*

CHAPITRE 2

PLATON

Platon et Socrate

Platon, né à Athènes en 427 avant J.-C., est le premier grand philosophe de la tradition occidentale à avoir laissé une œuvre écrite considérable. Toutefois, l'œuvre de Platon ne se comprend qu'en fonction d'autres pensées antérieures ou contemporaines – au premier chef, celle de son maître Socrate, mais aussi celles des philosophes antérieurs, les présocratiques.

Platon, curieusement, rencontre la philosophie à partir de préoccupations politiques. C'est un jeune aristocrate qui joint à ses dons intellectuels et physiques (on le surnomme « Platon » à cause de sa vaste carrure) la naissance la plus prestigieuse : sa mère descendait de Solon, ses ancêtres paternels du dernier roi d'Athènes. Il était donc destiné à une brillante carrière politique. Athènes, cependant qui, à la naissance de Platon est à son apogée, s'effondre tandis que Platon parvient à l'âge d'homme.

Toute sa vie, Platon va rêver de recréer une cité dont la puissance soit plutôt morale et spirituelle que matérielle, une cité qui soit l'incarnation de la justice.

Pour comprendre cela, il faut rappeler l'événement fondamental de la jeunesse de Platon : sa rencontre avec Socrate. Socrate a soixante-trois ans lorsque, en 407, Platon s'attache à lui. Alain a parlé à ce propos du « choc des contraires » : Platon, l'aristocrate jeune et beau, devient le disciple d'un citoyen d'extraction modeste, âgé, et fort laid (ses yeux à fleur de peau, son nez camus sont célèbres). Ce contraste est significatif et symbolique. La vérité et la justice (dont Socrate sera l'infatigable champion) n'ont pas bonne mine ; elles appartiennent à un monde qui n'est pas le monde des apparences.

La méthode de Socrate

Socrate ne prétend pas, comme Thalès ou Héraclite, bâtir une cosmologie. Selon lui, il faut laisser aux dieux le soin de s'occuper de l'univers, et nous intéresser plutôt à ce qui nous concerne. « Connais-toi toi-même » : cette maxime gravée au fronton du temple de Delphes est le maître mot de l'humanisme socratique.

Socrate cependant ne prétend rien nous enseigner sur la nature humaine ; il ne veut pas nous communiquer un savoir que nous ne posséderions pas. Il nous aide seulement à réfléchir, c'est-à-dire à prendre conscience de nos propres pensées, des problèmes qu'elles posent. Il se comparait volontiers à sa mère qui était sage-femme : il n'enseigne rien mais se contente d'accoucher les esprits, de les aider à mettre au jour ce qu'ils portent déjà en eux-mêmes. Telle est la **maïeutique** socratique.

En même temps que Socrate invite l'interlocuteur à prendre conscience de sa propre pensée, il lui fait comprendre qu'il ignore en vérité ce qu'il croit savoir. Telle est l'**ironie**, c'est-à-dire, à la lettre, l'art d'interroger. Socrate en effet pose des questions, a toujours l'air de quêter une leçon chez l'interlocuteur. Il aborde avec une humilité feinte les sophistes gonflés de faux savoir. Et les questions que pose Socrate amènent l'interlocuteur à découvrir les contradictions de ses pensées et la profondeur de son ignorance.

En fait, Socrate, s'il est le premier à reconnaître sa propre ignorance, ne fonde toutes ses espérances que sur la vérité. Sa méthode est, avant tout, un effort de définition. Par exemple, à partir

des aspects les plus divers de la justice, il cherche à dégager le concept de justice, l'idée générale qui retient les caractères constitutifs de la justice. Socrate a une telle confiance dans le savoir et dans la vérité qu'il est persuadé que les injustes et les méchants ne sont que des ignorants. S'ils connaissaient vraiment la justice, ils la pratiqueraient, car nul n'est « méchant volontairement ». Dans cette perspective rationaliste, il n'est de salut que par le savoir.

La mise à mort de Socrate

Le véritable point de départ de la philosophie de Platon est la mort de Socrate en 399 avant J.-C. Événement politique : c'est le parti populaire revenu au pouvoir qui, par l'initiative d'un certain Anytos (fils d'un riche entrepreneur), condamne Socrate à boire la ciguë pour avoir corrompu la jeunesse et nié les dieux de la cité. Condamnation injuste et scandaleuse qui exprime une incompatibilité tragique entre le pouvoir politique et la sagesse du philosophe. D'où les résolutions que Platon nous rapporte en la *Septième lettre* : « Je reconnus que tous les États actuels sans exception sont mal gouvernés [...]. C'est seulement par la philosophie qu'on peut discerner toutes les formes de justice politique et individuelle ». La solution peut être l'évasion du philosophe qui « s'enfuit d'ici-bas » pour se réfugier dans la méditation pure (tel est le philosophe dont le portrait nous est tracé dans le *Théétète*, philosophe purement contemplatif qui ne sait même pas où siège le Conseil et dont le corps seul est présent dans la Cité). Mais une autre solution serait que le philosophe prenne en charge lui-même le gouvernement de la Cité (la Justice régnera, dit Platon, le jour où les philosophes seront rois ou bien le jour où les rois seront philosophes).

Tel est le rêve que Platon devait tenter de réaliser à Syracuse. Il y trouva un disciple enthousiaste en la personne de Dion, le beau-frère du nouveau tyran, Denys Ier. Ce dernier toutefois se révéla peu propre à devenir le roi philosophe que Platon avait voulu faire de lui. Denys Ier fit arrêter Platon et, dans l'île d'Égine, l'exposa au marché des esclaves pour y être vendu. Racheté par Annikeris de Cythère pour vingt mines, Platon revint à Athènes.

C'est alors qu'il fonde, âgé de quarante ans, une école de philosophie aux portes de la ville, près de Colone, dans les jardins d'Akadémos. Il faut se représenter l'Académie comme une sorte d'université où l'on enseignait les mathématiques, la philosophie, l'art de gouverner les cités selon la justice. L'enseignement **ésotérique** (c'est-à-dire secret, réservé aux initiés) que Platon donnait à ses disciples ne nous est connu aujourd'hui que par les critiques d'Aristote ; mais il nous reste l'œuvre écrite de Platon, ses dialogues célèbres tels que le *Gorgias*, le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Banquet*, la *République*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Parménide*, le *Timée*, les *Lois*. Ces travaux **exotériques** constituent le plus pur joyau de la philosophie de tous les temps. Platon meurt en 347 avant J.-C.

L'être et le paraître

Si l'on voulait résumer d'un mot la philosophie de Platon, on pourrait dire qu'elle est foncièrement un **dualisme**. Platon réconcilie en quelque sorte Parménide et Héraclite en admettant l'existence de **deux mondes : le monde des Idées immuables, éternelles, et le monde des apparences sensibles perpétuellement changeantes**. Il faut ajouter que le monde des Idées est au fond le seul monde véritable. Platon accorde au monde sensible une certaine réalité, mais ce monde sensible n'existe que parce qu'il **participe** au monde des Idées, qu'il en est la copie ou plus exactement l'ombre. Un bel éphèbe n'est beau que parce qu'il participe à la beauté en soi.

Les thèmes principaux du platonisme peuvent être liés à la distinction du monde des Idées éternelles et du monde des

apparences mouvantes. Par exemple, **l'ascension dialectique**, c'est l'itinéraire par lequel nous nous élevons du monde sensible au monde des Idées : au plus bas degré, les simples impressions sensibles, un peu plus haut les opinions établies, puis la pensée discursive qui construit un raisonnement à partir de figures comme le font les géomètres, enfin, au sommet, la pensée intuitive, l'illumination directe par l'Idée. La théorie platonicienne de l'âme se rattache à la doctrine des Idées. Les âmes humaines ont toutes, autrefois, contemplé à loisir les Idées. Puis, en punition de quelque faute, selon la doctrine pythagoricienne et orphique, elles sont tombées dans la prison du corps. Elles restent toutefois capables de **réminiscence** car elles ont gardé un souvenir obscur – mais qui peut être réveillé – de leur commerce passé avec les Idées. Ainsi le jeune esclave que Socrate interroge dans le *Ménon* découvre-t-il presque sans aide des propriétés géométriques. Platon pense également que l'émotion amoureuse, l'émotion qui saisit l'âme devant la Beauté est le moyen d'une conversion dialectique ; l'amour d'un beau corps, puis des beaux corps, puis des belles âmes et des belles vertus conduit à redécouvrir l'Idée du beau en soi. À la doctrine des Idées se rattache aussi l'espérance de l'immortalité de l'âme, ce « beau risque à courir ». Puisque l'âme est faite pour les Idées, puisque son union avec le corps est accidentelle et monstrueuse, pourquoi l'âme ne serait-elle pas éternelle comme les Idées qu'elle a pour vocation de contempler ?

De même, parce que les Idées constituent des absolus de référence – ce n'est pas l'homme, c'est Dieu qui est la mesure de toutes choses, objecte Platon à Protagoras – il faut renoncer à l'opportunisme et à l'immoralité des sophistes. Platon soutient contre Calliclès (dans le *Gorgias*), contre Thrasymaque et Glaucon (dans *La République*), la valeur absolue de l'Idée de justice. La justice c'est la hiérarchie harmonique des trois parties de l'âme – la sensibilité, la volonté et l'esprit ; et la justice se retrouve en chacune des vertus particulières ; la tempérance n'est pas autre chose qu'une sensibilité réglée selon la justice ; le courage est la justice de la volonté et la sagesse est la justice de l'esprit.

La justice politique est une harmonie semblable à la justice de l'individu, mais « écrite en plus gros caractères », à l'échelle de l'État… La politique de Platon distingue, à l'image de toutes les sociétés indo-européennes primitives, trois classes sociales : les artisans auxquels la justice réclame d'être tempérants, les militaires chez lesquels la justice sera courage, les chefs dont la justice est, avant tout, sagesse. Parmi toutes les formes de gouvernement, Platon préfère l'aristocratie, et chez lui, il faut prendre le mot dans son sens étymologique : « gouvernement des meilleurs ».

Portrait de ***PLATON*** *par Socrate*

427
347
AVANT J.-C

Socrate. – Voilà donc, ami, comme je le disais en commençant, ce qu'est notre philosophe dans les rapports privés et publics qu'il a avec ses semblables. Quand il est forcé de discuter dans un tribunal ou quelque part ailleurs sur ce qui est à ses pieds et devant ses yeux, il prête à rire non seulement aux servantes de Thrace, mais encore au reste de la foule, son inexpérience le faisant tomber dans les puits et dans toute sorte de perplexités. Sa terrible gaucherie le fait passer pour un imbécile. Dans les

assauts d'injures, il ne peut tirer de son cru aucune injure contre personne, parce qu'il ne connaît aucun vice de qui que ce soit, faute d'y avoir prêté attention ; alors il reste court et paraît ridicule. Quand les gens se louent et se vantent, comme on le voit rire, non pour faire semblant, mais tout de bon, on le prend pour un niais. Entend-il faire l'éloge d'un tyran ou d'un roi, il s'imagine entendre exalter le bonheur de quelque pâtre, porcher, berger ou vacher, qui tire beaucoup de lait de son troupeau. Il croit d'ailleurs que les rois paissent et traient un bétail plus rétif et plus traître que les bestiaux du pâtre, et que, faute de loisir, ils deviennent tout aussi grossiers et ignorants que les bergers, renfermés qu'ils sont dans leurs remparts, comme ceux-ci dans leurs parcs de montagne. Entend-il parler d'un homme qui possède dix mille plèthres de terre comme d'un homme prodigieusement riche, il trouve que c'est très peu de chose, habitué qu'il est à jeter les yeux sur la terre entière.

PLATON, *Théétète*, 174 *b*, trad. É. Chambry, coll. « GF », Flammarion, 1967.

Texte n° 5 • *La mission de Socrate*

Socrate. – Tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai. Et je lui dirai comme j'ai coutume de le faire : « Quoi ! cher ami, tu es Athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre pour sa science et sa puissance, et tu ne rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs. Quant à ta raison, quant à la vérité, quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas ! »

Et si quelqu'un de vous conteste, s'il affirme qu'il en a soin, ne croyez pas que je vais le lâcher et m'en aller immédiatement ; non, je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond. Alors, s'il me paraît certain qu'il ne possède pas la vertu, quoi qu'il en dise, je lui reprocherai d'attacher si peu de prix à ce qui en a le plus, tant de valeur à ce qui en a le moins. Jeune ou vieux, quel que soit celui que j'aurai rencontré, étranger ou concitoyen, c'est ainsi que j'agirai avec lui ; et surtout avec vous, mes concitoyens, puisque vous me tenez de plus près par le sang. Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, entendez-le bien ; et, de mon côté, je pense que jamais rien de plus avantageux n'est échu à la cité que mon zèle à exécuter cet ordre.

Ma seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible ; oui, ma tâche est de vous dire que la fortune ne fait pas la vertu, mais que de la vertu provient la fortune et tout ce qui est avantageux, soit aux particuliers, soit à l'État.

***PLATON*, Apologie de Socrate**, *29 d-30 b, trad. M. Croiset, coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1991.*

Texte n° 6 • *La méthode de Socrate*

Socrate. – Mon art d'accoucheur comprend donc toutes les fonctions que remplissent les sages-femmes ; mais il diffère du leur en ce qu'il délivre des hommes et non des femmes et qu'il surveille leurs âmes en travail et non leurs corps. Mais le principal avantage de mon art, c'est qu'il rend capable de discerner à coup sûr si l'esprit du jeune homme enfante une chimère et une fausseté, ou un fruit réel et vrai. J'ai d'ailleurs cela de commun avec les sages-femmes que je suis stérile en matière de sagesse, et le reproche qu'on m'a fait souvent d'interroger les autres sans jamais me déclarer sur aucune chose, parce que je n'ai en moi aucune sagesse, est un reproche qui ne manque pas de vérité. Et la raison, la voici : c'est que le dieu me contraint d'accoucher les autres, mais ne m'a pas permis d'engendrer. Je ne suis donc pas du tout sage moi-même et je ne puis présenter aucune trouvaille de sagesse à laquelle mon âme ait donné le jour. Mais ceux qui s'attachent à moi, bien que certains d'entre eux paraissent au début complètement ignorants, font tous, au cours de leur commerce avec moi, si le dieu le leur permet, des progrès merveilleux, non seulement à leur jugement, mais à celui des autres. Et il est clair comme le jour qu'ils n'ont jamais rien appris de moi, et qu'ils ont eux-mêmes trouvé en eux et enfanté beaucoup de belles choses. Mais s'ils en ont accouché, c'est grâce au dieu et à moi.

***PLATON*, Théétète,** *150 b, trad. É. Chambry, coll. « GF », Flammarion, 1967.*

Texte n° 7 • *L'allégorie de la caverne*

Socrate. – Maintenant, repris-je, représente-toi notre nature, selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas éclairée par l'éducation, d'après le tableau que voici. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne, dont l'entrée, ouverte à la lumière, s'étend sur toute la longueur de la façade ; ils sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou pris dans des chaînes, en sorte qu'ils ne peuvent bouger de place, ni voir ailleurs que devant eux ; car les liens les empêchent de tourner la tête ; la lumière d'un feu allumé au loin sur une hauteur brille derrière eux ; entre le feu et les prisonniers il y a une route élevée ; le long de cette route figure-toi un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent entre eux et le public et au-dessus desquelles ils font voir leurs prestiges.

Glaucon. – Je vois cela.

S. – Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des ustensiles de toute sorte, qui dépassent la hauteur du mur, et des figures d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, de toutes sortes de formes ; et naturellement parmi ces porteurs qui défilent, les uns parlent, les autres ne disent rien.

G. – Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

S. – Ils nous ressemblent. Et d'abord penses-tu que dans cette situation ils aient vu d'eux-mêmes et de leurs voisins autre chose que les ombres projetées par le feu sur la partie de la caverne qui leur fait face ?

G. – Peut-il en être autrement s'ils sont contraints toute leur vie de rester la tête immobile ?

S. – Et des objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?

G. – Sans contredit.

S. – Dès lors, s'ils pouvaient s'entretenir entre eux, ne penses-tu pas qu'il croiraient nommer les objets réels eux-mêmes, en nommant les ombres qu'ils verraient ?

G. – Nécessairement.

S. – Et s'il y avait aussi un écho qui renvoyât les sons du fond de la prison, toutes les fois qu'un des passants viendrait à parler, ne crois-tu qu'ils ne prendraient pas sa voix pour celle de l'ombre qui défilerait ?

G. – Si, par Zeus.

S. – Il est indubitable qu'aux yeux de ces gens-là la réalité ne saurait être autre chose que les ombres des objets confectionnés.

G. – C'est de toute nécessité.

S. – Examine maintenant comment ils réagiraient, si on les délivrait de leurs chaînes et qu'on les guérît de leur ignorance, et si les choses se passaient naturellement comme il suit. Qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de regarder les objets dont il voyait les ombres tout à l'heure. Je te demande ce qu'il pourra répondre, si on lui dit que tout à l'heure il ne voyait que des riens sans consistance, mais que maintenant plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ; si enfin, lui faisant voir chacun des objets qui défilent devant lui, on l'oblige à force de questions à dire ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il sera embarrassé et que les objets qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus véritables que ceux qu'on lui montre à présent ?

G. – Beaucoup plus véritables.

S. – Et si on le forçait à regarder la lumière même, ne crois-tu pas que les yeux lui feraient mal et qu'il se déroberait et retournerait aux choses qu'il peut regarder, et qu'il les croirait réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?

G. – Je le crois.

S. – Et si on le tirait de là par force, qu'on lui fît gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâchât pas avant de l'avoir traîné dehors à la lumière du soleil, ne penses-tu pas qu'il souffrirait et se révolterait d'être ainsi traîné, et qu'une fois arrivé à la lumière, il aurait les yeux éblouis de son éclat, et ne pourrait voir aucun des objets que nous appelons à présent véritables ?

G. – Il ne le pourrait pas, du moins tout d'abord.

S. – Il devrait en effet s'y habituer, s'il voulait voir le monde supérieur. Tout d'abord ce qu'il regarderait le plus facilement, ce sont les ombres, puis les images des hommes et des autres objets reflétés dans les eaux, puis les objets eux-mêmes ; puis élevant ses regards vers la lumière des astres et de la lune, il contemplerait pendant la nuit les constellations et le firmament lui-même plus facilement qu'il ne ferait pendant le jour le soleil et l'éclat du soleil.

G. – Sans doute.

S. – À la fin, je pense, ce serait le soleil, non dans les eaux, ni ses images reflétées sur quelque autre point, mais le soleil lui-même dans son propre séjour qu'il pourrait regarder et contempler tel qu'il est.

G. – Nécessairement.

S. – Après cela, il en viendrait à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui produit les saisons et les années, qu'il gouverne tout dans le monde visible et qu'il est en quelque manière la cause de toutes ces choses que lui et ses compagnons voyaient dans la caverne.

G. – Il est évident que c'est là qu'il en viendrait après ces diverses expériences.

S. – Si ensuite il venait à penser à sa première demeure et à la science qu'on y possède, et aux compagnons de sa captivité, ne crois-tu pas qu'il se féliciterait du changement et qu'il les prendrait en pitié ?

G. – Certes si.

[...]

G. – Je suis de ton avis : il préférerait tout souffrir plutôt que de revivre cette vie-là.

S. – Imagine encore ceci ; si notre homme redescendait et reprenait son ancienne place, n'aurait-il pas les yeux offusqués par les ténèbres, en venant brusquement du soleil ?

G. – Assurément si.

S. – Et s'il lui fallait de nouveau juger de ces ombres et concourir avec les prisonniers qui n'ont jamais quitté leurs chaînes, pendant que sa vue est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demanderait un temps assez long, ne prêterait-il pas à rire et ne diraient-ils pas de lui que, pour être monté là-haut, il en est revenu les yeux gâtés, que ce n'est même pas la peine de tenter l'ascension ; et, si quelqu'un essayait de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils pussent le tenir en leurs mains et le tuer, ne le tueraient-ils pas[1] ?

G. – Ils le tueraient certainement.

S. – Maintenant, il faut, mon cher Glaucon, appliquer exactement cette image à ce que nous avons dit plus haut : il faut assimiler le monde visible au séjour de la prison, et la lumière du feu dont elle est éclairée à l'effet du soleil ; quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles, vois-y la montée de l'âme dans le monde intelligible, et tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie ; en tout cas, c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique.

1. Allusion probable à la condamnation à mort de Socrate.

***PLATON*, La République,** *livre VII, 514 a-517 c, trad. É. Chambry, Les Belles Lettres, 1989.*

Texte n° 8 • *De l'expérience sensible à l'Idée*

Socrate. – Nous affirmons sans doute qu'il y a quelque chose d'« égal ». Je ne parle pas de l'égalité d'un bout de bois et d'un autre bout de bois, d'une pierre et

d'une autre pierre, ni de rien de cet ordre, mais de ce qui, comparé à tout cela, en est distinct, l'égal en soi-même. Devons-nous affirmer que c'est quelque chose, ou que ce n'est rien ? – Par Zeus, dit Simmias, nous devons affirmer que c'est quelque chose. – À merveille ! – Savons-nous aussi ce qu'il est en lui-même ? – Bien sûr, répondit-il. – Où prenons-nous la connaissance que nous avons de lui ? N'est-ce pas des choses dont nous parlions tout à l'heure, de ces bouts de bois, de ces pierres, et d'autres objets du même genre que nous avons perçus comme égaux ? Notre pensée a tiré d'elles cet «égal» qui se distingue d'elles : ne t'en paraît-il pas différent ? Examine encore la question de la façon suivante : est-ce que parfois des pierres ou des bouts de bois, tout en restant les mêmes, se montrent tantôt égaux, tantôt inégaux ? – Bien sûr. – Mais encore ? L'égal en soi s'est-il quelquefois montré à toi inégal, ou l'égalité s'est-elle montrée inégalité ? – Jamais, Socrate. – Ainsi donc, reprit-il, ces objets égaux, et l'égalité, ce n'est pas la même chose ? – À mes yeux, pas le moins du monde, Socrate. – N'est-ce point pourtant, dit-il, de ces objets égaux, différents de l'égal dont nous parlons, que ta pensée a tiré la connaissance de l'égal ? – C'est bien vrai, dit-il. – Et cela, qu'il leur ressemble ou qu'il ne leur ressemble pas ? – Bien sûr. – Cela n'a pas d'importance, dit Socrate. Dès l'instant que, voyant une chose, cette vue te fait penser à une autre chose, qu'il y ait ressemblance ou dissemblance, ce qui se produit alors est nécessairement un ressouvenir. – C'est tout à fait certain.

***PLATON*, Phédon,** *74 a-74 d, trad. P. Vicaire, Les Belles Lettres, 1983.*

Texte n° 9 • Le corps, prison de l'âme

Socrate. – Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera mêlée à cet élément mauvais, jamais nous ne pourrons posséder l'objet de notre désir d'une manière qui nous satisfasse – et cet objet, nous le déclarons, c'est la vérité. En effet, le corps nous cause mille tracas, par la nécessité de l'entretenir, et si des maladies surviennent, elles nous entravent dans notre chasse au réel. Il nous emplit à tel point d'amours, de désirs, de craintes, d'imaginations de toute espèce, de futilités sans nombre, que, comme on dit, toute pensée de bon sens nous est, en vérité, interdite par lui. Guerres, révolutions, batailles, n'ont d'autre cause que le corps et ses désirs. L'acquisition des richesses matérielles est à l'origine de toutes les guerres. Or, nous sommes contraints d'acquérir toutes ces richesses à cause de notre corps, esclaves que nous sommes à son service. Et par sa faute, encore, nous ne trouvons pas le temps de philosopher, pour toutes les raisons que j'ai dites. Mais le comble, c'est que s'il nous laisse quelque répit, et si nous nous mettons à réfléchir, au milieu de nos recherches il vient partout se mettre en travers, il nous bouscule, nous dérange et nous étourdit si bien qu'il nous empêche de contempler le vrai. Par contre, il nous est réellement prouvé que, si nous devons jamais avoir d'un objet une connaissance épurée, il faudra nous séparer du corps et considérer avec l'âme en elle-même les choses en elles-mêmes. Alors, semble-t-il, nous posséderons ce que nous désirons, ce dont nous affirmons que nous sommes amoureux, la pensée. Ce sera quand nous serons morts, comme le raisonnement le montre, et non point de notre vivant. Si, en effet, il est impossible de rien connaître

purement dans l'union avec le corps, de deux choses l'une : ou bien l'on ne peut acquérir le savoir d'aucune manière, ou bien cela n'est possible qu'après la mort. Car c'est à ce moment que l'âme se trouvera isolée en elle-même, séparée du corps – pas avant. Et donc, tant que nous vivons, le moyen de nous approcher le plus du savoir est sans doute d'éviter avec soin la société et le commerce du corps, sauf en cas de force majeure, sans nous laisser contaminer par sa nature et en restant au contraire purs de son contact, jusqu'à l'heure où la divinité elle-même nous aura délivrés. Nous atteindrons ainsi la pureté, étant affranchis de la déraison du corps, et nous serons sans doute dans la compagnie d'êtres semblables à nous, et nous connaîtrons par nous-mêmes tout ce qui est sans mélange ; or, c'est en cela probablement que consiste le vrai. Ne pas être pur et se saisir pourtant de ce qui est pur est, en effet, il faut le craindre, une chose interdite.

PLATON, **Phédon,** *66 b-67 b, trad. P. Vicaire, Les Belles Lettres, 1983.*

Texte n° 10 • *Réfutation de l'immoralisme*

Calliclès. – Le beau et le juste, selon la nature, c'est ce que je suis en train de t'expliquer sans déguisement : à savoir, que pour bien vivre, il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer, et qu'à ces passions, quelque fortes qu'elles soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage et son intelligence, en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent.

Mais cela, sans doute, n'est pas à la portée du vulgaire : de là vient que la foule blâme ceux qu'elle rougit de ne pouvoir imiter, dans l'espoir de cacher par là sa propre faiblesse ; elle déclare que l'intempérance est honteuse, s'appliquant, comme je le disais précédemment, à asservir les hommes mieux doués par la nature, et, faute de pouvoir elle-même procurer à ses passions une satisfaction complète, elle vante la tempérance et la justice à cause de sa propre lâcheté. Quand un homme, en effet, est né fils de roi ou trouve d'abord en lui-même la force nécessaire pour conquérir un commandement, une tyrannie, un pouvoir suprême, que pourrait-il, en vérité, y avoir de plus honteux et de plus funeste pour un tel homme qu'une sage modération ? Quand on peut jouir de tous les biens sans que personne y fasse obstacle, on se donnerait pour maître à soi-même la loi de la foule, ses propos et son blâme ? Et comment cet homme ne serait-il pas malheureux, du fait de la morale selon la justice et la tempérance, lorsqu'il ne pourrait rien donner de plus à ses amis qu'à ses ennemis, et cela dans sa propre cité, où il serait le maître ?

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

Socrate. – Ton exposé, Calliclès, ne manque ni de bravoure ni de franchise : tu as exprimé clairement ce que les autres pensent, mais n'osent pas dire. Je te prie donc de ne faire aucune concession, afin que nous apparaisse en toute évidence la vérité sur la meilleure manière de vivre. Dis-moi : les passions, à ton avis, ne doivent être en rien combattues, si l'on veut être tel qu'on doit être ; il faut au contraire les

laisser grandir autant que possible, les satisfaisant par tous les moyens, et c'est en quoi consiste la vertu ?

Calliclès. – Telle est, en effet, mon affirmation.

Socrate. – On a donc tort de prétendre que ceux qui n'ont pas de besoins sont heureux.

Calliclès. – Oui, car à ce compte, il faudrait appeler heureux les pierres et les morts.

Socrate. – Cependant, cette vie même que tu nous dépeins est redoutable. Je me demande, pour ma part, si Euripide n'a pas raison de dire :

« Qui sait si vivre n'est pas mourir
Et si mourir n'est pas vivre ? »

Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau[1], et que cette partie de l'âme où résident les passions obéit, de par sa nature, aux impulsions les plus contraires. Cette même partie de l'âme, docile et crédule, un spirituel conteur de mythes, quelque Italien sans doute, ou quelque Sicilien, jouant sur les mots, l'a représentée comme un tonneau, et les insensés comme des non-initiés ; chez les insensés, cette partie de l'âme où sont les passions, il l'appelle, à cause de son dérèglement et de son incapacité de rien garder, un tonneau percé, par allusion à leur nature insatiable. Tout au contraire de toi, Calliclès, il nous montre que parmi tous les habitants de l'Hadès[2] – désignant ainsi le monde invisible –, les plus misérables sont ces non-initiés, obligés de verser dans des tonneaux sans fond de l'eau qu'ils apportent avec des cribles également incapables de la garder. Par ces cribles, à ce que me disait celui qui m'exposait ces choses, il entendait l'âme, et il comparait l'âme des insensés à un crible parce qu'elle était, disait-il, percée de trous, laissant tout fuir par aveuglement et par oubli.

Ces images, sans doute, ont quelque chose de bizarre, mais elles expriment bien ce par quoi je voudrais te persuader, si j'en suis capable, de changer d'idée, et de préférer à une existence inassouvie et sans frein une vie bien réglée, satisfaite toujours de ce qu'elle a et ne demandant pas davantage.

1. Jeu de mots sur sôma *(le corps) et* sêma *(le tombeau).*
2. Les Enfers, séjour invisible des morts.

***PLATON*, Gorgias,** *491 e-493 d, trad. A. Croiset, Les Belles Lettres, 1984.*

Texte n° 11 • *L'unité de l'État*

Socrate. – Ne faut-il pas, pour nous mettre d'accord, nous demander avant tout quel est dans l'organisation de l'État le plus grand bien qu'on puisse citer, bien que le législateur doit avoir en vue en établissant ses lois, et quel est le plus grand mal, ensuite examiner si ce que j'ai proposé nous met sur la voie de ce bien ou nous éloigne de ce mal ?

Glaucon. – Rien n'est plus nécessaire.

S. – Or peut-on citer pour l'État un plus grand mal que celui qui le divise et d'un seul en fait plusieurs, et un plus grand bien que celui qui l'unit et le rend un ?

G. – On ne le peut.

S. – Or ce qui unit, n'est-ce pas la communauté de la joie et de la douleur, lorsque, dans la mesure du possible, tous les citoyens se réjouissent ou s'affligent également des mêmes succès et des mêmes disgrâces ?

G. – Assurément si.

S. – Au contraire, ce qui divise, n'est-ce pas l'égoïsme de la joie et de la douleur, quand les uns sont au désespoir et les autres au comble de la joie de ce qui arrive soit à l'État, soit à des particuliers ?

G. – Sans doute.

S. – D'où vient cela, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas en même temps les mêmes mots : ceci est à moi, ceci n'est pas à moi, et de même quand ils parlent d'une chose qui leur est étrangère ?

G. – Rien de plus certain.

S. – Lorsque la plupart des citoyens disent de la même chose sous le même rapport : ceci est à moi, ceci n'est pas à moi, n'est-ce pas la marque du meilleur gouvernement ?

G. – Du meilleur, et de beaucoup.

S. – Et que dire de l'État qui se rapproche le plus de l'individu ? Quand, par exemple, nous avons reçu quelque coup au doigt, toute la communauté du corps et de l'âme, rangée sous le gouvernement unique du principe qui la commande, sent le coup et souffre tout entière avec la partie blessée, et c'est ainsi que nous disons que l'homme a mal au doigt ; et de toute autre partie de l'homme on dit de même que l'homme souffre, et qu'il a du plaisir, quand elle se guérit.

G. – On dit de même en effet ; et pour répondre à ta question, l'État le mieux gouverné est celui qui se rapproche le plus du modèle de l'individu.

S. – Qu'il arrive quelque chose, bien ou mal, à un seul citoyen, un tel État sera, je pense, le premier à dire que c'est lui qui souffre, et il se réjouira tout entier et s'affligera avec lui.

G. – Cela doit être, s'il est bien réglé.

PLATON, **La République,** *livre V, 462 a-e, trad. É. Chambry, Les Belles Lettres, 1989.*

Texte n° 12 • L'artiste est un charlatan

Socrate. – Quel but se propose la peinture relativement à chaque objet ? Est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît tel qu'il paraît ; est-ce l'imitation de l'apparence ou de la réalité ?

Glaucon. – De l'apparence.

S. – L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai, et, s'il peut tout exécuter, c'est, semble-t-il, qu'il ne touche qu'une petite partie de chaque chose, et cette partie n'est qu'un fantôme. Nous pouvons dire par exemple que le peintre nous peindra un cordonnier, un charpentier ou tout autre artisan sans connaître le métier d'aucun d'eux ; il n'en fera pas moins, s'il est bon peintre, illusion aux enfants et aux ignorants, en peignant un charpentier et en le montrant de loin, parce qu'il lui aura donné l'apparence d'un charpentier véritable.

G. – Assurément.

S. – Mais voici, mon ami, ce qu'il faut, selon moi, penser de tout cela : quand quelqu'un vient nous dire qu'il a rencontré un homme au courant de tous les métiers et qui connaît mieux tous les détails de chaque art que n'importe quel spécialiste, il faut lui répondre qu'il est naïf et qu'il est tombé sans doute sur un charlatan ou un imitateur qui lui a jeté de la poudre aux yeux, et que, s'il l'a pris pour un savant universel, c'est qu'il n'est pas capable de distinguer la science, l'ignorance et l'imitation.

G. – Rien de plus vrai.

PLATON, **La République,** *livre X, 598 b-d, trad. É. Chambry, Les Belles Lettres, 1989.*

Texte n° 13 • La « vraie voie de l'amour »

Diotime. – Celui qu'on aura guidé jusqu'ici sur le chemin de l'amour, après avoir contemplé les belles choses dans une gradation régulière, arrivant au terme suprême, verra soudain une beauté d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, qui était le but de tous ses travaux antérieurs, beauté éternelle, qui ne connaît ni la naissance ni la mort, qui ne souffre ni accroissement ni diminution, beauté qui n'est point belle par un côté, laide par un autre, belle en un temps, laide en un autre, belle sous un rapport, laide sous un autre, belle en tel lieu, laide en tel autre, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui ne se présentera pas à ses yeux comme un visage, ni comme des mains, ni comme une forme corporelle, ni comme un raisonnement, ni comme une science, ni comme une chose qui existe en autrui, par exemple dans un animal, dans la terre, dans le ciel ou dans telle autre chose ; beauté qui, au contraire, existe en elle-même et par elle-même, simple et éternelle, de laquelle participent toutes les autres belles choses, de telle manière que leur naissance ou leur mort ne lui apporte ni augmentation, ni amoindrissement, ni altération d'aucune sorte. Quand on s'est élevé des choses sensibles par un amour bien entendu des jeunes gens jusqu'à cette beauté et qu'on commence à l'apercevoir, on est bien prêt de toucher au but ; car la vraie voie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelons d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi.

Si la vie vaut jamais la peine d'être vécue, cher Socrate, dit l'étrangère de Mantinée, c'est à ce moment où l'homme contemple la beauté en soi.

PLATON, **Le Banquet,** *Discours de Diotime, 210 c-211 d, trad. É. Chambry, coll. « GF », Flammarion, 1964.*

PRINCIPAUX DIALOGUES DE PLATON

- ***Apologie de Socrate***, présentation et commentaires P. Pellegrin, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1991.*
- ***Le Banquet***, traduction, présentation et commentaires B. et R. Piettre, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1983.*
- ***Gorgias***, traduction M. Canto, *coll. « GF », Flammarion, 1987.*
- ***Ménon***, traduction et présentation M. Canto-Sperber, *coll. « GF », Flammarion, 1991.*
- ***Phédon***, traduction, présentation et notes M. Dixsaut, *coll. « GF », Flammarion, 1991.*
- ***Phèdre***, traduction L. Brisson, suivi de *La Pharmacie de Platon* par J. Derrida, *coll. « GF », Flammarion, 1989.*
- ***Protagoras***, présentation et commentaires P. Pellegrin, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1993.*
- ***La République***, livre I, introduction et présentation O. Battistini, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1992.*
- ***La République***, livre VII, notes et commentaires B. Piettre, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1981.*

ÉTUDES

- BOUTROUX Émile, ***Leçons sur Platon***, *Éd. Universitaires, 1990.*
- BRISSON Luc, ***Platon, les mots et les mythes***, *La Découverte, 1994.*
- BRUN Jean, ***Platon et l'Académie***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- CHÂTELET François, ***Platon***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1989.*
- JEANNIÈRE Abel, ***Platon***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1994.*
- KOYRÉ Alexandre, ***Introduction à la lecture de Platon***, *NRF Essais, Gallimard, 1994.*
- MOSSÉ Claude, ***Le Procès de Socrate***, *Éd. Complexe, Bruxelles, 1989.*
- WOLFF Francis, ***Socrate***, *coll. « Philosophies », PUF, 1987.*

CHAPITRE 3

ARISTOTE

La vie d'Aristote

Aristote est né en 384 avant notre ère à Stagire, petite ville fondée par des colons grecs en Thrace, près du mont Athos. Il perdit très jeune son père, médecin célèbre qui soignait la cour de Macédoine. À 17 ans, Aristote est étudiant à Athènes. Il suit les cours d'Isocrate, puis ceux de Platon lui-même à l'Académie, dès que ce dernier revint de Sicile. Platon admirait fort cet élève qu'il appelait le « liseur », ou la « pensée pure ». Aristote témoignera de la reconnaissance à son maître, mais il se séparera de sa doctrine : « On peut, dira Aristote, avoir de l'affection pour ses amis et pour la vérité, mais la moralité consiste à donner la préférence à la vérité. »

À la mort de Platon (347), Aristote voyage quelques années. Nous le retrouvons ensuite à la cour de Macédoine, précepteur du jeune Alexandre qui, plus tard, ne manquera jamais de donner au philosophe les preuves de sa puissante amitié. Ainsi, c'est grâce à Alexandre le Grand qu'Aristote pourra réunir une bibliothèque admirablement documentée, aussi bien sur les constitutions des cités grecques que sur les mœurs des barbares ou l'histoire des animaux. Nous saisissons ici l'esprit encyclopédique et réaliste de la philosophie d'Aristote : pour lui, chaque science établit ses démonstrations à partir de principes qui lui sont propres, et qui sont recueillis dans l'expérience sous forme d'une collection complète de faits naturels.

En 335, Aristote revient à Athènes. Tandis que Xénocrate succède à Platon à la tête de l'Académie, Aristote fonde son école personnelle, qu'il appelle le Lycée parce qu'elle est toute proche du temple d'Apollon Lycien. Aristote donnait ses leçons en se promenant sous les ombrages (d'où le nom de péripatéticiens, « promeneurs », donné à ses disciples).

Aristote dispensait deux sortes de cours : tous les matins, des cours précis et difficiles, appelés **ésotériques**, qui s'adressaient aux inités, à des élèves déjà savants et exercés ; et l'après-midi, des cours publics, **exotériques**, qui procédaient par questions et réponses. Les dialogues qu'Aristote avait tirés de ses cours publics, sont aujourd'hui perdus. Il ne reste de lui que les matériaux de ses cours ésotériques : leçons préparées, notes prises par les disciples. Ce sont ces brouillons géniaux qui constituent l'œuvre d'Aristote.

À la mort d'Alexandre (323), Athènes se soulève contre la puissance macédonienne. Aristote, compromis par ses amitiés macédoniennes, s'exile à Chalcis, dans l'île d'Eubée, où il meurt en 322 avant J.-C.

Platon et Aristote

Tandis que les premiers disciples de Platon, Speusippe et Xénocrate, exagèrent l'idéalisme du maître et lui donnent un aspect de plus en plus mathématique, Aristote s'élève vigoureusement contre la théorie des Idées. Les Idées n'ont pas de réalité objective, il n'y a pas de modèle réel des choses sensibles. Ce n'est pas l'Idée de platane en soi qui produit des platanes particuliers, mais c'est un platane particulier qui engendre un autre platane particulier.

La seule chose qui existe, c'est l'individu concret. Socrate n'est pas Socrate par cette essence d'homme qui lui est commune avec les autres, mais par ce qu'il a de particulier. **Cependant, s'il n'y**

a de réel que l'individu, il n'y a de science que du général et toute connaissance s'efforce de classer et de hiérarchiser les propriétés communes aux individus. Notre intelligence est capable d'abstraire de telles propriétés générales qui sont de simples concepts – et jamais des idées existant en soi. C'est ainsi qu'il y a des propriétés communes à tous les êtres vivants (être mortel par exemple), d'autres propres à l'espèce des hommes (posséder la raison). D'où la hiérarchie des genres et des espèces, et la définition d'un être à partir du genre « prochain » et de la différence « spécifique » (l'homme sera, par définition, un mortel raisonnable); d'où le magnifique édifice de la logique formelle, construit par Aristote et dont les six livres composent l'*Organon*, c'est-à-dire l'outil de toute pensée. C'est sur la hiérarchie des concepts, sur la classification des genres et des espèces que repose la célèbre machinerie du syllogisme. C'est parce que les hommes font partie de la classe plus vaste des mortels, et parce que l'individu Socrate appartient à son tour à cette classe des hommes que Socrate est mortel.

La physique d'Aristote

Tandis que les Éléates, en niant tout changement, condamnaient leur science à la stérilité d'une double proposition (« l'Être est, le non-être n'est pas ») et ne pouvaient plus rien comprendre à la réalité visible, Aristote part de la réalité du changement et s'efforce de l'expliquer; c'est ici qu'intervient la distinction capitale de l'**acte** et de la **puissance**: un gland est un chêne en puissance; l'arbre sera en acte lorsqu'il aura poussé. Le marbre déposé dans l'atelier du sculpteur est une statue en puissance; il sera statue en acte lorsque l'artiste l'aura modelé. Entre l'Être et le non-être, il y a donc un intermédiaire: la puissance. Le devenir du monde apparaît à tout moment comme l'éveil de ce qui sommeille, comme l'actualisation incessante des « puissances ».

On peut distinguer quatre types de causes: la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. La **cause matérielle**, c'est ce en quoi une chose est faite: par exemple, le marbre est la cause matérielle de la statue. La **cause formelle**, c'est le type, l'essence, ce qui donne à chaque chose sa forme déterminée – en somme l'Idée platonicienne, mais devenue immanente et n'existant pas en dehors de la substance individuelle qu'elle actualise. Dans l'être humain, l'âme est la forme du corps; dans la statue, c'est l'idée voulue par le sculpteur – par exemple le visage d'Hermès – qui est la forme. La **cause efficiente**, c'est l'antécédent direct qui provoque un changement, et par là, le principe immédiat du mouvement. Par exemple, les coups de ciseau du sculpteur sont la cause efficiente de la fabrication de la statue. La **cause finale**, c'est le but en vue duquel tout le reste s'organise. Ainsi le sculpteur peut travailler pour l'argent, pour la gloire, ou dans le simple but de réaliser de la beauté.

Mais comprenons bien que, pour Aristote, la cause finale ne se rencontre pas seulement dans les productions artificielles de l'art humain. Elle agit aussi dans la nature; c'est elle qui guide les changements du gland vers la réalisation de la forme parfaite – le chêne en acte. Pour Aristote, finaliste convaincu, « la nature ne fait rien en vain ».

Le Dieu d'Aristote

Tout corps qui se meut est mû, soit sous l'action d'un moteur interne (comme c'est le cas pour une plante qui croît), soit sous l'action d'un autre corps qui lui communique son mouvement. Mais dans l'explication des causes du mouvement les unes par les autres, il faut bien s'arrêter quelque part. Il faut donc poser un **premier moteur**, qui meut tout et que rien ne meut. Tel est le Dieu d'Aristote, moteur immobile.

Ce Dieu est **acte pur** : il n'a plus rien qui soit virtuel ou en puissance. En lui, tout est actualisé, toute perfection est accomplie. Étant absolument dépourvu de matière, à la différence de tous les autres moteurs et de l'âme elle-même, il est immobile absolument. Étant toujours en acte et jamais en puissance, il ne saurait mouvoir par contact (car seul un moteur mû peut en même temps mouvoir par contact). Il est éternel, impassible, suprême intelligible et suprême désirable. En Dieu seul se résout l'antinomie d'Aristote entre la connaissance et le réel, entre la connaissance qui porte sur le général et le réel qui est l'individu. En effet, Dieu étant par soi, est nécessairement ; il est donc l'intelligible même. Mais il est aussi l'individualité parfaite et, par là, il est éminemment réel.

Ce Dieu est pure pensée, la pensée étant ce que nous connaissons de plus parfait. Cette pensée divine ne peut, bien entendu, avoir pour objet le monde, car la pensée du monde, imparfait puisqu'en mouvement, mettrait en Dieu de l'imperfection, ce qui est absurde. Dieu ne peut donc penser que lui-même, il est éternellement *noèsis noèsêos*, « la pensée de la pensée ». Dans sa perfection, Dieu ignore le monde, lui demeure radicalement transcendant. Et pourtant, ce Dieu si lointain est la cause finale, en dernière analyse, de tous les mouvements de l'univers. Toutes les puissances dont l'ensemble forme la nature aspirent à la réalisation de cet acte pur, de cette éternelle beauté, de cette perfection intégralement actualisée.

La morale d'Aristote

Dès les premières lignes de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote donne une définition du bien, qui d'emblée, pourrait nous surprendre. Le bien, dit-il, c'est « ce que tous désirent », non pas, notons-le, ce que tous devraient désirer. Autrement dit, le bien n'est pas défini comme l'obéissance à une loi impérative, mais comme la réalisation, l'accomplissement d'une nature. Tout être, en tant qu'il est en puissance, tend vers son acte. C'est précisément cet achèvement de sa nature qu'on appelle sa fin, sa perfection, son bien. Or, ce que tous les hommes désirent, c'est le bonheur. En cela, la philosophie d'Aristote peut être considérée comme un **eudémonisme** (du grec *eudaimonia*, « bonheur »).

Pour connaître la morale, il faut donc connaître la nature de l'homme, savoir quelle est sa finalité propre, l'activité qui lui convient naturellement. Or, la fonction qui caractérise l'homme en propre est l'activité raisonnable. Certes, l'homme possède comme les plantes une âme végétative, comme les animaux une âme sensitive, et c'est là le principe de ses fonctions organiques et instinctives. Mais seule l'âme rationnelle différencie l'homme de tous les autres animaux. Seule elle définit logiquement et constitue ontologiquement sa nature, sa forme, sa fin et, par suite, son bien propre. L'unique problème de l'éthique est donc celui-ci : comment faire pour mener une vie conforme à la raison ?

Il y a tout d'abord une forme parfaite de la vie rationnelle. C'est la vie contemplative, celle du sage, tout entier consacré à la méditation. Ici l'intellect atteint à la pure jouissance de lui-même, est participation à l'acte pur. Le sage qui pense est donc aussi près de Dieu qu'il est possible.

Mais la contemplation qui suppose le loisir et la science, n'est pas accessible à tous. Le sage lui-même ne peut consacrer tous ses instants à la méditation. Il faut vivre, vivre avec ses semblables, en société. « L'homme est un animal politique », dit Aristote. Un homme sans vie sociale serait « ou une bête ou un Dieu ». Mais, bien entendu, c'est la raison qui doit prendre la direction de cette vie quotidienne afin de régler les passions et de nous donner de bonnes habitudes. Car, pour Aristote, il n'y a pas de vertu sans habitude (une hirondelle, dit-il, ne fait pas le printemps, un seul acte de générosité ne fait pas qu'on soit généreux). Il distingue les **vertus dianoétiques**, qui sont

les habitudes de méthode et de réflexion qui doivent régler la vie intellectuelle, et les **vertus éthiques**, qui définissent ce que nous appelons une conduite morale. Ces vertus consistent à éviter l'excès et le défaut. Une action est parfaite lorsqu'elle atteint la mesure convenable, le juste milieu, sans rester en deçà ni aller au-delà. La vertu est comme une ligne de faîte sur laquelle l'art éthique nous maintient entre deux versants opposés de vices. Ainsi, le courage est un point de perfection à égale distance de la peur et de la témérité ; la tempérance est aussi éloignée de la débauche que de l'insensibilité ; la fierté évite aussi bien l'insolence que la bassesse.

Cette voie moyenne, crête entre deux versants, est donc un idéal très exigeant.

La postérité

C'est au XIIe siècle que l'Occident chrétien se réapproprie la philosophie d'Aristote. On ne le connaît d'abord qu'à travers les traductions et les commentaires des philosophes arabes, dont Averroès est à cette époque le plus célèbre. Mais le mouvement aristotélicien devient de plus en plus puissant. Il inquiète d'abord l'Église mais, au XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin réussit dans sa *Somme théologique* une synthèse grandiose du naturalisme aristotélicien et de la foi chrétienne. Par la suite, la pensée d'Aristote tend à dégénérer en une scolastique dogmatique contre laquelle réagissent les humanistes de la Renaissance, et ensuite Descartes. Cependant, les idées d'Aristote, les termes mêmes dont il se sert, demeurent présents dans notre pensée logique et dans nos systèmes métaphysiques. Il est sans doute, de tous les philosophes, celui dont l'influence apparaît la plus profonde et la plus prolongée.

Portrait d' ***ARISTOTE*** *par Alain*

384
322
AVANT J.-C

Son premier effort fut de juger d'abord les jeux du discours. La logique du oui et du non, du quelque et du tout, du possible et du nécessaire, est peut-être ce qui a le plus étonné les hommes, quand ils se remirent à l'école. Cette logique est restée la même. Lui, l'ayant mise en forme, n'en use point. En toute question toujours soucieux de l'individuel et des exemples et de ce que l'homme de bon sens en penserait. Par exemple, en ses œuvres de morale, il traite d'abord de chaque vertu, d'après l'exemple humain et le jugement commun, comme un homme assez sûr de sa raison, peut-être parce qu'il avait dominé la logique, pour ne plus craindre les pièges du plaisir et de la louange. Il fut donc comme un Socrate platonicien, pensant plus près de sa nature terrestre, moins vertueux aussi, sauvant ce qu'il pouvait. Moins moraliste, certes, que naturaliste. Mais là il dépassa toute profondeur.

ALAIN, ***Abrégés pour les aveugles*****, Paul Hartmann Éditeur, 1943.**

Texte n° 14 • *Il n'est de science que de l'universel*

Il n'est pas possible non plus d'acquérir par la sensation une connaissance scientifique. En effet, même si la sensation a pour objet une chose de telle qualité, et non seulement une chose individuelle, on doit du moins nécessairement percevoir telle chose déterminée dans un lieu et à un moment déterminés. Mais l'universel, ce qui s'applique à tous les cas, est impossible à percevoir, car ce n'est ni une chose déterminée, ni un moment déterminé, sinon ce ne serait pas un universel, puisque nous appelons universel ce qui est toujours et partout. Puisque donc les démonstrations sont universelles, et que les notions universelles ne peuvent être perçues, il est clair qu'il n'y a pas de science par la sensation. Mais il est évident encore que, même s'il était possible de percevoir que le triangle a ses angles égaux à deux droits, nous en chercherions encore une démonstration, et que nous n'en aurions pas (comme certains le prétendent) une connaissance scientifique : car la sensation porte nécessairement sur l'individuel, tandis que la science consiste dans la connaissance universelle. Aussi, si nous étions sur la Lune, et que nous voyions la Terre s'interposer sur le trajet de la lumière solaire, nous ne saurions pas la cause de l'éclipse : nous percevrions qu'en ce moment il y a éclipse, mais nullement le pourquoi, puisque la sensation, avons-nous dit, ne porte pas sur l'universel.

***ARISTOTE*, Organon,** *livre IV, § 31, trad. J. Tricot, Vrin, 1970.*

Texte n° 15 • *Distinction de la puissance et de l'acte*

L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance, quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle en pourrait être tirée ; ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! l'autre façon d'exister est l'existence en acte. La notion d'acte que nous proposons peut être élucidée par l'induction[1], à l'aide d'exemples particuliers, sans qu'on doive chercher à tout définir, mais en se contentant d'apercevoir l'analogie : l'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte au premier membre de ces diverses relations, l'autre membre, c'est la puissance. Mais toutes les choses ne sont pas dites en acte de la même manière, mais seulement par analogie, comme quand nous disons : de même que telle chose est dans telle chose, ou relativement à cette chose, telle autre chose est dans telle autre chose, ou relativement à cette autre chose. En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière.

1. Opération mentale qui consiste à passer du particulier au général.

***ARISTOTE*, Métaphysique,** *livre Θ, chap. VI, trad. J. Tricot, Vrin, 1986.*

Texte n° 16 • Les quatre causes

Aristote distingue ici la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale.

Ainsi donc, d'une première manière, est appelée cause la réalité interne à partir de laquelle quelque chose vient à l'être, par exemple le bronze de la statue et l'argent de la coupe, et leurs genres.

D'une autre manière, c'est la forme[1] et le modèle, c'est-à-dire la formule de l'essentiel de l'essence et les genres de celui-ci (par exemple pour l'octave c'est le rapport de deux à un, et d'une manière générale le nombre), et les parties qui sont dans cette formule.

De plus est appelé cause le point d'où part le principe premier du changement ou de la mise en repos, par exemple celui qui a délibéré est la cause responsable de la décision, le père est celle de l'enfant et, d'une manière générale, ce qui fait de ce qui est fait, et ce qui fait changer est cause de ce qui est changé.

De plus on parle de cause comme de la fin, c'est-à-dire le « ce en vue de quoi », par exemple la cause du fait de se promener c'est la santé : pourquoi, en effet, se promène-t-il ? Nous répondons : « Pour être en bonne santé », et ayant dit cela nous pensons avoir indiqué la cause.

Est aussi cause ce qui, alors qu'une autre chose est le moteur, est un intermédiaire avant la fin, par exemple pour la santé l'amaigrissement, la purgation, les remèdes ou les instruments. Car tous sont en vue de la fin, mais diffèrent les uns des autres en ce que ceux-là sont des opérations et ceux-ci des instruments.

1. La forme désigne l'essence, l'idée, l'ensemble des déterminations qui caractérisent un être. C'est elle qui donne forme, ou « informe » la matière brute pour faire passer toute chose de la puissance à l'acte.

***ARISTOTE*, Physique,** *livre II, chap. III, trad. P. Pellegrin, coll. « Les intégrales de philo », Nathan, 1993.*

Texte n° 17 • La métaphysique, science de l'Être en tant qu'être

Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'être, mais, découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences mathématiques. Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres cherchaient, en fait, les principes absolument premiers, ces éléments qu'ils cherchaient étaient nécessairement aussi les éléments de l'Être en tant qu'être, et non de l'Être par accident. C'est pourquoi nous devons, nous aussi, appréhender les causes premières de l'Être en tant qu'être.

***ARISTOTE*, Métaphysique,** *livre Γ, chap. I, trad. J. Tricot, Vrin, 1986.*

Texte n° 18 • *Dieu, premier moteur*

Tout ce qui est mû est mû par quelque chose. Or cela s'entend en deux sens : ou bien le moteur ne meut pas par son propre moyen mais par le moyen d'une autre chose qui meut le moteur ; ou bien il meut par lui-même, et alors il est, ou immédiatement après le terme extrême, ou séparé de lui par plusieurs intermédiaires : tel le bâton qui meut la pierre et est mû par la main, laquelle est mue par l'homme ; mais celui-ci meut sans être à son tour mû par autre chose. Certes nous disons que tous les deux meuvent, et le dernier *(le bâton)* aussi bien que le premier *(l'homme)* ; mais c'est principalement le premier, car celui-ci meut le dernier tandis que le dernier ne meut point le premier ; c'est-à-dire que sans celui-ci le dernier ne peut mouvoir, tandis que le premier le peut sans l'autre : ainsi le bâton ne mouvra pas si l'homme ne meut pas. Si donc tout mû est nécessairement mû par quelque chose, et ou bien mû par autre chose ou bien non, et si c'est par une chose mue, il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit pas mû par autre chose ; mais si, d'autre part, on a trouvé un tel premier moteur, il n'est pas besoin d'un autre. En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier. Si donc tout ce qui est mû l'est par quelque chose, et que le premier moteur, tout en étant mû, ne l'est pas par autre chose, il est nécessaire qu'il soit mû par soi.

***ARISTOTE*, Physique,** *livre VIII, 256 a, trad. H. Carteron, Les Belles Lettres, 1986.*

Texte n° 19 • *Le bonheur dans la contemplation*

S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est de toute évidence que c'est celle qui est conforme à la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la plus haute. Qu'il s'agisse de l'esprit ou de toute autre faculté, à quoi semblent appartenir de nature l'empire, le commandement, la notion de ce qui est bien et divin ; que cette faculté soit divine elle aussi ou ce qu'il y a en nous de plus divin, c'est l'activité de cette partie de nous-mêmes, activité conforme à sa vertu propre, qui constitue le bonheur parfait. Or nous avons dit qu'elle est contemplative. Cette proposition s'accorde, semble-t-il, tant avec nos développements antérieurs[1] qu'avec la vérité. Car cette activité est par elle-même la plus élevée ; de ce qui est en nous, l'esprit occupe la première place ; et, parmi ce qui relève de la connaissance, les questions qu'embrasse l'esprit sont les plus hautes. Ajoutons aussi que son action est la plus continue : il nous est possible de nous livrer à la contemplation d'une façon plus suivie qu'à une forme de l'action pratique. Et, puisque nous croyons que le plaisir doit être associé au bonheur, la plus agréable de toutes les activités conformes à la vertu se trouve être, d'un commun accord, celle qui est conforme à la sagesse.

*1. Dans le livre I de l'*Éthique à Nicomaque, *Aristote a défini le bonheur comme « une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite ».*

***ARISTOTE*, Éthique à Nicomaque,** *livre X, chap. VII, trad. J. Voilquin, coll. « GF », Flammarion, 1965.*

Texte n° 20 • L'homme : un animal politique

Toute cité est naturelle, comme le sont les premières communautés qui la constituent. Car elle est leur fin, et la nature est fin : car ce que chaque chose est, une fois que sa genèse est complètement achevée, nous disons que c'est la nature de cette chose, ainsi pour un homme, un cheval, une famille. De plus le « ce en vue de quoi[1] », c'est-à-dire la fin, c'est le meilleur ; et l'autarcie est à la fois la fin et le meilleur.
Nous en déduisons qu'à l'évidence la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique ; si bien que celui qui vit hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé, soit un être surhumain : il est comme celui qu'Homère injurie en ces termes : *« sans lignage, sans loi, sans foyer »*. Car un tel homme est du même coup naturellement passionné de guerre. Il est comme une pièce isolée au jeu de tric-trac.

C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique, bien plus que n'importe quelle abeille ou n'importe quel animal grégaire. Car, nous le disons souvent, la nature ne fait rien en vain. Et seul parmi les animaux l'homme est doué de parole.

Certes la voix sert à signaler la douleur et le plaisir, et c'est pourquoi on la rencontre chez les autres animaux (car leur nature s'est hissée jusqu'à la faculté de percevoir douleur et plaisir et de se les signifier mutuellement). Mais la parole existe en vue de manifester l'utile et le nuisible, puis aussi, par voie de conséquence, le juste et l'injuste. C'est ce qui fait qu'il n'y a qu'une chose qui soit propre aux hommes et les sépare des autres animaux : la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et autres notions de ce genre ; et avoir de telles notions en commun, voilà ce qui fait une famille et une cité.

1. Désigne la cause finale (voir texte n°16).

ARISTOTE, **Politique,** *livre I, chap. II, trad. P. Pellegrin, coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1983.*

Texte n° 21 • Politique et souverain bien

S'il est exact qu'il y ait quelque fin de nos actes que nous voulons pour elle-même, tandis que les autres fins ne sont recherchées que pour cette première fin même, s'il est vrai aussi que nous ne nous déterminons pas à agir en toutes circonstances en remontant d'une fin particulière à une autre – car on se perdrait dans l'infini et nos tendances se videraient de leur contenu et deviendraient sans effet –, il est évident que cette fin dernière peut être le bien et même le bien suprême. N'est-il pas exact que, par rapport à la vie humaine, la connaissance de ce bien a une importance considérable et que, la possédant, comme des archers qui ont sous les yeux le but à atteindre, nous aurons des chances de découvrir ce qu'il convient de faire ? S'il en est ainsi, il faut nous efforcer de préciser, même d'une manière sommaire, la nature de ce bien et de dire de quelles sciences ou de quels moyens d'action il relève. Il peut sembler qu'il dépend de la science souveraine et au plus haut point organisatrice. Apparemment, c'est la science politique. Elle détermine quelles sont les sciences indispensables dans les États, fixe celles que chaque citoyen doit apprendre et dans quelle mesure. Ne

voyons-nous pas, en effet, que les sciences les plus honorées se trouvent sous sa dépendance, par exemple la science militaire, l'économique et la rhétorique ? Comme la politique utilise les autres sciences pratiques, qu'elle légifère sur ce qu'il faut faire et éviter, la fin qu'elle poursuit peut embrasser la fin des autres sciences, au point d'être le bien suprême de l'homme. Même si le bien de l'individu s'identifie avec celui de l'État, il paraît bien plus important et plus conforme aux fins véritables de prendre en mains et de sauvegarder le bien de l'État. Le bien certes est désirable quand il intéresse un individu pris à part ; mais son caractère est plus beau et plus divin, quand il s'applique à un peuple et à des États entiers.

ARISTOTE, **Éthique à Nicomaque,** *livre I, chap. II, trad. J. Voilquin, coll. « GF », Flammarion, 1965.*

Texte n° 22 ● *Poésie et imitation*

Le fait d'imiter est inhérent à la nature humaine dès l'enfance ; et ce qui fait différer l'homme d'avec les autres animaux, c'est qu'il en est le plus enclin à l'imitation : les premières connaissances qu'il acquiert, il les doit à l'imitation, et tout le monde goûte les imitations.

La preuve en est dans ce qui arrive à propos des œuvres artistiques ; car les mêmes choses que nous voyons avec peine, nous nous plaisons à en contempler l'exacte représentation, telles, par exemple, que les formes des bêtes les plus viles et celles des cadavres.

Cela tient à ce que le fait d'apprendre est tout ce qu'il y a de plus agréable non seulement pour les philosophes, mais encore tout autant pour les autres hommes ; seulement ceux-ci ne prennent qu'une faible part à cette jouissance.

Et en effet, si l'on se plaît à voir des représentations d'objets, c'est qu'il arrive que cette contemplation nous instruit et nous fait raisonner sur la nature de chaque chose, comme, par exemple, que tel homme est un tel ; d'autant plus que si, par aventure, on n'a pas prévu ce qui va survenir, ce ne sera pas la représentation qui produira le plaisir goûté, mais plutôt l'artifice ou la couleur, ou quelque autre considération.

Comme le fait d'imiter ainsi que l'harmonie et le rythme sont dans notre nature (je ne parle pas des mètres qui sont, évidemment, des parties des rythmes), dès le principe, les hommes qui avaient le plus d'aptitude naturelle pour ces choses ont, par une lente progression, donné naissance à la poésie, en commençant par des improvisations.

ARISTOTE, **Poétique,** *chap. IV, § 2 à 6, trad. Ch.-É. Ruelle, Garnier Frères, 1883.*

PRINCIPAUX TRAITÉS D'ARISTOTE

- ***De l'âme***, traduction et présentation R. Bodéüs, *coll. « GF », Flammarion, 1993.*
- ***Éthique à Nicomaque***, livre X, traduction, présentation et notes P. Pellegrin, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1995.*
- ***Éthique à Nicomaque***, traduction, préface et notes J. Voilquin, *coll. « GF », Flammarion, 1965.*
- ***Métaphysique***, traduction J. Tricot, *Vrin, 1991.*
- ***Organon***, traduction J. Tricot, *Vrin, 1969-1974.*
- ***Physique***, livre II, traduction, présentation et notes P. Pellegrin, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1993.*
- ***Politique***, livre I, traduction, présentation et notes P. Pellegrin, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1983.*
- ***Politiques***, traduction, présentation et notes P. Pellegrin, *coll. « GF », Flammarion, 1990.*

ÉTUDES

- AUBENQUE Pierre, ***Le Problème de l'être chez Aristote***, *coll. « Quadrige », PUF, 1994.*
- AUBENQUE Pierre, ***La Prudence chez Aristote***, *coll. « Quadrige », PUF, 1993.*
- BOUTROUX Émile, ***Leçons sur Aristote***, *Éd. Universitaires, 1990.*
- CAUQUELIN Anne, ***Aristote et le langage***, *coll. « Philosophies », PUF, 1990.*
- GAUTHIER René Antoine, ***La Morale d'Aristote***, *coll. « L'Initiation philosophique », PUF, 1973.*
- HAMELIN Octave, ***Le Système d'Aristote***, *Vrin, 1985.*
- MILLET Louis, ***Aristote***, *coll. « Pour connaître », Bordas, 1987.*
- MOREAU Joseph, ***Aristote et son école***, *PUF, 1986.*
- WOLFF Francis, ***Aristote et la politique***, *coll. « Philosophies », PUF, 1991.*

CHAPITRE 4

LES STOÏCIENS

Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle

L'histoire de l'école stoïcienne couvre plus de cinq siècles. Les stoïciens tardifs, de l'époque romaine impériale, ceux dont le grand public connaît le nom, Épictète, Sénèque, Marc-Aurèle, nous ont laissé des ouvrages célèbres. Mais nous ne connaissons les anciens stoïciens, les grands fondateurs de la doctrine, que par des fragments cités par des compilateurs (Diogène Laërce, Stobée) ou des critiques tardifs (Plutarque, Cicéron). Au début de ce siècle, un érudit, Hans von Arnim, a réuni tous ces fragments grecs et latins (*Stoicorum veterum fragmenta,* Teubner, 1903-1905).

– Les anciens stoïciens sont: Zénon de Citium, le fondateur de la doctrine (336-264 avant J.-C.), né à Citium dans l'île de Chypre, qui fut à Athènes l'élève des cyniques et qui, au début du IIIe siècle avant J.-C., ouvrit l'École du Portique, dite l'école stoïcienne (*stoa* veut dire, en grec, «portique»); Cléanthe (321-223), dont il nous reste un magnifique poème d'inspiration panthéiste, l'*Hymne à Zeus.* Et surtout Chrysippe (280-210) qui était peut-être, comme plus tard saint Paul, né à Tarse, et qui donna à la doctrine stoïcienne son caractère systématique.

– Les moyens stoïciens, au IIe siècle avant Jésus-Christ : Panétius de Rhodes (185-112) et Posidonius d'Apamée (135-51) introduisent le stoïcisme à Rome. Posidonius fut l'ami de Pompée et le professeur de Cicéron.

– Le stoïcisme tardif de l'époque impériale romaine : Sénèque (4 avant J.-C. – 65 après J.-C.) dont les traités *De la colère, De la brièveté de la vie,* ainsi que les *Lettres à Lucilius,* sont célèbres, auquel on ne peut contester le talent littéraire ni la perspicacité psychologique quand il analyse les passions humaines; mais dont la vie dément scandaleusement la doctrine, car il fut avant tout un courtisan prêt à toutes les concessions pour conserver la faveur de son puissant élève Néron (Sénèque aurait écrit le discours fait par Néron au sénat pour justifier le meurtre de sa mère!), ce qui ne l'empêcha pas de tomber en disgrâce, et de mourir en s'ouvrant les veines par ordre de Néron. Plus sympathique est Épictète (50-130), l'esclave philosophe, inspirateur des *Entretiens* et du *Manuel* rédigés par son disciple Arrien de Nicomédie. C'est Épictète qui résuma la sagesse stoïcienne en cette formule célèbre: «Supporte et abstiens-toi». Enfin Marc-Aurèle (121-180), empereur romain contraint de consacrer sa vie à la guerre avec les Barbares (sur le front du Danube), à la répression de nombreuses révoltes, puisa dans la philosophie des consolations héroïques et nous a laissé un recueil de *Pensées pour moi-même,* une sorte de journal intime stoïcien.

Physique

La doctrine stoïcienne comprend une physique, une logique, une morale. Diogène Laërce nous rapporte que, d'après les stoïciens, la philosophie est

comme un champ fertile dont la clôture est la logique, la bonne terre la physique, le fruit la morale. Ils la comparaient aussi à un œuf dont la coquille serait la logique, le blanc, la morale, le jaune, la physique. En fait, il faut comprendre que toutes les parties de la doctrine sont étroitement liées entre elles, et, en particulier, que la physique et la morale sont inséparables. Pourquoi le stoïcien prêche-t-il une courageuse résignation ? Pourquoi refuse-t-il de considérer comme un mal la douleur qui le frappe ? C'est précisément parce que tout ce qui arrive est déterminé par la raison souveraine (le *logos*), parce que la nature est fondamentalement bonne. La nature, dans la perspective du panthéisme stoïcien, c'est la vie universelle, c'est Dieu lui-même. Le monde entier est pareil à un immense être vivant dont les divers individus sont les organes et dont Dieu est l'âme. Dieu est la raison immanente à l'univers. L'univers, corps de Dieu, est donc un organisme parfait ; le mal même n'existe qu'en vue du bien. L'homme n'est qu'un organe de cet immense organisme, son âme n'est qu'une étincelle de l'âme divine. Il est donc tout naturel que l'homme se soumette au **destin** – à ce destin qui n'est plus, comme chez Sophocle, l'expression tragique de la punition inexorable qui poursuit le coupable, mais, au contraire, un destin-providence, une harmonie immanente à l'univers, l'expression de la rationalité du cours du monde, de sa nécessité, du feu divin qui circule à travers toutes choses. Le stoïcisme est donc un panthéisme naturaliste, un monisme optimiste.

Logique

Les thèmes essentiels de la logique et de la théorie de la connaissance sont parfaitement accordés à ce panthéisme rationaliste. C'est ainsi qu'à la différence d'Aristote, qui a construit une logique de la substance, les stoïciens s'orientent vers une logique de la relation, la proposition énonçant une liaison entre les événements singuliers, que cette proposition soit conditionnelle (s'il fait jour, il fait clair), causale (parce qu'il fait jour, il fait clair), disjonctive (ou il fait clair, ou il fait sombre). Cette logique – qui énonce des relations dans le temps – exprime donc à sa façon l'intuition fondamentale des stoïciens, l'idée d'un cosmos harmonieux où tous les événements et tous les êtres sont liés par une sympathie universelle, par un destin rationnel.

Leur théorie de la connaissance distingue la simple représentation mentale (que Zénon symbolisait par sa main droite bien ouverte, doigts étendus), l'assentiment (Zénon repliait un peu les doigts), la compréhension qui est saisie de l'idée (Zénon fermait son poing) et la science, privilège du sage (pour la symboliser, Zénon serrait son poing fermé avec sa main gauche). La science est donc une liaison de connaissances rationnelles. Par l'assentiment déjà, l'homme manifeste son accord avec la nature, et la raison humaine se reconnaît parente de la raison divine.

Morale

Pour les stoïciens, le bonheur est une attitude de la volonté : je suis heureux quand je ne désire pas que les choses soient autres que ce qu'elles sont.

À partir de telles prémisses, on pourrait justifier une morale de l'action révolutionnaire : que la volonté de l'homme change la vie pour la rendre plus humaine ! Mais cette morale prométhéenne est aux antipodes de l'esprit stoïcien. La morale stoïcienne est toute de sagesse et d'acceptation. Ici le salut est acquiescement et la volonté décide de vouloir le monde comme il est. De même que l'athlète accepte la souffrance au cours de son effort, de même le sage stoïcien accepte-t-il avec le sourire toutes les épreuves. C'est le « Supporte et abstiens-toi » d'Épictète, justifié par sa métaphysique panthéiste et optimiste. Vivre en accord avec la nature, c'est, pour un être raisonnable, consentir à la rationalité du destin.

Cette acceptation de la nécessité est cependant une morale de la **liberté** triomphante. La représentation qui s'offre à mon esprit ne dépend pas de moi. Mais mon assentiment à cette représentation dépend de moi, exprime ma nature raisonnable ; il est donc un assentiment libre.

D'où la distinction fondamentale des choses qui ne dépendent pas de moi – et dont je ne dois pas me soucier – et des choses qui dépendent de moi et dont je dois décider. Ma santé, ma mort, mes revers de fortune ne dépendent pas de moi ; ce sont des « indifférents ». En revanche, mes jugements dépendent de moi, et aussi mes passions, l'objet de ma passion ne tirant sa valeur que du jugement que j'ai porté sur lui. L'importance des choses ne venant jamais que de notre opinion, si je suis le maître de mes opinions, je suis le maître de l'univers.

La morale stoïcienne a tenté Montaigne ; Pascal la discute ; Descartes la fait sienne dans sa morale provisoire ; elle reste une des grandes éducatrices de l'Occident.

SÉNÈQUE

Apologie de SÉNÈQUE par Diderot

4 AVANT J.-C
65 APRÈS J.-C

Nous nous arrêtons avec intérêt devant les portraits des hommes célèbres ou fameux : nous cherchons à y démêler quelques traits caractéristiques de leur héroïsme ou de leur scélératesse, et il est rare que notre imagination ne nous serve pas à souhait. Tous les bustes de Sénèque m'ont paru médiocres ; la tête de sa figure au bain est ignoble : sa véritable image, celle qui vous frappera d'admiration, qui vous inspirera le respect, et qui ajoutera à mon apologie la force qui lui manque, elle est dans ses écrits. C'est là qu'il faut aller chercher Sénèque, et qu'on le verra. [...]

L'Antiquité ne nous a point transmis de cours de morale aussi étendu que le sien.

DIDEROT, ***Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, § 124 et 127.**

Texte n° 23 • Le temps nous est compté

J'aime à prendre à partie quelqu'un dans la foule des gens âgés : « Nous te voyons parvenu à l'extrême limite de la vie humaine ; cent ans ou plus s'amoncellent sur ta tête : allons, reviens en arrière, fais le compte de ton existence. Calcule combien de ce temps-là t'a pris un créancier, combien une maîtresse, combien un roi, combien un client, combien les querelles conjugales, combien le châtiment des esclaves, combien les allées et venues à travers la ville pour des devoirs mondains ; ajoute les maladies que nous nous sommes données, ajoute encore le temps inemployé : tu verras que tu as moins d'années que tu n'en comptes. Rappelle-toi quand tu t'en es tenu à tes décisions, quel jour s'est passé comme tu l'avais arrêté, quand tu as pu disposer de toi-même, quand ton visage est resté impassible, ton âme intrépide, quelle a été ton œuvre dans une si longue existence, combien de gens ont gaspillé ta vie sans que tu t'aperçoives du dommage, tout ce que t'ont soustrait de vaines contrariétés, une sotte allégresse, une avide cupidité, un entretien flatteur, combien peu de ton bien t'est resté : tu comprendras que tu meurs prématurément. » Quelle en est la raison ? Vous vivez comme si vous alliez vivre toujours, jamais vous ne songez à votre fragilité, vous ne considérez pas tout le temps qui est déjà passé ; vous le perdez comme si vous aviez un trésor inépuisable, alors que peut-être ce jour que vous donnez à un homme ou à une occupation quelconque est le dernier. Vos terreurs incessantes sont d'un mortel, vos désirs incessants d'un immortel.

***SÉNÈQUE,* De la brièveté de la vie,** *III, § 2 à 4, trad. A. Bourgery, Les Belles Lettres, 1923.*

Texte n° 24 • Vivre conformément à la nature

C'est la nature qu'on doit prendre comme guide ; c'est elle que la raison observe, elle qu'elle consulte. Donc cela revient au même de vivre heureux ou selon la nature. Que signifie cette expression ? Je vais dès maintenant l'expliquer : si nous gardons nos qualités physiques et nos aptitudes naturelles avec soin et sérénité, dans la pensée qu'elles sont éphémères et fugaces, si nous ne subissons pas leur servitude et que nous ne soyons pas le jouet des objets extérieurs, si les satisfactions adventices[1] du corps sont pour nous au même rang que dans un camp les auxiliaires et les troupes légères (à eux de servir, non de commander), dans cette mesure seulement ces choses-là sont utiles à l'âme. Que l'homme ne se laisse pas corrompre par les choses extérieures ni dominer par elles et n'admire que lui, qu'il se fie à son énergie et se tienne prêt à toute éventualité ; qu'il soit l'artisan de sa vie ; que sa confiance n'aille pas sans quelque science, sa science sans fermeté : que ses décisions une fois prises, soient sans appel et ses décrets sans rature. On comprend, sans que j'aie besoin de l'ajouter, qu'un tel homme sera équilibré, ordonné, d'une majesté mêlée de bonté dans toutes ses actions.

1. Qui surviennent accessoirement.

***SÉNÈQUE,* De la vie heureuse,** *VIII, § 1 à 3, trad. A. Bourgery, Les Belles Lettres, 1923.*

Texte n° 25 • *Le sage méprise la douleur et la mort*

Avant tout, rappelle-toi ceci : il faut s'intéresser aux événements eux-mêmes, non au bruit qui les entoure, et aller au fond des choses : tu verras qu'il n'y a rien de terrible, sinon la peur elle-même. Regarde les enfants : les personnes qu'ils aiment, qui leur sont familières, qui partagent leurs jeux, leur font peur si elles apparaissent masquées ; les grands enfants que nous sommes réagissent comme eux. Eh bien, ce n'est pas aux hommes seulement, mais aussi aux choses, qu'il faut arracher leur masque et rendre leur vrai visage. À quoi bon me montrer ces glaives, ces flammes et cette foule de bourreaux qui gronde tout autour de toi ? Supprime cet apparat sous lequel tu te caches et qui effraie les faibles d'esprit : voilà, tu es la mort ; et il y a peu, mon esclave, ma servante, n'ont eu pour toi que du mépris. [...] Abandonne tous ces objets qui nous épouvantent ; fais taire les gémissements, les cris, les hurlements que poussent les malheureux en proie à la torture. Ce n'est que de la douleur : le goutteux la méprise, le malade de l'estomac la supporte sans mot dire au milieu même de ses festins, la jeune femme l'endure vaillamment lorsqu'elle accouche. Elle est légère, si je peux la supporter ; elle est brève si je n'y parviens pas.

SÉNÈQUE, **Lettres à Lucilius,** *lettre XXIV, trad. P. Miscevic, coll. « Agora », Presses Pocket, 1990.*

ÉPICTÈTE

Portrait d' *ÉPICTÈTE par Simplicius*[1]

50
130

Épictète était d'une patience à toute épreuve ; ni les maladies, ni les douleurs les plus grandes ne troublaient sa tranquillité ; il regardait tous ces états comme envoyés des dieux. Il souffrait même sans murmurer et en douceur ce qui lui arrivait de plus fâcheux de la part des hommes. Il était boiteux dès sa jeunesse d'une fluxion qui lui était tombée sur une jambe, et qu'on n'avait pu guérir. On raconte que son maître Épaphrodite jouant un jour avec lui, et jouant fort rudement, Épictète lui dit plusieurs fois : « Vous me casserez la jambe ». Épaphrodite continua, et lui cassa enfin sa jambe malade. « Je vous l'avais bien dit que vous me casseriez la jambe, dit froidement Épictète, la voilà cassée. » Aussi fut-il le premier qui réduisit toute la philosophie à ces deux mots : s'abstenir et souffrir.

1. Philosophe néo-platonicien du VIe siècle, auteur d'un *Commentaire sur le Manuel* d'Épictète.

SIMPLICIUS, ***Commentaire sur le Manuel d'Épictète,*** **Édition J.-F. Bastien, 1790.**

Texte n° 26 • Ce qui dépend de nous, ce qui n'en dépend pas

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

Les choses qui dépendent de nous sont libres par leur nature, rien ne peut ni les arrêter, ni leur faire obstacle ; et celles qui n'en dépendent pas sont faibles, esclaves, dépendantes, sujettes à mille obstacles et à mille inconvénients, et entièrement étrangères.

Souviens-toi donc que si tu prends pour libres les choses qui de leur nature sont esclaves, et pour tiennes en propre celles qui dépendent d'autrui, tu trouveras partout des obstacles, tu seras affligé, troublé, et tu te plaindras des dieux et des hommes. Au lieu que si tu prends pour tien ce qui t'appartient en propre, et pour étranger ce qui est à autrui, jamais personne ne te forcera de faire ce que tu ne veux point, ni ne t'empêchera de faire ce que tu veux ; tu ne te plaindras de personne ; tu n'accuseras personne ; tu ne feras rien, pas la plus petite chose, malgré toi ; personne ne te fera aucun mal, et tu n'auras point d'ennemi, car il ne t'arrivera rien de nuisible.

***ÉPICTÈTE*, Manuel,** *I, 1, 2, 3, trad. A. Dacier, 1715.*

Texte n° 27 • Dieu nous a faits libres

Allons, toi aussi, de cela prends conscience, considère les facultés que tu possèdes, et cela fait, dis : « Maintenant, Zeus, place-moi dans les circonstances qui te plairont. Pour moi, j'ai l'équipement que tu m'as fourni et les ressources nécessaires pour me distinguer moi-même par le moyen des événements. » Au lieu de cela, vous restez assis là redoutant que telles choses n'arrivent, vous lamentant de ce que telles autres soient arrivées, pleurant et gémissant ; puis vous incriminez les dieux. Que peut-il, en effet, résulter d'une pareille lâcheté sinon l'impiété même ? Et pourtant, Dieu ne nous a pas seulement donné des facultés qui nous permettent de supporter tous les événements sans être humiliés et brisés par lui, mais, ce qui était d'un bon roi et d'un véritable père, il nous les a données libres, sans contrainte et sans entrave, il les a mises sous notre entière dépendance, ne se réservant pour lui-même aucun pouvoir susceptible de les contraindre ou de les gêner. Et maîtres de ces facultés libres et vôtres, vous ne vous en servez pas, vous ne sentez pas quels biens vous avez reçus et de qui, mais vous restez assis là à pleurer et à gémir, les uns complètement aveuglés sur le compte du donateur lui-même et ignorant leur bienfaiteur ; les autres, se laissant entraîner par lâcheté à des plaintes et à des reproches envers Dieu ! Et cependant, pour la magnanimité et le courage, je puis te montrer que tu as des ressources et que tu es équipé, tandis que pour justifier tes blâmes et tes reproches, quelles ressources as-tu, montre-le moi.

***ÉPICTÈTE*, Entretiens,** *livre I, chap. VI, sections 37 à 43, trad. J. Souilhé, Les Belles Lettres, 1943.*

Texte n° 28 • Citoyens du monde

S'il est vrai qu'il y a une parenté entre Dieu et les hommes, comme le prétendent les philosophes, que reste-t-il à faire aux hommes, sinon d'imiter Socrate, c'est-à-dire de ne jamais répondre à qui leur demande quel est leur pays : « Je suis citoyen d'Athènes ou citoyen de Corinthe », mais « je suis citoyen du monde[1] » ? Pourquoi se dire, en effet, Athénien, plutôt que simplement de ce coin de terre où ton pauvre corps a été jeté à sa naissance ? N'est-il pas clair que tu dois ton nom à une origine plus importante, qui embrasse non seulement ce coin de terre, mais encore ta maison tout entière, et, en un mot, le pays où tes ancêtres se sont perpétués jusqu'à toi, d'où vient que tu peux t'appeler Athénien ou Corinthien ? Si l'on s'est donc rendu compte de l'organisation de l'univers, si l'on a compris que, « de toutes les choses, la principale, la plus importante, la plus universelle, c'est le système composé de Dieu et des hommes, que de là proviennent les semences génératrices non seulement de mon père ou de mon grand-père, mais de tout ce qui sur terre a vie et croissance, spécialement des êtres raisonnables, car seuls, par nature, ils participent à la société divine, liés qu'ils sont à Dieu par la raison », pourquoi ne se dirait-on pas citoyen du monde ? Et pourquoi pas fils de Dieu ?

1. Ou cosmopolite (du grec kosmos, *« univers » et* politès, *« citoyen »).*

***ÉPICTÈTE,* Entretiens,** *livre I, chap. IX, sections 1 à 6, trad. J. Souilhé, Les Belles Lettres, 1943.*

MARC-AURÈLE

Portrait de MARC-AURÈLE par Renan[1]

121 180

Pendant que ces étranges révolutions morales s'accomplissaient, l'excellent Marc-Aurèle, jetant sur chaque chose un regard aimant et calme, portait partout son visage pâle, sa douce figure résignée et sa maladie de cœur. […]

Portant la vie sans plaisir comme sans révolte, résigné au sort que la nature lui avait dévolu, il faisait son devoir de tous les jours, en ayant sans cesse à l'esprit la pensée de la mort. Sa sagesse était absolue, c'est-à-dire que son ennui était sans bornes. La guerre, la cour, le théâtre le fatiguent également, et pourtant il fait bien tout ce qu'il fait ; car il le fait par devoir. Au point où il est arrivé, le plaisir et la douleur, l'amour des hommes et leur haine sont une seule et même chose. La gloire est la dernière des illusions ; combien pourtant elle est vaine ! Le souvenir du plus grand homme disparaît si vite ! Les

plus brillantes cours comme celle d'Adrien, ces grandes parades à la façon d'Alexandre, que sont-elles, si ce n'est un décor qui passe et qu'on jette au rebut ? Les acteurs changent ; l'inanité du jeu est la même.

1. Philosophe et écrivain français (1823-1892), auteur d'une célèbre *Vie de Jésus*.

ERNERT RENAN, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, **chap. XXVI, Calmann-Lévy, 1913.**

Texte n° 29 • *Notre seul guide : la philosophie*

XVII. – Le temps de la vie de l'homme, un instant ; sa substance, fluente ; ses sensations, indistinctes ; l'assemblage de tout son corps, une facile décomposition ; son âme, un tourbillon ; son destin, difficilement conjecturable ; sa renommée, une vague opinion. Pour le dire en un mot, tout ce qui est de son corps est eau courante ; tout ce qui est de son âme, songe et fumée. Sa vie est une guerre, un séjour sur une terre étrangère ; sa renommée posthume, un oubli. Qu'est-ce donc qui peut nous guider ? Une seule et unique chose : la philosophie. Et la philosophie consiste en ceci : à veiller à ce que le génie qui est en nous reste sans outrage et sans dommage, et soit au-dessus des plaisirs et des peines ; à ce qu'il ne fasse rien au hasard, ni par mensonge ni par faux-semblant ; à ce qu'il ne s'attache point à ce que les autres font ou ne font pas. Et, en outre, à accepter ce qui arrive et ce qui lui est dévolu, comme venant de là même d'où lui-même est venu. Et surtout, à attendre la mort avec une âme sereine sans y voir autre chose que la dissolution des éléments dont est composé chaque être vivant.

MARC-AURÈLE, **Pensées pour moi-même,** *livre II, Pensée XVII, trad. M. Meunier, coll. « GF », Flammarion, 1992.*

Texte n° 30 • *La sympathie universelle*

IX. – Toutes les choses sont entrelacées les unes avec les autres ; leur enchaînement est saint, et presque aucune n'est étrangère à l'autre, car elles ont été ordonnées ensemble et contribuent ensemble à l'ordonnance du même monde. Il n'y a, en effet, qu'un seul monde qui embrasse tout, qu'un seul Dieu répandu partout, qu'une seule substance, une seule loi, une seule raison commune à tous les êtres intelligents ; une aussi est la vérité, puisque la perfection pour les êtres de même nature et participants de la même raison, est une aussi.

X. – Tout ce qui est matériel s'évanouit bien vite dans la substance du Tout ; toute cause est bien vite reprise dans la raison du Tout ; tout souvenir est bien vite enseveli dans le temps !

XI. – Pour l'être raisonnable, la même action qui est conforme à la nature, est aussi conforme à la raison.

MARC-AURÈLE, **Pensées pour moi-même,** *livre VII, Pensées IX à XI, trad. M. Meunier, coll. « GF », Flammarion, 1992.*

PRINCIPALES ÉDITIONS

- ***Les Stoïciens***, textes choisis par J. Brun, *coll. « Les grands textes », PUF, 1990.*
- CICÉRON, ***De la République, Des lois***, traduction, notices et notes Ch. Appuhn, *coll. « GF », Flammarion, 1988.*
- CICÉRON, ***Devant la mort***, traduction D. Robert, *Arléa, 1991.*
- ÉPICTÈTE, ***Manuel***, présentation et commentaires J.-J. Barrère et Ch. Roche, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.*
- ÉPICTÈTE, ***Ce qui dépend de nous : Manuel et Entretiens***, trad. M. Gondicas, *Arléa, 1991.*
- MARC-AURÈLE, ***Pensées pour moi-même***, suivies du ***Manuel*** d'Épictète, traduction, préface et notes M. Meunier, *coll. « GF », Flammarion, 1992.*
- SÉNÈQUE, ***Entretiens*** et ***Lettres à Lucilius***, préface et traduction revue par P. Veyne, *coll. « Bouquins », Laffont, 1993.*
- SÉNÈQUE, ***Lettres à Lucilius, Sur l'amitié, la mort et les livres***, préface, traduction et commentaires P. Miscevic, *coll. « Agora », Presses Pocket, 1990.*
- SÉNÈQUE, ***La Vie heureuse***, traduction F. Rosso, *Arléa, 1995.*

ÉTUDES

- BRUN Jean, ***Le Stoïcisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- GOLDSCHMIDT Victor, ***Le Système stoïcien et l'idée de temps***, *Vrin, 1989.*
- GRIMAL Pierre, ***Cicéron***, *Fayard, 1986.*
- GRIMAL Pierre, ***Sénèque***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1981.*
- HADOT Pierre, ***La Citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle***, *Fayard, 1992.*
- RENAN Ernest, ***Marc-Aurèle et la fin du monde antique***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1983.*
- VOELKE André-Jean, ***L'Idée de volonté dans le stoïcisme***, *PUF, 1973.*

CHAPITRE 5

LES ÉPICURIENS

Épicure et Lucrèce

Épicure naquit en 341 avant J.-C. sur l'île de Samos, d'un père maître d'école et – ce qui peut paraître curieux pour ce futur adversaire implacable de la superstition – d'une mère magicienne et devineresse. De 306 avant J.-C. jusqu'à sa mort, en 270, il vécut à Athènes où il fonda une école dans un beau jardin qu'il avait acheté 80 mines et qu'il cultivait lui-même. Ses cours consistaient en conversations amicales à l'ombre des arbres fruitiers. Ses disciples admiraient non seulement son savoir, mais aussi sa gentillesse et sa frugalité. Deux siècles après lui, le poète latin Lucrèce (99-55 avant J.-C.), qui vénérait Épicure comme un dieu, expose la doctrine de l'école dite « du Jardin » dans les six chants de son poème *De la nature* (*De natura rerum*). De l'œuvre immense d'Épicure lui-même, il ne reste que quelques *Maximes* et trois *Lettres* (*à Hérodote, à Pythoclès, à Ménécée*) que nous a conservées Diogène Laërce.

Un matérialisme sans dieu

L'épicurisme, dont les leçons s'opposent à celles du stoïcisme, procède pourtant de la même intention : rendre l'homme heureux, lui procurer un état purifié de toute angoisse, l'**ataraxie**.

À cette préoccupation du salut est subordonnée la physique d'Épicure, dont la seule fonction est de fournir une vision du monde propre à éliminer l'angoisse. Pour Épicure, la religion est source d'inquiétude (les hommes voient dans la foudre le signe que Zeus est en colère, redoutent la mort et les Enfers), mais la science est capable de dissiper cette angoisse religieuse et de rendre aux hommes la tranquillité.

Épicure emprunte à Démocrite sa physique matérialiste. Les phénomènes naturels s'expliquent par des causes matérielles ; aucune intention surnaturelle n'agit dans le monde. L'éclipse du soleil n'est pas une menace divine ; c'est un phénomène analogue à celui qui se produit lorsque, entre un feu et nous, s'interpose quelque corps opaque. La peste elle-même (Lucrèce termine son poème sur une effrayante description de la peste d'Athènes) n'est pas un châtiment divin, mais la corruption du corps humain par des germes répandus dans l'atmosphère.

Par ailleurs, pour Épicure comme pour Démocrite, rien ne vient du non-être, toute création *ex nihilo* (« à partir de rien ») est impossible. De même, rien ne retourne au néant. Tout se transforme. C'est que l'univers qui se transforme sans cesse est éternel en ses éléments. Il se compose d'une infinité d'**atomes** dans l'infinité du vide. Les composés ne cessent de se dissoudre et de se recomposer, mais les éléments insécables (sens du mot *atome*) qui les composent sont éternels.

L'atomisme de Démocrite élimine donc la croyance en un Dieu créateur (puisque les atomes sont éternels) et aussi en un Dieu qui intervient dans le monde, qui punit et récompense : les dieux, dont Épicure se garde bien de nier l'existence, ne s'occupent jamais du monde ni des hommes. Nous n'avons ni à les craindre, ni à les supplier. Ce sont des dieux bienheureux, pleins de sagesse, qui, dans les intermondes, conversent harmonieusement sans se soucier des hommes.

L'âme humaine, comme tout ce qui existe ici-bas, est formée d'atomes matériels. Les atomes sont éternels, mais l'âme est un groupement fugitif d'atomes. Les individus, comme les espèces et les mondes eux-mêmes, en s'éteignant, transmettent à d'autres, ainsi que des coureurs, le flambeau de la vie. L'âme inséparable du corps meurt avec lui. Mais Épicure et Lucrèce s'efforcent de nous faire comprendre que la crainte de la mort est insensée. La mort, en décomposant notre âme, nous prive de toute sensation, et ainsi, tant que nous vivons, la mort est absente, et quand la mort sera là, c'est nous qui ne serons plus. La connaissance que « la mort n'est rien pour nous » doit donc exorciser toute crainte de la mort et nous rendre capables de jouir de cette vie mortelle.

Plaisir et liberté

Si Épicure et Lucrèce, pour assurer le bonheur de l'homme, luttent ardemment contre les superstitions angoissantes, ils sont aussi attentifs à écraser les épouvantails qui pourraient naître à leur tour d'une vision strictement scientifique des choses. Par exemple, la science ne risque-t-elle pas de nous assujettir à un invincible destin en nous montrant, partout à l'œuvre dans les combinaisons d'atomes, le déterminisme naturel ? Épicure évite ce risque en essayant de nous prouver que l'existence du monde implique au contraire le **hasard** et la **liberté**. Selon lui, les atomes se meuvent en vertu de leur poids parallèlement les uns aux autres et avec des vitesses égales. Pour qu'ils aient pu se rencontrer, former des individus et des mondes, il faut donc admettre qu'il se produit parfois des exceptions à la grande loi qui régit la chute des atomes. Les atomes sont capables de déviations capricieuses. Ce caprice d'atome, Lucrèce le nommera *clinamen* (ou « déclinaison »). Or c'est ce *clinamen* qui garantit la liberté de l'âme humaine, telle que nous l'appréhendons en nous. Correction capitale, on le voit, que les épicuriens proposent au système de Démocrite et qui revient, selon le mot d'Augustin, à en renier l'héritage.

On saisit en tout cas que le système épicurien est tout entier construit pour la morale. Sur cette morale, on fait un grave contresens quand on voit dans l'épicurisme une école de voluptés effrénées, à la manière d'Horace parlant d'un « porc du troupeau d'Épicure ». En fait, Épicure nous dit bien que la recherche du **plaisir** est le but de la vie. Mais le plaisir vrai n'est pas le plaisir des ambitieux, des débauchés ; c'est le plaisir en repos, l'absence de douleur. Aussi la morale d'Épicure consiste-t-elle avant tout à fuir toutes les occasions de douleur. Épicure condamne les plaisirs artificiels (ceux du luxe, de la vanité) et ne retient, parmi les plaisirs naturels, que ceux qui sont absolument nécessaires (boire quand on a soif, manger quand on a faim). Ainsi le sage épicurien se contentera du strict minimum : un peu de pain, un peu d'eau, un peu de paille pour dormir, un peu d'amitié. On voit le paradoxe d'une morale ascétique fondée sur le culte du plaisir !

ÉPICURE

Éloge d' ÉPICURE *par Lucrèce*

VERS
341
270
AVANT J.-C

Au temps où, spectacle honteux, la vie humaine traînait à terre les chaînes d'une religion qui, des régions du ciel, montrait sa tête aux mortels et les effrayait de son horrible aspect, le premier, un homme de la Grèce, un mortel, osa lever contre le monstre ses regards, le premier il engagea la lutte. Ni les fables divines, ni la foudre, ni le ciel avec ses grondements ne purent le réduire ; son courage ardent n'en fut que plus animé du désir de briser les verrous de la porte étroitement fermée de la nature. Mais la force de son intelligence l'a entraîné bien au-delà des murs enflammés du monde. Il a parcouru par la pensée l'espace immense du grand Tout, et de là, il nous rapporte vainqueur la connaissance de ce qui peut ou ne peut pas naître, de la puissance départie à chaque être et de ses bornes inflexibles. Ainsi la superstition est à son tour terrassée, foulée aux pieds, et cette victoire nous élève jusqu'aux cieux.

LUCRÈCE, *De la nature,* **livre Ier, trad. H. Clouard, coll. « GF », Flammarion, 1964.**

Texte n° 31 • *Il est toujours temps de philosopher*

Quand on est jeune il ne faut pas hésiter à s'adonner à la philosophie, et quand on est vieux il ne faut pas se lasser d'en poursuivre l'étude. Car personne ne peut soutenir qu'il est trop jeune ou trop vieux pour acquérir la santé de l'âme. Celui qui prétendrait que l'heure de philosopher n'est pas encore venue ou qu'elle est déjà passée, ressemblerait à celui qui dirait que l'heure n'est pas encore arrivée d'être heureux ou qu'elle est déjà passée. Il faut donc que le jeune homme aussi bien que le vieillard cultivent la philosophie : celui-ci pour qu'il se sente rajeunir au souvenir des biens que la fortune lui a accordés dans le passé, celui-là pour être, malgré sa jeunesse, aussi intrépide en face de l'avenir qu'un homme avancé en âge. Il convient ainsi de s'appliquer assidûment à tout ce qui peut nous procurer la félicité, s'il est vrai que quand elle est en notre possession nous avons tout ce que nous pouvons avoir, et que quand elle nous manque nous faisons tout pour l'obtenir.

ÉPICURE, **Lettre à Ménécée,** *§ 122, trad. M. Solovine, in* **Doctrines et maximes,** *Hermann et Cie, 1925.*

LUCRÈCE

Portrait de LUCRÈCE par Bergson

VERS
99
55
AVANT J.-C

Lucrèce est en outre un observateur passionné de la nature; il excelle à en saisir le côté pittoresque, les nuances mobiles et changeantes. Chose admirable! il aperçoit du même coup dans la nature ce qui intéresse le géomètre et ce qui séduit le peintre. On pourrait le comparer à un grand artiste qui, devant le modèle qui pose, en admire la beauté, la comprend, l'exprime merveilleusement, et ne peut s'empêcher néanmoins de le décomposer par la pensée en fibres et en cellules, d'en faire l'anatomie.

C'est cette aptitude de Lucrèce à saisir tout d'un coup le double aspect des choses qui fait l'incomparable originalité de sa poésie, de sa philosophie, de son génie en un mot.

HENRI BERGSON, ***Extraits de Lucrèce,*** **Librairie Delagrave, 1955.**

Texte n° 35 • La déclinaison des atomes

Voici encore, en cette matière, ce que je veux te faire connaître. Les atomes descendent bien en droite ligne dans le vide, entraînés par leur pesanteur; mais il leur arrive, on ne saurait dire où ni quand, de s'écarter un peu de la verticale, si peu qu'à peine peut-on parler de déclinaison[1].

Sans cet écart, tous, comme des gouttes de pluie, ne cesseraient de tomber à travers le vide immense; il n'y aurait point lieu à rencontres, à chocs, et jamais la nature n'eût pu rien créer. [...]

Enfin, si tous les mouvements sont enchaînés dans la nature, si toujours d'un premier naît un second suivant un ordre rigoureux, si, par leur déclinaison, les atomes ne provoquent pas un mouvement qui rompe les lois de la fatalité et qui empêche que les causes ne se succèdent à l'infini, d'où vient donc cette liberté accordée sur terre aux êtres vivants, d'où vient, dis-je, cette libre faculté arrachée au destin, qui nous fait aller partout où la volonté nous mène ? Nos mouvements peuvent changer de direction sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais selon que nous inspire notre esprit lui-même. Car, sans aucun doute, de tels actes ont leur principe dans notre volonté et c'est de là que le mouvement se répand dans les membres. Ne vois-tu pas qu'au moment où s'ouvre la barrière, les chevaux ne peuvent s'élancer aussi vite que le voudrait leur esprit lui-même ? Il faut que de tout leur corps s'anime la masse de la matière, qui, impétueusement portée dans tout l'organisme, s'unisse au désir et en suive l'élan. Tu le vois donc, c'est

dans le cœur que le mouvement a son principe ; c'est de la volonté de l'esprit qu'il procède d'abord, pour se communiquer de là à tout l'ensemble du corps et des membres.

1. Clinamen *en latin.*

LUCRÈCE, **De la nature,** *livre II, trad. H. Clouard, coll. « GF », Flammarion, 1964.*

Texte n° 36 • *Supériorité du sage*

Il est doux, quand la vaste mer est soulevée par les vents, d'assister du rivage à la détresse d'autrui, non qu'on trouve si grand plaisir à regarder souffrir, mais on se plaît à voir quels maux vous épargnent. Il est doux aussi d'assister aux grandes luttes de la guerre, de suivre les batailles rangées dans les plaines, sans prendre sa part du danger. Mais la plus grande douceur est d'occuper les hauts lieux fortifiés par la pensée des sages, ces régions sereines d'où s'aperçoit au loin le reste des hommes, qui errent çà et là en cherchant au hasard le chemin de la vie, qui luttent de génie ou se disputent la gloire de la naissance, qui s'épuisent en efforts de jour et de nuit pour s'élever au faîte des richesses ou s'emparer du pouvoir.

Ô misérables esprits des hommes, ô cœurs aveugles ! Dans quelles ténèbres, parmi quels dangers, se consume ce peu d'instants qu'est la vie ! Comment ne pas entendre le cri de la nature, qui ne réclame rien d'autre qu'un corps exempt de douleur, un esprit heureux, libre d'inquiétude et de crainte ?

Au corps, nous voyons qu'il est peu de besoins. Tout ce qui lui épargne la douleur est aussi capable de lui procurer maintes délices. La nature n'en demande pas davantage : s'il n'y a point dans nos demeures des statues d'or, éphèbes tenant dans leur main droite des flambeaux allumés pour l'orgie nocturne, si notre maison ne brille pas d'argent et n'éclate pas d'or, si les cithares ne résonnent pas entre les lambris dorés des grandes salles, du moins nous suffit-il, amis étendus sur un tendre gazon, au bord d'une eau courante, à l'ombre d'un grand arbre, de pouvoir à peu de frais réjouir notre corps surtout quand le temps sourit et que la saison émaille de fleurs l'herbe verte des prairies. Et puis, la brûlure des fièvres ne délivre pas plus vite notre corps, que nous nous agitions sur des tapis brodés, sur la pourpre écarlate, ou qu'il nous faille coucher sur un lit plébéien.

LUCRÈCE, **De la nature,** *livre II, trad. H. Clouard, coll. « GF », Flammarion, 1964.*

PRINCIPALES ÉDITIONS

- ***Épicure et les épicuriens***, textes choisis par J. Brun, *coll. « Les grands textes », PUF, 1991.*
- ÉPICURE, ***Lettres***, présentation et commentaires J. Salem, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1989.*
- ÉPICURE, ***Lettres et maximes***, traduction, présentation et commentaires M. Conche, *coll. « Epiméthée », PUF, 1992.*
- ÉPICURE, ***Lettres, maximes, sentences***, édition et traduction J.-F. Balaudé, *coll. « Le Livre de poche », LGF, 1994.*
- LUCRÈCE, ***De la nature***, traduction, introduction et notes H. Clouard, *coll. « GF », Flammarion, 1964.*
- LUCRÈCE, ***De la nature***, traduction A. Ernout, *coll. « Tel », Gallimard, 1990.*
- LUCRÈCE, ***La Nature des choses***, traduction Ch. Labre, *Arléa, 1992.*

ÉTUDES

- BRUN Jean, ***L'Épicurisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1993.*
- CONCHE Marcel, ***Lucrèce et l'expérience***, *Éd. de Mégare, 1990.*
- DUVERNOY Jean-François, ***L'Épicurisme et sa tradition antique***, *Bordas, 1990.*
- FESTUGIÈRE André-Jean, ***Épicure et ses dieux***, *coll. « Quadrige », PUF, 1985.*
- NIZAN Paul, ***Démocrite, Épicure, Lucrèce : les matérialistes de l'Antiquité***, *Arléa, 1991.*
- RODIS-LEWIS Geneviève, ***Épicure et son école***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1993.*
- SALEM Jean, ***Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote***, *Ousia, 1993.*
- SALEM Jean, ***Tel un dieu parmi les hommes : l'éthique d'Épicure***, *Vrin, 1989.*

CHAPITRE 6

LES SCEPTIQUES

Les doctrines stoïcienne et épicurienne représentent des dogmatismes rivaux. Il est facile d'opposer terme à terme le matérialisme atomistique (selon Épicure) et le finalisme providentaliste (des stoïciens), la théorie épicurienne du *clinamen* et la théorie stoïcienne du destin, la morale épicurienne du plaisir prudent et la morale stoïcienne de la volonté héroïque.

PYRRHON

La vie de Pyrrhon

Le Grec Pyrrhon d'Élis (vers 365-vers 275 avant J.-C.), célèbre au point que le mot *pyrrhonisme* fut longtemps un équivalent répandu du mot *scepticisme*, était un contemporain des philosophes qui fondèrent le stoïcisme et l'épicurisme. Témoin de leurs contradictions, il leur substitua un point d'interrogation.

Énigmatique figure à l'arrière-plan de l'école sceptique, tout comme Socrate à l'arrière-plan de la tradition platonicienne, Pyrrhon n'a rien écrit. Nous savons qu'il avait accompagné son maître, le démocritéen Anaxarque, en Asie, lors de l'expédition d'Alexandre. Il semble bien que Pyrrhon fût impressionné par les sages hindous. Il ne comprit pas leur langage, mais garda le souvenir de leur impassibilité et de leur détachement. Pyrrhon lui-même, à cause de sa simplicité et de sa valeur morale autant que pour sa doctrine, connut la gloire dès son vivant : il fut nommé, à son retour d'Asie, grand-prêtre d'Élis et reçut des Athéniens le droit de cité. Son disciple Timon de Phlionte mit sa doctrine par écrit. Chez Pyrrhon – comme chez Timon – le scepticisme est une initiation au détachement. Parce que toutes les opinions se valent, parce que nos sensations ne sont ni vraies ni fausses, parce que les doctrines des sages se contredisent, il faut ne rien affirmer, se détacher de tout et, par le silence (*aphasia*), mériter l'ataraxie. Le souverain bien est cette paix de l'âme qui, chez le sage, résulte de la suspension de tout jugement. La source de nos troubles n'est-elle pas dans ces jugements absolus et téméraires que nous portons sur la malice ou la bonté des choses ? Pratiquons l'*épochè*, la « **suspension du jugement** », et nous aurons la paix et la sagesse.

Le scepticisme de la Nouvelle Académie

Les philosophes de tradition platonicienne étaient mieux disposés que tous les autres pour accueillir le scepticisme. La distinction radicale, opérée par Platon, entre le monde sensible, royaume d'ombres, domaine mouvant des expériences vagues et des opinions incertaines, et le monde idéal, royaume de la vérité et de la lumière – dont l'approche exige le détachement à l'égard des apparences – pouvait servir de préface à un pyrrhonisme radical. Il faut comprendre en effet que le scepticisme antique a un

caractère original, platonicien au fond, qui le distingue radicalement – comme Hegel l'a lumineusement montré – du scepticisme moderne. L'agnosticisme moderne, chez Hume par exemple, s'accompagne d'ordinaire d'un vif intérêt pour la science. Au fond, le scepticisme moderne doute surtout de la métaphysique, de Dieu, des réalités spirituelles, et ne doute pas du tout de l'expérience concrète rationnellement ordonnée par les sciences. Tout au contraire, le scepticisme antique doute précisément de cette expérience concrète, des données sensibles. Alors que, pour les stoïciens, nous pouvons et nous devons donner notre assentiment aux « représentations compréhensives » dont l'objet est sûr, les philosophes de la Nouvelle Académie, Arcésilas (315-240 avant J.-C.) qui s'oppose à Zénon, Carnéade (215-126), adversaire de Chrysippe, nous accordent au grand maximum le droit d'espérer des opinions **probables**. En morale même, il n'y a pas de bien absolu, mais seulement peut-être une vie meilleure que d'autres. Cicéron appartient à cette école probabiliste.

Les arguments de l'école sceptique

C'est Aenésidème le Crétois qui, au Ier siècle de notre ère, enseigne à Alexandrie et surtout, au IIe siècle, Sextus Empiricus, qui rassemblèrent sous forme systématique les arguments de l'école sceptique. Les cinq « tropes » (ou modes de discours) de Sextus sont le **désaccord** (la contradiction des opinions justifiant la suspension des jugements), la **régression** (toute affirmation exige une preuve, celle-ci une autre jusqu'à l'infini), l'**hypothèse** (si on veut échapper à la régression à l'infini, il faut suspendre tout le raisonnement à une hypothèse qui, elle, n'est pas prouvée), enfin le **diallèle** ou cercle vicieux (justifier une hypothèse en prenant pour argument les conséquences mêmes de cette hypothèse, c'est commettre un cercle vicieux ; vouloir prouver la valeur de la raison par des raisonnements, tel est le cercle dont tous les dogmatismes sont prisonniers), enfin la **relativité** de tout jugement à la personne qui juge.

Doutant de tout, le sceptique ne devrait-il pas aussi, en bonne logique, douter de la philosophie sceptique elle-même ? C'est ce que Sextus Empiricus lui-même reconnaissait. La philosophie sceptique, disait-il, ressemble à un purgatif qui disparaît en même temps qu'il entraîne les humeurs du corps. En pratique, le scepticisme fut moins destructeur qu'on ne pourrait le croire. En matière de morale notamment, puisque aucun jugement n'est assuré, le plus sage est de suivre les coutumes les plus répandues ; en ce sens, le scepticisme est une école de conformisme et de conservatisme.

Portrait de PYRRHON par Diogène Laërce

VERS 365 – VERS 275 AVANT J.-C

*Pyrrhon d'Élis était fils de Pléistarque, selon la tradition de Dioclès. Il fut d'abord, selon Apollodore (*Chroniques*), peintre et élève de Bryson, fils de Stilpon (cf. Alexandros,* Successions*), puis il accompagna partout Anaxarque, au point de le suivre chez les gymnosophistes de l'Inde et les mages, d'où il a tiré sa philosophie si remarquable, introduisant l'idée qu'on ne peut connaître aucune vérité, et qu'il faut suspendre son jugement, comme nous l'apprend Ascanios*

d'Abdère. Il soutenait qu'il n'y avait ni beau, ni laid, ni juste, ni injuste, que rien n'existe réellement et d'une façon vraie, mais qu'en toute chose les hommes se gouvernent selon la coutume et la loi. Car une chose n'est pas plutôt ceci que cela. Sa vie justifiait ses théories. Il n'évitait rien, ne se gardait de rien, supportait tout, au besoin d'être heurté par un char, de tomber dans un trou, d'être mordu par des chiens, d'une façon générale ne se fiant en rien à ses sens. Toutefois, il était protégé par ses gens qui l'accompagnaient (cf. *Antigone de Caryste*).

DIOGÈNE LAËRCE, ***Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres,***
trad. R. Genaille, coll. « GF », Flammarion, 1965.

Texte n° 37 • *L'ataraxie, fin du scepticisme*

Il serait ensuite à propos d'exposer la fin de l'orientation sceptique. La fin c'est le but de toute action ou considération, elle est elle-même sans but et c'est le dernier point où l'on tend. Nous disons jusqu'à présent que la fin du sceptique est l'ataraxie[1] en matière d'opinion et la modération dans ce qui est nécessaire. Après avoir commencé à philosopher sur la distinction des représentations et sur la connaissance des vraies et des fausses, de manière à atteindre l'ataraxie, il est tombé sur une discordance d'égale force qu'il s'est abstenu, faute de pouvoir le faire, de trancher ; à cette suspension du jugement, par un heureux hasard, a fait suite l'ataraxie à l'égard de ce qui est objet d'opinion. Car celui qui croit qu'une chose est par nature bonne ou mauvaise se trouble à tout propos ; lorsque ce qui lui semble un bien n'est pas à sa disposition, il pense qu'il subit en châtiment des maux réels, et il poursuit le bien, à son avis ; après l'avoir précisément atteint, il tombe dans de plus nombreux troubles pour s'élever contrairement à la raison et sans mesure, et dans la crainte de tout changement, il fait en sorte de ne pas perdre ce qu'il estime un bien. Mais celui qui est dans l'incertitude de la nature des biens ou des maux ne fuit rien, ne poursuit rien avec effort ; aussi jouit-il de l'ataraxie. Ce que l'on raconte du peintre Apelle arrive d'ordinaire au sceptique. Peignant, dit-on, un cheval et ayant voulu reproduire par le dessin l'écume du cheval, il échoua au point de renoncer et de jeter sur le tableau l'éponge avec laquelle il enlevait les couleurs des pinceaux ; et celle-ci, par contact, reproduisit l'écume du cheval. Les sceptiques espéraient donc parvenir à l'ataraxie en jugeant de la différence qui existe entre les apparences et les concepts ; faute de pouvoir le faire, ils suspendirent le jugement ; par un heureux hasard, l'ataraxie suivit pour eux la suspension du jugement, tout comme l'ombre suit le corps.

1. Absence de trouble, tranquillité de l'âme (idéal commun aux stoïciens, aux épicuriens et aux sceptiques).

***SEXTUS EMPIRICUS,* Hypotyposes pyrrhoniennes,** *livre I, chap. XII, trad. G. Goron, Aubier-Montaigne, 1948.*

Texte n° 38 • La suspension du jugement

Puisque nous disions que l'ataraxie fait suite à la suspension du jugement en toutes choses, il serait à propos de dire comment se produit la suspension du jugement. Cela se fait, pour parler d'une manière plus générale, par le moyen de l'opposition des choses. Nous opposons les apparences aux apparences, les concepts aux concepts ou en alternant les apparences aux concepts ; ainsi nous opposons les apparences aux apparences, quand nous disons : la même tour semble ronde, vue de loin, et carrée, vue de près ; nous opposons les concepts aux concepts, quand à celui qui prouve l'existence de la providence d'après le bon ordre des cieux nous objectons que souvent les bons éprouvent des malheurs et que les mauvais sont heureux, ce qui nous conduit à nier la providence ; nous opposons les concepts aux apparences : par exemple Anaxagore[1], à l'affirmation que la neige est blanche, oppose que la neige est de l'eau qui a gelé, or que l'eau est noire, que la neige est donc noire. D'un autre point de vue nous opposons tantôt le présent au présent, comme précédemment, tantôt le présent au passé et au futur ; par exemple, lorsque quelqu'un nous propose un argument que nous ne pouvons pas résoudre, nous lui disons : de même qu'avant la naissance de celui qui a introduit votre secte, l'argument qu'il rapporte n'apparaissait pas encore bon et qu'il existait toutefois, conforme à la nature, de même il est possible que l'argument opposé à celui que vous me proposez maintenant existe conforme à la nature mais qu'il ne nous apparaisse pas encore, aussi ne faut-il pas encore donner l'assentiment à un argument qui semble maintenant solide.

1. Philosophe présocratique grec (vers 500 - vers 428 avant J.-C.) qui appartient, comme Héraclite, au courant ionien.

***SEXTUS EMPIRICUS*, Hypotyposes pyrrhoniennes,** *livre I, chap. XIII, trad. G. Goron, Aubier-Montaigne, 1948.*

Texte n° 39 • « À toute raison s'oppose une égale raison »

Quand nous disons « à toute raison s'oppose une raison de force égale », il s'agit de toute raison que nous avons examinée ; ce n'est pas simplement une raison, mais une raison qui construit une affirmation dogmatique, c'est-à-dire à propos d'une chose obscure, ce n'est en aucune façon une raison tirée des prémisses et de la conclusion, mais de toute raison constructive. Nous voulons dire d'un poids égal pour persuader ou non. « S'oppose » est synonyme de est « communément en contradiction » et nous sous-entendons « à ce qu'il me paraît ». Quand je dis : « à toute raison s'oppose une raison de force égale », je veux dire : « à toute raison que j'ai examinée, qui construit une assertion dogmatique, une autre raison qui construit une assertion dogmatique égale à elle pour persuader ou ne pas persuader m'apparaît s'opposer » ; si bien que cette énonciation n'est pas dogmatique mais est l'exposé d'une disposition humaine, c'est-à-dire de ce qui apparaît au sujet. Certains expliquent ainsi la proposition : « à toute raison est à opposer une égale raison », en soutenant d'une façon impérative « qu'à toute raison qui construit une assertion dogmatique nous devons opposer une raison dogmatique, égale à elle pour persuader ou ne pas persuader, qui lui soit

contraire » ; ils entendent s'adresser au sceptique, ils se servent de l'infinitif au lieu de l'impératif et disent « opposer » au lieu de « nous devons opposer ». Ils enjoignent au sceptique de ne pas se laisser en quelque manière tromper par le dogmatique[1], renoncer à sa recherche, et par précipitation dans le jugement se priver de l'ataraxie qui apparaît exister pour eux et qui, à leur avis, est la conséquence de la suspension du jugement en tout, comme nous l'avons fait voir auparavant.

1. Les dogmatiques, contrairement aux sceptiques, croient en la possibilité, pour l'homme, d'atteindre des vérités certaines et indubitables.

***SEXTUS EMPIRICUS,* Hypotyposes pyrrhoniennes,** *livre I, chap. XXVII, trad. G. Goron, Aubier-Montaigne, 1948.*

Texte n° 40 • Les cinq modes

Les nouveaux Sceptiques ont transmis ces cinq modes de la suspension du jugement : le premier provient de la discordance, le second c'est la régression à l'infini, le troisième est tiré de la relation, le quatrième c'est le postulat ou position de base, le cinquième c'est le cercle vicieux. Le premier a trait à la discordance : nous trouvons que sur une proposition qu'on nous met sous les yeux il y a dans la vie et chez les philosophes une discordance qu'on ne peut trancher et par suite, faute de pouvoir préférer ou repousser, nous aboutissons à la suspension du jugement. Le second c'est la régression à l'infini : nous disons que la preuve qu'on apporte pour garantir la proposition a besoin d'une autre preuve et celle-ci d'une autre, à l'infini, aussi, puisque nous n'avons où commencer le raisonnement, la suspension du jugement est-elle la conséquence naturelle. Le troisième est tiré de la relation, comme nous l'avons dit plus haut : l'objet apparaît tel ou tel selon celui qui juge et ce qui accompagne l'observation, mais nous nous abstenons de juger ce qu'il est par nature. Le quatrième mode est celui du postulat ou de la position de base : rejetés vers l'infini, les Dogmatiques prennent un point de départ qu'ils ne prouvent pas, mais auquel ils jugent digne de donner l'assentiment simplement et sans démonstration. Le cinquième mode est celui du cercle vicieux : ce qui doit confirmer la chose en question a besoin d'être prouvé par la chose en question ; aussi ne pouvant prendre ni l'un ni l'autre pour trouver l'autre, nous abstenons-nous de juger de l'un et de l'autre. Nous ferons rapidement voir qu'il est possible de ramener à ces modes tout ce qui est en question.

***SEXTUS EMPIRICUS,* Hypotyposes pyrrhoniennes,** *livre I, chap. XV, trad. G. Goron, Aubier-Montaigne, 1948.*

PRINCIPALES ÉDITIONS

- ***Les Sceptiques grecs***, textes choisis et traduits par J.-P. Dumont, *coll. « Les grands textes », PUF, 1992.*
- ***Les Sentences de Sextus : Fragments***, traduction P.-H. Poirier, *Presses de l'Université de Laval, 1983.*
- ***Sextus Empiricus, Hypotyposes pyrrhoniennes***, traduction J. Grenier et G. Goron, *Aubier, 1948.*

ÉTUDES

- ***Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques***, Actes du Colloque international sur le scepticisme antique, Lausanne, 1988, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1990.*
- BRUNSCHWIG Jacques, ***Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme***, *coll. « Épiméthée », PUF, 1995.*
- CARRÉ Pierre, ***D'Élis à Taxila : Éloge de la vacuité***, *Critérion, 1991.*
- CONCHE Marcel, ***Pyrrhon ou l'apparence***, *coll. « Perspectives critiques », PUF, 1994.*
- COSSUTTA Frédéric, ***Le Scepticisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- DUMONT Jean-Paul, ***Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme***, *Vrin, 1992.*

CHAPITRE 7

LE NÉOPLATONISME

La philosophie antique, dans sa dernière période, n'a plus sa capitale traditionnelle à Athènes, la ville grecque par excellence; le centre de la pensée s'établit alors à Alexandrie, ville cosmopolite où vivent Égyptiens, Juifs, Grecs et Romains. C'est le lieu privilégié de tous les échanges, particulièrement des échanges intellectuels. La ville est peuplée de penseurs qui disposent d'une admirable bibliothèque. Ceci nous aide à comprendre le caractère syncrétique, ou synthétique de la philosophie néoplatonicienne. Le rationalisme lucide des Grecs s'unit – dans une synthèse très originale – aux ferveurs du mysticisme oriental. Malgré les dénégations des sceptiques et la propagande matérialiste des épicuriens, jamais les hommes n'ont été plus affamés de Dieu qu'à cette époque. Les religions du salut, le culte de Mithra, d'Isis, se développent. Le christianisme va prendre son essor. Préoccupations philosophiques et préoccupations religieuses s'unissent étroitement. Les philosophes cherchent la vérité suprême et le salut. Les hommes pieux veulent fonder philosophiquement leurs croyances. Telle est l'atmosphère que nous trouvons aussi bien chez Philon d'Alexandrie que chez Plutarque ou chez Plotin.

PHILON D'ALEXANDRIE

Philon d'Alexandrie (vers 20 avant J.-C.-vers 45 après J.-C.) est très représentatif des milieux juifs hellénisés qui ne savaient lire la Bible que dans la version grecque dite des « Septante » (d'après la tradition, la Bible hébraïque avait été traduite en grec, à Alexandrie, par soixante-dix sages). Ses coreligionnaires l'avaient chargé d'une mission auprès de l'empereur Caligula pour être dispensés du culte rendu à l'empereur incompatible avec le monothéisme juif.

Philon prétend faire une synthèse entre les enseignements de Moïse, de Platon et de Zénon. Pour lui, la Bible dit la vérité, mais sous une forme allégorique. Platon apporte le même message sous une forme philosophique. Comme le dira plus tard un disciple de Philon, « Platon est un Moïse qui parle grec ». L'idée de Philon d'harmoniser la révélation et la raison, la Bible et Platon, était promise à une grande fortune : en un sens, le grand problème de la scolastique médiévale, celui de l'accord de la foi et de la raison, appartient à l'héritage philonien.

Pour Philon, Dieu lui-même est ineffable, inaccessible à nos prises. Nous pouvons cependant nous approcher de Lui par le renoncement au monde et par le recueillement de l'âme. Platon n'avait-il pas déjà dit qu'il fallait mourir au sensible pour naître à l'intelligible ? Si Dieu lui-même est inaccessible, du moins l'esprit humain peut-il participer à l'Intelligible – à ce que Philon appelle le logos, le Verbe éternel de Dieu, son fils premier-né (*prôtogonos*). La conception que se fait saint Jean du Verbe divin doit beaucoup aux formules et aux idées de Philon d'Alexandrie.

PLUTARQUE DE CHÉRONÉE

L'auteur des *Vies des hommes illustres*, né à Chéronée en Béotie vers 46 après J.-C., est aussi un penseur religieux. Il s'est posé en particulier le problème du mal et de la Providence, dans son essai *Sur les délais de la justice divine* qu'admira et traduisit Joseph de Maistre.

Pour Plutarque, on ne peut pas identifier Dieu à l'univers, à la manière des stoïciens. Car, au principe transcendant du bien, s'oppose un principe du mal qui est la loi de notre monde. Cette philosophie dualiste vient de Platon et on la retrouvera dans tous les systèmes appelés « gnostiques ». L'idée essentielle (déjà présente chez Platon et chez Plutarque) est que nous sommes formés d'une âme, divine par essence, enfermée par une puissance malfaisante dans un corps radicalement vicieux (l'incarnation est une incarcération) et que le salut vient de la vraie connaissance (en grec *gnôsis*), c'est-à-dire de la connaissance des deux principes rivaux, des causes qui ont fait triompher celui du mal, des moyens qui permettraient de donner la victoire à celui du bien.

Plutarque trouve une illustration de sa doctrine dans les mythes du salut qui ont cours autour de lui. Isis symbolise la matière et Osiris le logos. L'union des deux explique la création en ce qu'elle a de bon. Mais Typhon, le principe du mal, apporte le trouble et le désordre ; il disperse les membres divins d'Osiris qu'Isis tente de rassembler.

Plutarque accepte de devenir, à Delphes, prêtre d'Apollon Pythien ; il travaille de son mieux à la renaissance du culte delphique. Il prend au sérieux les prophéties de la Pythie, dont il propose une exégèse habile. C'est à propos de l'inspiration sacrée de la Pythie que Plutarque donnera sa formule fameuse : « Le corps est l'instrument de l'âme et l'âme est l'instrument de Dieu. »

PLOTIN

La vie de Plotin

Plotin est né à Lycopolis dans la Haute-Égypte (vers 204-270). Il vient à Alexandrie à 28 ans où il suit les leçons du platonicien Ammonios Saccas, qui le « convertit » à la philosophie (car, dans l'école néoplatonicienne, ainsi que chez les stoïciens, la philosophie n'était pas simple discipline théorique, mais école de vie spirituelle destinée à transformer l'âme tout entière). En 243, pour connaître la sagesse des Perses, il s'engage dans l'armée de l'empereur Gordien, survit à ses désastres et s'établit définitivement à Rome, où il ouvre une école. Là il joint aux pratiques ascétiques un enseignement très brillant. C'est son disciple Porphyre qui prendra sous la dictée et publiera les cours de Plotin. L'ensemble comprend 54 traités, qui sont groupés en 6 *Ennéades* (c'est-à-dire 6 groupes de 9 traités).

La doctrine de Plotin est celle des **trois hypostases**, c'est-à-dire des trois substances, des trois réalités éternelles, bien qu'elles dérivent – en termes plotiniens, qu'elles « procèdent » – les unes des autres : l'Un, l'Intelligence et l'Âme.

Les trois hypostases

La réalité suprême, le Dieu de Plotin, c'est l'**Un**, qui n'est point la connaissance puisque la connaissance suppose la dualité du sujet connaissant et de l'objet connu, qui n'est point l'Être, mais bien plutôt la source ineffable de tout l'Être, de toute la pensée. Il est toute chose et il n'est aucune de ces choses. Il est ce dont toute existence, toute vie,

toute valeur émane mais lui-même est tel qu'on n'en peut rien affirmer, ni la vie, ni l'essence : il est supérieur à tout et source absolue de tout.

Pourquoi y a-t-il d'autres hypostases? Pourquoi ce Dieu plotinien, pourquoi l'Un n'est-il pas seul, pourquoi va-t-il se dégrader dans la multiplicité? Il n'est certes soumis à aucune nécessité, il ne peut désirer autre chose – car désirer c'est manquer, et il est plénitude. Mais l'Un est richesse infinie, générosité sublime. La perfection suprême se répand d'elle-même, elle tend à engendrer d'autres êtres, semblables à elle-même quoique moindres. Ainsi d'un foyer ardent les flammes rayonnent-elles. Le premier-né de Dieu est le logos, l'**Intelligence**. Cette Intelligence est le principe de toute justice, de toute vertu et – ce qui est capital pour Plotin – de toute beauté. L'Intelligence est ce qui fait que la réalité a une forme, qu'elle est cohérente et harmonieuse, qu'elle est beauté (on retrouve là quelque chose des Idées de Platon et de la pensée qui se pense d'Aristote).

De l'Intelligence procède l'**Âme**, troisième hypostase (qui évoque le thème platonicien de l'âme du monde, et aussi le dieu cosmique des stoïciens). L'Âme est à mi-chemin de l'Intelligence dont elle procède et du monde sensible dont elle constitue l'ordre. Les âmes individuelles émanent de cette âme universelle. L'âme humaine est donc comme une parcelle de Dieu, présent en chacun de nous.

La conversion de l'Âme

Au-dessous des trois hypostases, le monde matériel représente le stade ultime de cette « diffusion » divine, le point extrême où la lumière vient mourir; c'est ici que nous trouvons l'épaisseur de la chair, le poids de la matière, les ténèbres du mal. Pourtant, lorsque l'Un s'est dispersé, obscurci, abîmé dans le multiple, le multiple aspire à reconquérir l'unité, à s'éclairer et à se reposer en sa source sublime. Au mouvement de **procession** répond ici l'élan de **conversion** par lequel l'Âme, tombée dans le corps, obscurcie dans le mal, va se reprendre et tenter de s'élever jusqu'au principe originel.

Toute cette philosophie n'est pas absolument nouvelle. Dans le *Timée* de Platon, il était déjà question d'une genèse du monde; d'autre part, la conversion plotinienne fait penser à la dialectique ascendante de Platon. Dans ces deux méthodes de purification, l'idée du beau joue d'ailleurs un grand rôle. Mais l'œuvre de Plotin a un accent mystique nouveau; on y sent, comme on ne l'avait jamais senti encore, le désir et l'effort d'une âme qui veut tout à la fois se trouver et s'anéantir dans l'Un universel et ineffable. C'est ce ravissement de l'âme, cette extase qui a frappé notamment Bergson, et qui explique que l'auteur des *Deux sources* ait placé Plotin au-dessus de tous les philosophes.

Portrait de PLOTIN par Pierre Hadot[1]

VERS 204 270

Comment faire le portrait spirituel de Plotin sans épouser ce mouvement de purification, par lequel le moi, se séparant de tout ce qui n'est pas vraiment lui-même, abandonnant le corps, la conscience sensible, les plaisirs, les peines, les désirs, les craintes, les expériences, les souffrances, toutes les particularités individuelles et contingentes, remonte à ce qui en lui est plus lui-même que lui ?

Ce mouvement, nous le trouvons précisément dans l'œuvre même de Plotin. Les traités sont des exercices spirituels dans lesquels l'âme se sculpte elle-même, c'est-à-dire se purifie, se simplifie, s'élève au plan de la pensée pure avant de se transcender dans l'extase. [...]
Faire le portrait de Plotin, ce ne sera rien d'autre que déceler, à travers son œuvre et sa vie, les sentiments fondamentaux qui, comme les couleurs de l'arc-en-ciel, composent la lumière simple de cet unique désir, de cette attention perpétuellement tendue vers le divin.

1. Philosophe français (né en 1922), professeur au Collège de France.

PIERRE HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard,*
Études augustiniennes, 1989.

Texte n° 41 • *L'Un, source de toutes choses*

L'Un n'est donc aucun des êtres, et il est antérieur à tous les êtres.

– Qu'est-il donc ? – Il est la puissance de tout ; s'il n'est pas, rien n'existe, ni les êtres ni l'intelligence, ni la vie première, ni aucune autre. Il est au-dessus de la vie et cause de la vie ; l'activité de la vie qui est tout l'être, n'est pas première ; elle coule de lui, comme d'une source. Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera. Imaginez encore la vie d'un arbre immense ; la vie circule à travers l'arbre tout entier ; mais le principe de la vie reste immobile ; il ne se dissipe pas en tout l'arbre, mais il siège dans les racines ; ce principe fournit à la plante la vie dans ses manifestations multiples ; lui-même reste immobile ; et, n'étant pas multiple, il est le principe de cette multiplicité. Il n'y a là rien d'étonnant ; ou alors il est également étonnant qu'une multiplicité de vies procède de ce qui n'est pas multiple, et qu'il n'existe pas de multiplicité, si ce qui n'est pas multiple n'existe pas avant cette multiplicité. Car le principe ne se partage pas dans l'univers ; s'il se partageait, l'univers périrait ; et il ne renaîtrait plus, si son principe ne restait en lui-même et différent de tout.

C'est pourquoi on remonte toujours à une unité. En chaque cas, il y a une unité particulière à laquelle il faut remonter ; tout être se ramène à l'unité qui lui est antérieure (et non pas immédiatement à l'Un absolu), jusqu'à ce que, d'unité en unité, on arrive à l'Un absolu, qui ne se ramène plus à une autre.

PLOTIN, **Ennéades,** *livre III, traité 8, § 10, trad. É. Bréhier,*
Les Belles Lettres, 1989.

Texte n° 42 • *L'Un, ineffable et inconnaissable*

– Comment alors parler de lui[1] ? – Nous pouvons parler de lui, mais non pas l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée. – Comment parler de lui, si nous ne le saisissons pas lui-même ? – C'est que, sans le saisir par la

connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est. Nous parlons de lui en partant des choses qui lui sont inférieures. Pourtant rien n'empêche que nous le saisissions, sans l'exprimer par des paroles. De même les inspirés et les possédés voient jusqu'à un certain point qu'ils ont en eux quelque chose de plus grand qu'eux ; ils ne voient pas ce que c'est ; mais de leurs mouvements et de leurs paroles, ils tirent un certain sentiment de la cause qui leur a donné le branle, bien que cette cause en soit très différente. C'est un rapport analogue, semble-t-il, que nous avons avec lui : quand nous atteignons l'intelligence pure et en avons l'usage, nous voyons qu'il est l'intimité même de l'Intelligence, celui qui a fait don à l'Intelligence de l'essence et de tous les principes de la même série; il n'est rien de tout cela, mais il est supérieur à ce que nous appelons l'être, et il est trop haut et trop grand pour être appelé l'être : supérieur au verbe, à l'intelligence et à la sensation, puisqu'il nous les a donnés, il n'est aucun d'eux.

1. C'est de l'Un dont il est ici question.

***PLOTIN*, Ennéades,** *livre V, traité 3, § 14, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1967.*

Texte n°43 • *L'Âme, entre le sensible et l'intelligible*

Il y a deux natures, la nature intelligible et la nature sensible ; il est mieux pour l'âme d'être dans l'intelligible, mais il est nécessaire, avec la nature qu'elle a, qu'elle participe à l'être sensible ; il ne faut pas s'irriter contre elle, si elle n'est pas un être supérieur en toutes choses : c'est qu'elle occupe dans les êtres un rang intermédiaire ; elle a une portion d'elle-même qui est divine ; mais placée à l'extrémité des êtres intelligibles et aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même. Elle reçoit en échange quelque chose de cette nature, si elle ne l'organise pas en restant elle-même en sûreté, et si, par trop d'ardeur, elle se plonge en elle sans rester tout entière en elle-même ; d'ailleurs il lui est possible de remonter à la surface, et, ayant acquis l'expérience de ce qu'elle a vu et de ce qu'elle a subi ici, de comprendre ce qu'est l'existence dans l'intelligible et d'apprendre à connaître plus clairement le bien par la comparaison avec son contraire. Car l'épreuve du mal constitue une connaissance plus exacte du bien chez les êtres dont la puissance est trop faible pour connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé. La pensée discursive est une descente jusqu'au degré inférieur de l'intelligence; elle ne peut remonter jusqu'à l'au-delà ; mais, agissant d'elle-même, et ne pouvant rester en elle-même à cause d'une nécessité et d'une loi naturelle, elle va jusqu'à l'âme ; là est pour elle la fin de sa descente ; et, tandis qu'elle remonte en sens inverse, elle abandonne l'être qui vient à sa suite. Il en est de même de l'acte de l'âme ; ce qui vient à sa suite, ce sont les êtres d'ici ; ce qui est avant elle, c'est la contemplation des réalités ; pour certaines âmes, cette contemplation s'opère partie par partie et successivement, et la conversion vers le mieux s'opère dans un lieu inférieur : mais celle qu'on appelle l'âme de l'univers ne se trouve jamais en train de mal agir ; elle ne subit aucun mal ; elle saisit par la contemplation intellectuelle ce qui est au-

dessous d'elle, et elle se rattache toujours aux êtres supérieurs, autant que les deux choses sont possibles simultanément ; et elle prend à ces êtres pour donner en même temps à ceux d'ici, puisque, étant une âme, il est impossible qu'elle ne soit pas en contact avec eux.

PLOTIN, **Ennéades,** *livre IV, traité 8, § 7, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1990.*

Texte n° 44 • *Ce monde est le plus beau*

Est-ce par la nécessité de la nature et par l'enchaînement des causes que chaque chose a ses manières d'être et qu'elle est aussi belle que possible ? Non pas : c'est la raison qui fait tout en souveraine et à sa volonté ; elle est conforme à elle-même, en faisant les êtres qu'on appelle mauvais ; elle ne veut pas que toute chose soit bonne ; elle est comme le peintre qui ne fait pas seulement des yeux dans un animal ; de même la raison ne fait pas seulement des êtres divins ; elle fait les dieux, puis les démons qui sont au second rang, puis les hommes, ensuite les animaux ; non qu'elle éprouve de l'envie, mais parce qu'elle contient en elle toute la diversité des intelligibles. Et nous, nous sommes comme ces critiques ignorants, qui accusent un peintre de n'avoir pas mis de belles couleurs partout ; tandis qu'il a mis en chaque endroit les couleurs qui convenaient. Les cités bien gouvernées ne sont pas celles qui sont composées d'égaux. C'est comme si l'on blâmait un drame, parce que tous ses personnages ne sont pas des héros, et que l'un d'eux est un serviteur ou un homme grossier et mal embouché ; si l'on supprime ces rôles inférieurs, il perd sa beauté, puisqu'il n'est complet qu'avec eux.

Puisque la raison elle-même a produit ces êtres en s'accommodant à la matière, puisqu'elle a la propriété d'être composée de parties dissemblables, propriété qu'elle tient de l'être antérieur à elle (l'Intelligence), son œuvre, telle qu'elle est, ne saurait être plus belle !

PLOTIN, **Ennéades,** *livre III, traité 2, § 11 et 12, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, 1989.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- PLOTIN, ***Ennéades***, traduction É. Bréhier, *7 vol., Les Belles Lettres, 1963-1991.*
- PLOTIN, ***Du Beau : Ennéades I, 6 et V, 8***, traduction P. Mathias, *coll. « Agora », Presses Pocket, 1991.*
- PLOTIN, ***Les Deux matières : Ennéades II, 4***, présentation et traduction J.-M. Narbonne, *Vrin, 1993.*
- PLUTARQUE, ***Sur les délais de la justice divine***, traduction J. Amyot, *coll. « Babel », Actes Sud, 1995.*
- PLUTARQUE, ***Les Vies des hommes illustres***, traduction J. Amyot, *2 vol., « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1951.*

ÉTUDES

- ***Le Néoplatonisme*** (collectif), *Éd. de Minuit, 1990.*
- BRÉHIER Émile, ***Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie***, *Vrin, 1950.*
- BRUN Jean, ***Le Néoplatonisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1988.*
- CHARRUE Jean-Michel, ***Plotin, lecteur de Platon***, *Les Belles Lettres, 1987.*
- FLACELIÈRE Robert, ***Sagesse de Plutarque***, *PUF, 1964.*
- FRAISSE Jean-Claude, ***L'Intériorité sans retrait. Lectures de Plotin***, *Vrin, 1985.*
- HADOT Pierre, ***Plotin ou la simplicité du regard***, *Études augustiniennes, 1989.*
- NARBONNE Jean-Marc, ***La Métaphysique de Plotin***, *Vrin, 1994.*

CHAPITRE 8

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

La scolastique

C'est par **saint Augustin** avant tout que l'inspiration platonicienne va se perpétuer; mais il faut ajouter à cette prestigieuse influence celle d'un auteur inconnu qui se donnait pour saint Denys, disciple de saint Paul. C'est le Pseudo-Denys, auteur au Ve siècle d'ouvrages tels que: *Les Noms divins, La Hiérarchie céleste*. Le sens de son œuvre est celui d'une transposition chrétienne de la philosophie de Plotin: Dieu est transcendant et ineffable, mais il est le principe de toutes choses; les créatures sont des effusions de sa bonté, à laquelle elles participent selon leur place dans l'ordre de la Providence.

Boèce (vers 480-524), chrétien d'éducation grecque, essaya de créer un milieu de haute culture à la cour de Théodoric. Son rôle essentiel est d'avoir traduit quelques traités d'Aristote en latin. Jusqu'au XIIIe siècle, les philosophes chrétiens, ignorants du grec, ne connurent Aristote que par Boèce.

Du VIe au IXe siècle, les invasions barbares mettent en sommeil la pensée occidentale. La tradition philosophique n'est plus perpétuée que dans les écoles monastiques de l'Angleterre et de l'Irlande. Ainsi, c'est un abbé de Cantorbéry, Alcuin, que Charlemagne appelle en France quand il décide d'ouvrir partout des écoles. Le *scolasticus* est un maître enseignant dans ces écoles monacales ou épiscopales. C'est de là que vient le nom de *scolastique* donné à la philosophie chrétienne du Moyen Âge. Cette philosophie consiste en principe, non dans une création originale, mais dans le commentaire, par le maître, de documents plus anciens.

La liberté des discussions est toujours limitée par le contenu de la Révélation, par la foi commune. Cette situation est bien exprimée par la célèbre formule: «La philosophie est la servante de la théologie» (*Philosophia ancilla theologicae*). Cependant les rapports entre foi et raison ne furent pas toujours, à cette époque, envisagés de la même manière. On distingue communément trois périodes:

a) L'influence platonicienne et néoplatonicienne prédomine du IXe siècle à la fin du XIe. C'est la période de **saint Anselme**.

b) La seconde période comprend tout le XIIIe siècle: c'est le grand siècle du Moyen Âge, que **saint Thomas d'Aquin** va mettre sous le signe d'Aristote.

c) Au XIVe siècle, la scolastique entre en décadence: les mystiques jugent la philosophie inutile. C'est la période dite de la **scolastique tardive**.

La querelle des universaux

Une des grandes questions débattues au Moyen Âge est la querelle des universaux. Le problème avait été posé par le disciple de Plotin, Porphyre, dans son *Introduction aux catégories d'Aristote*, ouvrage traduit par Boèce: les idées générales (l'idée d'homme, l'idée d'oiseau, etc.) correspondent-elles à une réalité en dehors de nous ou sont-elles de pures abstractions de l'esprit? Durant tout le Moyen Âge, ce problème des universaux (c'est-à-dire des idées générales) agita les écoles et suscita de violents conflits. Parmi les platoniciens, appelés **réalistes** (parce qu'ils croient à la réalité de l'idée générale), il faut citer saint Anselme, et surtout Guillaume de Champeaux (1070-1121): selon ce dernier, l'universel seul a une réalité, les individus ne sont que des accidents. Tout à l'opposé, Roscelin (vers 1050-1120), chanoine de Compiègne, affirme que l'individualité est le tout de la substance. Les universaux ne sont rien de réel: seulement des mots, des noms, «*flatus vocis*». Roscelin est le chef de file des **nominalistes**.

Pierre Abélard (né au Pallet, près de Nantes, en 1079, mort en 1142), resté célèbre par son éloquence, son talent de professeur, sa passion pour Héloïse et le malheur qui en résulta (on se souvient que Fulbert, l'oncle d'Héloïse, le fit émasculer), fut l'élève de Roscelin et de Guillaume de Champeaux. Sa doctrine est appelée **conceptualisme**. Il pense que l'idée générale est tirée par abstraction des réalités individuelles (c'est l'universel *post rem*). Mais le concept n'est pas un simple mot. C'est un rapport rationnel, un jugement. Le jugement exprime donc les rapports des choses, mais ces rapports expriment les idées de Dieu: on trouve donc l'universel déjà réalisé dans l'idée divine *(ante rem)*.
Saint Anselme demeure cependant le plus grand penseur du XIe siècle.

Retour à Aristote

Le XIIIe siècle passe souvent aujourd'hui pour un siècle d'ordre et de pensée unifiée. N'est-il pas l'âge «catholique» par excellence, l'époque où la «vérité» est reconnue universellement (*catholique* veut dire en grec «universel») ? Vu de plus près, le XIIIe siècle est un siècle de discussions, de hardiesses intellectuelles, d'innovations extraordinaires. Il est marqué notamment par les conflits entre les théologiens franciscains, disciples de saint Augustin, et les théologiens dominicains qui, avec **saint Thomas**, se rangent sous la bannière d'Aristote. Car l'assimilation de la doctrine d'Aristote par la pensée chrétienne est le grand événement de l'histoire intellectuelle du XIIIe siècle. Jusque-là, on ne connaissait guère (par la traduction latine de Boèce) que la logique d'Aristote, l'*Organon*. Au commencement du XIIIe siècle, la *Physique*, la *Morale* et la *Métaphysique* d'Aristote vont se répandre dans les écoles: la scolastique va dévenir péripatéticienne.
Ce sont, curieusement, les «infidèles» qui vont faire connaître le Stagirite. Au moment où la civilisation islamique brille de son plus vif éclat, les philosophes arabes **Avicenne** (980-1037) et surtout **Averroès** (né à Cordoue en 1126, mort en 1198) traduisent Aristote en langue arabe et le commentent. Son influence se répand dans les grands centres intellectuels de l'Islam (Bagdad, Cordoue,

Grenade, etc.). Les Juifs, en particulier l'illustre **Maïmonide** (1135-1204), serviront d'intermédiaires entre les Arabes et les chrétiens.

Aussi voit-on des philosophes manifestement étrangers au christianisme, tel **Siger de Brabant**, adopter la philosophie aristotélicienne. Et, au rebours, beaucoup de chrétiens – les théologiens franciscains comme **saint Bonaventure** (1221-1274) – luttent contre Aristote, en s'appuyant sur l'augustinisme. En 1210, l'archevêque de Sens et plusieurs autres évêques, réunis à Paris, interdisent sous peine d'excommunication de « lire » Aristote, c'est-à-dire de le commenter dans les écoles. Cependant, l'aristotélisme offre une synthèse si satisfaisante pour la raison, une logique si claire, des vues si puissantes sur la métaphysique, la morale, la politique, que son succès, malgré tout, va croissant. En 1231, le pape Grégoire IX profite de la réorganisation de l'Université de Paris pour donner une sorte de statut légal à Aristote.

Albert le Grand (vers 1193-1280) tente, en s'opposant fermement aux idées des averroïstes, de concilier le christianisme et l'aristotélisme. Il appartenait à son disciple, Thomas d'Aquin, de parfaire cette tentative.

La scolastique tardive

Le 7 mars 1277, Étienne Templier, évêque de Paris, promulgue solennellement la condamnation de 219 propositions : il s'agit de thèses que les partisans d'Averroès, c'est-à-dire Siger de Brabant et ses disciples, ont cru pouvoir tirer d'Aristote. Toutefois, ce n'est pas un hasard si la condamnation est lancée un 7 mars, c'est-à-dire le jour anniversaire de la mort de Thomas, au moment où les frères prêcheurs faisaient dans leurs écoles le panégyrique du maître. La condamnation de l'évêque de Paris vise expressément plusieurs thèses thomistes : l'individuation par la matière, la possibilité rationnelle de l'éternité du monde, la théorie de la volonté jugée déterministe. Saint Thomas, canonisé en 1319 par Jean XXII, passe aujourd'hui pour le rempart de la tradition. Mais à la fin du XIIIe siècle, les traditionnalistes le jugent dangereux.

Les grands adversaires des thomistes à la fin du XIIIe et au XIVe siècle sont les théologiens franciscains. Ainsi le franciscain **Duns Scot** (né en Écosse en 1266, mort à Cologne en 1308) rejette le rationalisme thomiste. Non seulement les vérités révélées échappent à la raison, mais encore Duns Scot défend le primat de la volonté sur l'entendement : l'homme est absolument libre d'obéir ou non aux ordres de Dieu, au-delà de toute raison déterminante. On voit que Duns Scot sacrifie délibérément toute philosophie rationnelle.

Il en est de même, à plus forte raison, de **Guillaume d'Occam** qui, adversaire de Duns Scot sur quelques points, est pour l'essentiel son disciple. Guillaume d'Occam (vers 1285 - vers 1347) est avant tout nominaliste : idées générales, nature, finalité universelle, voilà pour lui de simples noms, *flatus vocis*. À quoi bon réaliser des abstractions et multiplier les êtres ? « On ne doit jamais multiplier les êtres sans nécessité », affirme son célèbre principe d'économie. En somme, après émondage par le « rasoir d'Occam », il ne

reste plus de réel que les individus isolés ! Chaque homme, pourvu d'un libre arbitre absolu, répond oui ou non à Dieu qui promulgue des décrets arbitraires. Sur ce point, Guillaume d'Occam va plus loin encore que Duns Scot. Il déclare expressément que si Dieu avait décidé que l'adultère et même le meurtre étaient des biens, nous serions tenus de les accomplir ! À la morale thomiste du bien (ce bien que tous les êtres désirent), les théologiens franciscains substituent une morale antirationaliste du devoir – transcendant et arbitraire.

AUGUSTIN

Né en Numidie, à Thagaste, en 354, d'un père païen et d'une mère chrétienne, Augustin étudie à Carthage. Dans sa prime jeunesse, il ne rêve que de plaisir et de succès matériels et mondains. Il envisageait de devenir avocat (cette profession, dit-il, où plus on ment, mieux on réussit). En réalité, il ouvrira à Carthage une école de rhétorique. Son talent de professeur est tel que, rapidement, on le réclame en Italie. Il enseigne à Rome puis, en 384, à Milan. Cette brillante activité professionnelle ne l'empêche pas d'avoir une vie privée assez agitée. Dès sa jeunesse, il est préoccupé par le problème de la chair : « J'aimais l'amour, dira-t-il, avant même d'être amoureux ». Il eut une longue liaison avec une jeune femme très passionnée, qui lui donna un enfant, Adéodat. Mais la mère d'Augustin, Monique, devenue veuve, rejoint son fils à Milan et obtient de lui que, tout en gardant l'enfant, il renvoie sa compagne en Afrique. À cette époque, Augustin est adepte du dualisme manichéen. Cette doctrine, qui fait du mal un principe ontologique rival du bien, lui permet de rendre compte des impulsions encore irrésistibles de sa sensualité (plus tard, il expliquera la puissance des passions par le poids du péché originel). Mais sous l'influence de sa mère – et aussi en lisant Plotin et les néoplatoniciens –, il abandonne rapidement ce dualisme. Plotin le convainc que l'Un, c'est-à-dire le bien originel, est la source de tout ce qui existe ; le mal, simple défaut de bien, n'est donc pas un principe substantiel. Préparé dès lors à la doctrine du Dieu unique, il se convertit au christianisme et demande le baptême en 388. Ordonné prêtre en 391, il est évêque d'Hippone (c'est-à-dire de Bône) en 395. Vient alors le flot des invasions barbares. Rome est prise et pillée par les Goths en 410 : aux païens qui prétendent que les dieux délaissés punissent les Romains, Augustin répond par *La Cité de Dieu*. C'est en 430 qu'Augustin meurt à Hippone, tandis que les hordes vandales qui déferlent sur l'Afrique assiègent sa ville.

Nous voyons déjà – à partir de ce bref exposé – que la philosophie de l'évêque d'Hippone est toujours directement liée à sa vie. Son expérience de la culpabilité lui fait rejeter l'interprétation manichéenne du mal (si le mal vient d'un principe mauvais, l'homme est exonéré de toute faute). Mais si Augustin insiste sur la liberté du pécheur (il a écrit un traité *Du libre arbitre*), il ne peut partager l'orgueilleuse naïveté des hérétiques disciples de Pélage, qui croient que l'homme est capable de se sauver tout seul. Augustin, fort de sa propre expérience des passions, sait que l'homme est impuissant à se libérer complètement des sollicitations de la concupis-

cence, si la grâce de Dieu ne vient pas à son secours. D'où sa vigoureuse critique de l'hérésie pélagienne, d'où l'importance sans cesse croissante qu'il donnera à la grâce. C'est toujours par une réflexion sur le donné vécu, sur l'existentiel, oserons-nous dire, qu'Augustin commence. Ainsi, méditant sur les conditions de sa propre pensée, découvre-t-il, avant Descartes, la nécessité du *cogito*. Je puis me tromper en bien des choses, mais enfin, « si je me trompe, c'est que j'existe » : « *si fallor, sum* » (*La Cité de Dieu*, XI, 26). Cette première vérité, tirée de l'expérience réflexive, triomphe du scepticisme de la Nouvelle Académie et pose le problème des **vérités éternelles** dont le Dieu des chrétiens sera le support. On peut aussi mentionner la célèbre analyse du temps, à partir des données vécues par la conscience psychologique. C'est le génie psychologique d'Augustin qui donne tout son prix au plus connu de ses livres : ses admirables *Confessions*.

Augustin a toujours rendu hommage à Platon, le premier des philosophes. Il reprend la célèbre théorie des Idées, à la lumière nouvelle du christianisme. Cependant, fort de la croyance chrétienne en la Création, Augustin rejette les mythes de la réminiscence et de la métempsychose. Nous n'avons pas, avant de naître, habité le ciel des Idées. Nous ne vivons pas sur les souvenirs d'une contemplation prénatale, mais Dieu nous fait librement participer aux vérités éternelles qu'il porte en lui. Il se fait en nous **lumière intérieure**, par laquelle et en laquelle nous contemplons les vérités. Telle est la théorie augustinienne de l'**illumination**. Nous retrouvons aussi la théorie platonicienne des deux mondes, mais repensée à travers l'exigence chrétienne de charité. À la **cité terrestre**, où l'amour de soi est poussé jusqu'au mépris de Dieu, Augustin oppose la **cité de Dieu**, où l'amour de Dieu doit être poussé jusqu'au mépris de soi.

Comment se pose, dans ces perspectives, le problème des rapports de la raison et de la foi ? La formule d'Augustin est celle-ci : « Crois pour connaître, connais pour croire ». La foi précède l'intelligence, mais il n'y a pas de conflit entre l'une et l'autre. La foi nous livre la clef de l'univers et notamment de la destinée humaine. La foi n'opprime pas l'intelligence mais, tout au contraire, ouvre les yeux de l'intelligence que l'infidélité tenait fermés. La foi nous assure en quelque sorte les principes premiers, les axiomes fondamentaux qui nous donneront le moyen d'élaborer une interprétation cohérente des données de l'expérience. À partir des principes de la foi, la raison déduira par ses propres forces les conséquences et tentera de résoudre les problèmes que Dieu a laissés à nos libres discussions. L'objet de la foi est, par nature, au-dessus de notre raison. Mais la foi nous dispose à mieux comprendre, à mieux nous servir de la raison.

Portrait d' AUGUSTIN *par lui-même*

354
430

Pendant cette période de neuf ans, de ma dix-neuvième à ma vingt-huitième année, jouet de mes passions diverses, je fus séduit et séducteur, trompé et trompeur : en public par l'enseignement des sciences

qu'on dit « libérales », en secret sous le faux nom de religion, ici proie de l'orgueil, là de la superstition et partout de la vanité. D'un côté je poursuivais le fantôme de la gloire populaire jusqu'aux applaudissements du théâtre, aux concours de poésie, aux joutes pour des couronnes de foin, aux bagatelles des spectacles, aux passions déréglées. D'un autre côté, j'aspirais à me purifier de ces souillures, j'apportais des aliments à ceux qu'on nommait les « élus », les « saints », pour que, dans l'officine de leur estomac, ils en fabriquassent des anges et des dieux chargés de me libérer. Ces chimères, je les poursuivais, ces pratiques, je m'y adonnais avec mes amis dupés par moi et comme moi. Qu'ils me raillent ces orgueilleux, que vous n'avez pas encore, pour leur salut, jetés bas et brisés, mon Dieu ; moi, je confesserai mes hontes pour vous glorifier.

AUGUSTIN, *Les Confessions*, **livre IV, chap. I,**
trad. J. Trabucco, coll. « GF », Flammarion, 1964.

Texte n° 45 • *Qu'est-ce que Dieu ?*

Ce qui n'est pas douteux, ce dont ma conscience est certaine, Seigneur, c'est que je vous aime. Vous avez frappé mon cœur de votre parole, et je vous ai aimé. Mais le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment, de toutes parts me disent de vous aimer, et ils ne cessent de le dire à tous les hommes, « afin qu'ils soient sans excuse[1] ». Vous aurez plus profondément pitié de celui dont vous avez déjà eu pitié, et vous témoignerez votre miséricorde à celui pour qui vous vous serez montré miséricordieux. Autrement le ciel et la terre ne raconteraient vos louanges qu'à des sourds.

Mais qu'est-ce que j'aime, en vous aimant ? Ce n'est pas la beauté des corps, ni leur éclat qui passe, ni la clarté du jour qu'aiment tant ces pauvres yeux, ni les douces mélodies des cantilènes variées, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums et des aromates, ni la manne, ni le miel, ni les membres, délices des enlacements de la chair. Non ce n'est pas cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu. Pourtant j'aime une clarté, une voix, un parfum, une nourriture, un enlacement quand j'aime mon Dieu : c'est la clarté, la voix, le parfum, l'enlacement de « l'homme intérieur » que je porte en moi, là où brille pour mon âme une clarté que ne borne aucun espace, où chantent des mélodies que le temps n'emporte pas, où embaument des parfums que ne dissipe pas le vent, où la table a des saveurs que n'émousse pas la voracité, et l'amour des enlacements que ne dénoue aucune satiété ; voilà ce que j'aime en aimant mon Dieu !

1. Saint Paul, Romains, I, 20.

AUGUSTIN (SAINT), **Les Confessions,** *livre X, chap. VI,*
trad. J. Trabucco, coll. « GF », Flammarion, 1964.

Texte n° 46 • *Qu'est-ce que le temps ?*

Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler.

Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent.

Comment donc, ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité. Donc, si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus.

AUGUSTIN (SAINT), **Les Confessions,** *livre XI, chap. XIV, trad. J. Trabucco, coll. « GF », Flammarion, 1964.*

Texte n° 47 • *Si je me trompe, je suis*

Nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être aussi bien que ce savoir.

Dans ces trois termes que je viens de nommer, aucune fausseté ne peut nous abuser avec un air de vérité. Il n'en va pas comme de ces choses, qui nous sont extérieures. […] Sans que le moindre rêve ou la moindre hallucination puisse se jouer de mon imagination, il est absolument certain que je suis, que je le sais, et que je l'aime. À propos de ces vérités, je ne crains aucun des arguments des Académiciens[1] : Mais quoi ! si tu te trompais ? Si je me trompe, je suis. Car celui qui n'est pas ne peut en rien être trompé ; et par suite, si je me trompe, je suis. Puisque, si je me trompe, je suis, comment pourrai-je me tromper en pensant que je suis, puisqu'il est certain que je suis si je me trompe ? Puisque donc je serais, moi qui me trompe, même si je me trompais, il est hors de doute que je ne me trompe pas en sachant que je suis. Mais il s'ensuit que je ne me trompe pas non plus, en sachant que je le sais. De même, en effet, que je sais que je suis, je sais aussi que je le sais. Et lorsque j'aime cet être et ce savoir, j'ajoute encore cet amour, comme une troisième vérité, d'un aussi grand prix que les autres, aux choses que je sais.

1. Allusion aux sceptiques de la Nouvelle Académie, pour lesquels il n'y a pas de vérité établie, mais seulement des opinions plus ou moins probables.

AUGUSTIN (SAINT), **La Cité de Dieu,** *XI, 26, trad. J.-Cl. Fraisse, PUF, 1968.*

Texte n° 48 • Les deux cités

Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi la cité céleste. L'une, en somme, se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur ; car l'une recherche la gloire auprès des hommes, alors que, pour l'autre, Dieu, témoin de sa conscience, est sa principale gloire. L'une, dans sa gloire, lève la tête ; l'autre dit à son Dieu : « Tu es ma gloire et tu élèves ma tête[1] ». L'une, dans ses chefs, et à propos des nations qu'elle soumet, est dominée par la passion de dominer ; l'autre voit ses chefs décider et ses sujets obéir en se dévouant les uns aux autres par charité. L'une, en ceux qui la gouvernent, aime sa propre force ; l'autre dit à son Dieu : « Je t'aimerai, Seigneur, toi qui es ma force[2] ».

Aussi les sages de la première cité, vivant comme des hommes, ont-ils recherché les biens du corps, de l'âme, ou des deux. Et ceux qui ont pu connaître Dieu « ne l'ont pas honoré comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâce, mais se sont perdus dans la vanité de leurs méditations, et leur cœur insensé s'est obscurci. Se disant sages (c'est-à-dire se redressant dans leur sagesse par domination en eux de l'orgueil), ils sont devenus fous, et ils ont pensé la gloire du Dieu incorruptible à la ressemblance de l'homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes ou de serpents (ils ont conduit ou suivi leurs peuples, en effet, vers l'adoration de pareilles idoles). Ils ont accordé honneur et dévouement à la créature plutôt qu'au créateur, qui est béni à travers les siècles[3] ». Dans l'autre cité en revanche, il n'y a d'autre sagesse humaine que la piété, qui rend honneur au vrai Dieu, et qui attend comme récompense, dans la société des saints hommes comme des saints anges, « que Dieu soit tout en nous[4] ».

1. Psaumes, III, 4.
2. Psaumes, XVII, 2.
3. Saint Paul, Romains, I, 21-25.
4. Saint Paul, 1, Corinthiens, XV, 28.

AUGUSTIN (SAINT), **La Cité de Dieu,** *XIV, 28, trad. J.-Cl. Fraisse, PUF, 1968.*

ANSELME DE CANTORBÉRY

Archevêque de Cantorbéry à partir de 1093, Anselme se rattache à la tradition augustinienne, donc, par-delà Augustin, à Platon lui-même. Il reprend les idées d'Augustin sur les rapports de la raison et de la foi, idées qu'il résume dans sa devise : *Fides quaerens intellectum* (« la foi cherchant la compréhension »). La foi doit chercher à s'éclairer par la raison : loin de discréditer la raison, la foi l'oriente, lui propose une matière de réflexion. Sans doute les dogmes ne nous sont-ils connus que par l'autorité de la parole divine, mais le croyant doit réfléchir à ces dogmes, en chercher les motifs. Il y a donc une intelligence possible des dogmes, sorte d'intermédiaire entre la simple foi et la vision intuitive que les élus auront de la réalité divine après la résurrection. Bréhier croit reconnaître, dans cet itinéraire de la foi à la vision béatifique, un souvenir de la dialectique ascendante platonicienne qui s'élève de la croyance à l'intuition par l'intermédiaire de la raison discursive, encore que la foi ne soit pas croyance vague, mais vertu théologale et don de Dieu.

Le spiritualisme augustinien – et platonicien – apparaît bien d'autre part dans le célèbre **argument** qu'Anselme expose dans son *Proslogion*, argument qu'on

appellera plus tard la « **preuve ontologique** » de l'existence de Dieu. Cet argument serait le moyen rapide et infaillible de réduire au silence « l'insensé qui dit en son cœur : il n'y a point de Dieu » (Psaume XIII, vers 1). Tout homme – et « l'insensé » lui-même – a l'idée d'un être tel qu'il n'en peut concevoir de plus grand. Si cet être n'existait pas, on pourrait en concevoir un plus grand, à savoir ce même être doué de l'existence. Il est donc proprement contradictoire de penser à un être tel que rien de plus grand ne puisse être conçu et de lui refuser l'existence. L'insensé dont parle le Psaume est donc réellement fou de nier l'existence de Dieu : à moins de se contredire, on ne peut penser Dieu sans poser son existence.

Dieu est atteint ici comme une exigence intérieure de ma pensée. On reconnaît l'influence augustinienne et cette idée, tirée de la tradition platonicienne, qu'il faut sans hésiter attribuer à Dieu ce qu'on ne peut nier sans diminuer sa perfection (Platon écrivait déjà dans *La République*, « que Dieu et les choses qui sont de Dieu sont en tout le meilleur »).

L'argument ontologique fut âprement discuté pendant tout le Moyen Âge. Du vivant même d'Anselme, Gaunilon, moine de Marmoutier, avance une réfutation de l'argument qui préfigure l'attaque de Kant contre Descartes (lequel propose, dans ses *Méditations métaphysiques*, une preuve *a priori* de l'existence de Dieu qui rappelle l'argument d'Anselme).

Portrait d' ANSELME *par Eadmer*[1]

1033
1109

Il ne redoutait rien tant au monde que de pécher. Sur ma conscience, je ne mens pas : souvent en effet nous l'avons entendu affirmer, en prenant la vérité à témoin, que s'il voyait, des yeux du corps, ici l'horreur du péché et là la douleur de l'enfer, et qu'il fût obligé de s'immerger dans l'un ou dans l'autre, il choisirait l'enfer plutôt que le péché. Il avait aussi coutume de dire autre chose non moins étonnant peut-être pour certains, à savoir qu'il préférerait, pur de tout péché et innocent, aller dans la géhenne, que, souillé d'un péché, obtenir le royaume des cieux. Comme certains trouvaient cette parole étrange, il en rendait raison et l'atténuait en disant : « C'est un fait que seuls les méchants sont tourmentés en enfer et seuls les bons réconfortés dans le royaume des cieux ; de même il est évident que les bons, s'ils entraient par impossible dans l'enfer, ne pourraient être tenus à la peine qui est due aux méchants, ni les méchants, s'ils avaient accès au ciel, ne pourraient jouir de la félicité des bons. » C'est pourquoi il s'efforçait, toujours avec un grand soin, d'éviter les approches du péché et de chasser de sa pensée avec le plus grand souci tout ce qui pouvait leur donner occasion de se manifester.

1. Pendant de longues années, Eadmer (vers 1060 - vers 1124), moine de Cantorbéry, fut le disciple et le confident de l'archevêque de Cantorbéry.

EADMER, *Vie de saint Anselme*, livre II, § 15, trad. H. Rochais, Le Cerf, 1994.

Texte n° 49 • On ne peut pas penser que Dieu n'existe pas

L'insensé[1], lui aussi, doit convenir qu'il y a au moins dans l'intelligence quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand, puisque, lorsqu'il l'entend, il le comprend et que tout ce qui est compris est dans l'intelligence. Mais certainement ce dont rien de plus grand ne peut être conçu ne peut exister seulement dans l'intelligence. En effet, si cela existait seulement dans l'esprit, on pourrait le concevoir comme étant aussi dans la réalité, ce qui serait supérieur. Donc si ce dont on ne peut concevoir rien de plus grand est seulement dans l'esprit, cela dont on ne peut rien concevoir de plus grand est quelque chose dont on peut concevoir quelque chose de plus grand – ce qui est certainement impossible. Il existe donc, sans aucun doute, quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand, et dans l'intelligence et dans la réalité. [...]

Et cela existe si réellement qu'on ne peut même pas penser sa non-existence. On peut, en effet, concevoir quelque chose qu'il serait impossible de penser comme non-existant, donc supérieur à ce que l'on peut penser comme non-existant. C'est pourquoi, si ce dont rien de plus grand ne peut être conçu peut être pensé comme n'existant pas, ceci même dont rien de plus grand ne peut être pensé n'est pas ce dont on ne peut rien penser de plus grand – ce qui est contradictoire. Ainsi ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand existe si véritablement qu'on ne peut même pas penser qu'il n'existe pas. Et cela, c'est Toi, Seigneur notre Dieu. Tu existes donc si réellement, Seigneur mon Dieu, que Tu ne pourrais pas être pensé comme n'existant pas, et c'est justice. Si quelque esprit, en effet, pouvait concevoir quelque chose de meilleur que Toi, la créature prendrait le pas sur le Créateur et jugerait son Créateur – ce qui est parfaitement sot. En vérité, tout ce qui est autre chose que Toi seul peut être conçu comme n'existant pas. Seul, Tu as d'être le plus vraiment de tout et d'être au maximum, parce que tout ce qui est autre n'est pas aussi vraiment et possède donc un être moindre. Pourquoi donc l'insensé a-t-il dit dans son cœur : « Il n'y a pas de Dieu », alors qu'il est si évident à l'esprit raisonnable que Tu existes plus que tout ? Pourquoi, sinon parce qu'il est sot et insensé ?

1. L'insensé est celui qui nie l'existence de Dieu (cf. Psaumes, *XIII, 1*).

ANSELME (SAINT), **Proslogion,** *chap. II-III, trad. P. Rousseau, Aubier-Montaigne, 1947.*

Texte n ° 50 • Dieu est au-delà de toutes choses

Tu embrasses et contiens tout. Tu es avant et après tout. Et si Tu es avant tout, c'est qu'avant que tout ne fût, Tu es. Mais après toutes choses, comment es-Tu ? Comment es-Tu après les choses qui n'auront pas de fin ? Est-ce parce que celles-ci ne peuvent être sans Toi ? Et que toi Tu ne peux être amoindri si elles retournaient au néant ? Tu es ainsi, en effet, d'une certaine manière, après elles. Est-ce aussi parce qu'on peut les concevoir comme ayant une fin et Toi, pas ? Car elles

ont ainsi, d'une certaine manière, une fin, alors que Toi tu n'en peux avoir d'aucune manière. Et il est certain que ce qui n'a de fin d'aucune façon demeure après ce qui, d'une façon quelconque, a une fin. Est-ce que Tu surpasses toutes les choses, même les éternelles, parce que ton Éternité et la leur Te sont tout entières présentes, alors que les autres ne possèdent pas encore le futur de leur éternité et n'ont pas non plus ce qui en est passé ? Ainsi Tu es évidemment toujours au-delà d'elles, puisque Tu es toujours présent ici ou que ce à quoi elles ne sont pas encore parvenues T'est toujours présent.

ANSELME (SAINT), **Proslogion,** *chap. XX, trad. P. Rousseau, Aubier-Montaigne, 1947.*

THOMAS D'AQUIN

Né en 1225 au château de Rocca-Secca (près de Naples, en Italie), Thomas appartenait à l'illustre famille des comtes d'Aquin. Dominicain dès 1243, il devient l'élève d'Albert le Grand à Paris puis à Cologne. En 1257, il est maître en théologie à l'Université de Paris. De 1259 à 1268, il habite l'Italie et se trouve en relations avec le dominicain helléniste Guillaume de Moerbecke qui lui procure des traductions d'Aristote, faites directement sur le grec. Thomas meurt le 7 mars 1274 en se rendant au concile de Lyon.

Parmi les ouvrages de Thomas, citons, de 1252 à 1259, le *De Ente et Essentia*, le *De Veritate*, les *Commentaires sur Aristote* qui datent du séjour en Italie, la *Somme contre les Gentils* (1259-1261). De 1266 à 1274, il écrit la *Somme théologique*, son principal ouvrage, qui reste inachevée. L'œuvre est divisée en trois parties : la première est consacrée à Dieu, la deuxième aux devoirs de l'homme envers Dieu, la troisième à Jésus-Christ, sauveur de l'humanité, le tout en 612 questions et 3 000 articles.

Dans la pensée thomiste, les rôles respectifs de la raison et de la foi sont plus nettement distingués que chez les augustiniens. Il ne s'agit plus d'éclairer par la raison les mystères de la foi. La distinction est désormais plus tranchée entre **philosophie et théologie**. À la raison appartient toute vérité connue avec évidence intrinsèque par expérience ou par démonstration ; à la foi seule, toute vérité connue sans évidence intrinsèque par révélation. Ainsi la philosophie reçoit-elle, dans son domaine propre, une autonomie nouvelle. La raison doit engager sa démarche librement, d'après ses exigences propres. Ce qui fait la valeur de la philosophie en tant que philosophie, ce n'est pas qu'elle est chrétienne, c'est qu'elle est vraie, rationnellement correcte. En ce sens, Thomas est, comme on l'a dit, « le premier philosophe moderne ».

Bien entendu, Dieu étant unique, la vérité est une et il ne saurait y avoir aucune contradiction, aucun conflit, entre les vérités de la foi et les vérités de la raison. Lorsqu'un conflit apparaît entre un dogme et une affirmation de la raison, c'est tout simplement que cette soi-disant vérité rationnelle est en fait une erreur. En se sens, même si le philosophe constitue sa science comme un tout achevé en dehors de la foi, le théologien reste le tuteur du philosophe. On voit aussi par là que le rôle attribué à la raison est plus modeste chez Thomas que chez Augustin, parce qu'il est plus modeste chez Aristote que chez Platon.

Ce qui ne tombe pas sous le sens ne peut, chez Thomas comme chez Aristote, être saisi par l'intelligence. C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre par la raison la substance de Dieu. Nous pouvons

t raisonner à partir des données
Par ailleurs, Thomas rejette la
ntologique de l'existence de
osée par Anselme, précisément
e nous n'avons pas, selon lui,
tion rationnelle de l'essence
ous ne pouvons pas raisonner
nce à l'existence. À la démons-
Anselme, qui prend la quiddité –
propre – comme moyen et
e l'essence à ses propriétés, de
à l'effet, Thomas substitue la
ation qui procède de l'effet à la
partir du monde que nos sens
it, on peut remonter à Dieu,
e l'œuvre à l'ouvrier, de l'effet à
Quant à la nature de Dieu lui-
ous ne pouvons la connaître que
logie : de même que nous
s le mot *voir* pour l'opération de
nce comme pour la vision sen-
ce que l'intelligence est à l'âme
eil est au corps, nous pouvons à
parler de la bonté, de la justice
comme nous parlons de la bonté
justice d'un homme. Mais en
ité, l'essence de Dieu n'est pas
ole d'être rigoureusement
i définie.

Créés par Dieu et pour Dieu, tous les êtres de la nature ne peuvent qu'aspirer à Dieu. Dieu a donné à chaque chose une forme substantielle, il a doué chacune de ces formes d'une inclination naturelle vers le souverain bien, c'est-à-dire vers lui-même. Seulement, cette inclination change de style suivant la hiérarchie des êtres. Le gland qui devient chêne aspire obscurément à la perfection de sa forme, il ne possède qu'un *appetitus naturalis*. Chez l'animal, nous trouvons un *appetitus sensitivus*, un instinct. Mais l'homme possède l'**intellect**, donc la connaissance explicite du bien et un vrai pouvoir de réflexion. Éclairé par l'intelligence, l'appétit devient volonté. Cette volonté, notons-le, ne peut cependant aspirer à autre chose qu'à Dieu même, c'est-à-dire au souverain bien et au bonheur parfait. Pour Thomas comme pour Aristote, les hommes veulent nécessairement être heureux, veulent nécessairement le souverain bien. Tout ce qui est naturel n'est pas moral sans doute, mais tout ce qui est moral est naturel. Nous aspirons toujours et nécessairement à contempler Dieu, à nous reposer en sa perfection, à trouver là notre suprême joie.

Portrait de
MAS D'AQUIN par Étienne Gilson[1]

Ce serait donc s'engager dans une poursuite sans objet que de chercher, comme on semble parfois le demander, une vie intérieure sous-jacente au thomisme dont l'essence fût spécifiquement différente de celle du thomisme lui-même. Il ne faudrait pas croire que la savante ordonnance de la Somme de théologie *et le progrès continu de la raison qui construit pierre à pierre cet immense édifice soient chez saint Thomas les produits d'une activité superficielle sous laquelle une pensée plus riche, plus profonde et plus religieuse circulerait librement. La vie intérieure de saint Thomas, autant que le secret d'une personnalité si puissante peut nous être révélé, semble avoir été précisément ce qu'elle devait être pour s'exprimer dans une telle doctrine. Rien de plus cherché, ni qui suppose un vouloir plus fervent, que ces démonstrations faites d'idées exactement définies, serties en des formules*

ne précision parfaite, ordonnées en leurs développements rigou-
sement équilibrés. Une telle maîtrise dans l'expression et l'organi-
ion des idées philosophiques ne s'obtient pas sans un don total de
; la Somme de théologie, *avec sa limpidité abstraite et sa transpa-*
ce impersonnelle, c'est, cristallisée sous nos yeux et comme fixée
r l'éternité, la vie intérieure même de saint Thomas d'Aquin.

hilosophe français (1884-1978), spécialiste de la philosophie médiévale, et plus iculièrement du thomisme.

ÉTIENNE GILSON, ***Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* IIIe partie, chap. VII, Vrin, 1983.**

ı° 51 • *La foi, supérieure à la raison*

écessaire que l'homme reçoive, par mode de foi, non seulement les assent la raison, mais même celles que la raison est capable de a pour trois motifs.

rement, pour que l'homme parvienne plus tôt à la connaissance de la ı effet, la science qui doit prouver que Dieu existe, et les autres véri- dre concernant Dieu, est enseignée la dernière, parce qu'elle présup- l'autres sciences ; de cette façon, l'homme serait tenu d'attendre long- parvenir à la connaissance de Dieu. Deuxièmement, pour que la Dieu soit plus communément accessible. En effet, beaucoup ne peu- de l'étude d'une science, soit à cause de l'engourdissement de leur se des charges et des nécessités de la vie, ou bien même en raison de ır l'étude. Ceux-là seraient totalement et injustement privés de la Dieu si les vérités divines ne leur étaient pas proposées par mode de ent, pour que soit garantie la certitude de cette connaissance. En effet, ne est bien débile devant les réalités divines, la preuve en est que, connaissance naturelle des réalités humaines, les philosophes ont d'erreurs et avancé des thèses contradictoires. Pour que les hommes une connaissance certaine et à l'abri du doute, il fallait donc que les eur fussent enseignées par mode de foi, comme proférées, pour ainsi ıi ne peut pas mentir.

)MAS D'AQUIN (SAINT), **Somme théologique,** *II, II, q. 2 a. 4, trad. J. Rassam, PUF, 1964.*

° 52 • *Dieu seul est son propre exister*

nous disons que Dieu est l'acte pur d'exister[1], nous ne tombons pas ceux qui ont prétendu que Dieu est cette existence commune par ose existe formellement. L'acte d'exister, qui est Dieu, est d'une telle n ne peut lui être ajouté : par sa pureté il est l'Exister même distinct [...] Pareillement, tout en étant l'acte pur d'exister, il ne saurait être

seulement raisonner à partir des données des sens. Par ailleurs, Thomas rejette la preuve ontologique de l'existence de Dieu proposée par Anselme, précisément parce que nous n'avons pas, selon lui, une intuition rationnelle de l'essence divine. Nous ne pouvons pas raisonner de l'essence à l'existence. À la démonstration d'Anselme, qui prend la quiddité – l'essence propre – comme moyen et conclut de l'essence à ses propriétés, de la cause à l'effet, Thomas substitue la démonstration qui procède de l'effet à la cause. À partir du monde que nos sens perçoivent, on peut remonter à Dieu, comme de l'œuvre à l'ouvrier, de l'effet à la cause. Quant à la nature de Dieu lui-même, nous ne pouvons la connaître que par analogie : de même que nous employons le mot *voir* pour l'opération de l'intelligence comme pour la vision sensible, parce que l'intelligence est à l'âme ce que l'œil est au corps, nous pouvons à la rigueur parler de la bonté, de la justice de Dieu comme nous parlons de la bonté ou de la justice d'un homme. Mais en toute vérité, l'essence de Dieu n'est pas susceptible d'être rigoureusement connue ni définie.

Créés par Dieu et pour Dieu, tous les êtres de la nature ne peuvent qu'aspirer à Dieu. Dieu a donné à chaque chose une forme substantielle, il a doué chacune de ces formes d'une inclination naturelle vers le souverain bien, c'est-à-dire vers lui-même. Seulement, cette inclination change de style suivant la hiérarchie des êtres. Le gland qui devient chêne aspire obscurément à la perfection de sa forme, il ne possède qu'un *appetitus naturalis*. Chez l'animal, nous trouvons un *appetitus sensitivus*, un instinct. Mais l'homme possède l'**intellect**, donc la connaissance explicite du bien et un vrai pouvoir de réflexion. Éclairé par l'intelligence, l'appétit devient volonté. Cette volonté, notons-le, ne peut cependant aspirer à autre chose qu'à Dieu même, c'est-à-dire au souverain bien et au bonheur parfait. Pour Thomas comme pour Aristote, les hommes veulent nécessairement être heureux, veulent nécessairement le souverain bien. Tout ce qui est naturel n'est pas moral sans doute, mais tout ce qui est moral est naturel. Nous aspirons toujours et nécessairement à contempler Dieu, à nous reposer en sa perfection, à trouver là notre suprême joie.

Portrait de THOMAS D'AQUIN *par Étienne Gilson*[1]

1225
1274

Ce serait donc s'engager dans une poursuite sans objet que de chercher, comme on semble parfois le demander, une vie intérieure sous-jacente au thomisme dont l'essence fût spécifiquement différente de celle du thomisme lui-même. Il ne faudrait pas croire que la savante ordonnance de la Somme de théologie *et le progrès continu de la raison qui construit pierre à pierre cet immense édifice soient chez saint Thomas les produits d'une activité superficielle sous laquelle une pensée plus riche, plus profonde et plus religieuse circulerait librement. La vie intérieure de saint Thomas, autant que le secret d'une personnalité si puissante peut nous être révélé, semble avoir été précisément ce qu'elle devait être pour s'exprimer dans une telle doctrine. Rien de plus cherché, ni qui suppose un vouloir plus fervent, que ces démonstrations faites d'idées exactement définies, serties en des formules*

d'une précision parfaite, ordonnées en leurs développements rigoureusement équilibrés. Une telle maîtrise dans l'expression et l'organisation des idées philosophiques ne s'obtient pas sans un don total de soi ; la Somme de théologie, *avec sa limpidité abstraite et sa transparence impersonnelle, c'est, cristallisée sous nos yeux et comme fixée pour l'éternité, la vie intérieure même de saint Thomas d'Aquin.*

1. Philosophe français (1884-1978), spécialiste de la philosophie médiévale, et plus particulièrement du thomisme.

ÉTIENNE GILSON, ***Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* IIIe partie, chap. VII, Vrin, 1983.**

Texte n° 51 • *La foi, supérieure à la raison*

Il est nécessaire que l'homme reçoive, par mode de foi, non seulement les vérités qui dépassent la raison, mais même celles que la raison est capable de connaître. Et cela pour trois motifs.

Premièrement, pour que l'homme parvienne plus tôt à la connaissance de la vérité divine. En effet, la science qui doit prouver que Dieu existe, et les autres vérités du même ordre concernant Dieu, est enseignée la dernière, parce qu'elle présuppose beaucoup d'autres sciences ; de cette façon, l'homme serait tenu d'attendre longtemps avant de parvenir à la connaissance de Dieu. Deuxièmement, pour que la connaissance de Dieu soit plus communément accessible. En effet, beaucoup ne peuvent tirer profit de l'étude d'une science, soit à cause de l'engourdissement de leur esprit, soit à cause des charges et des nécessités de la vie, ou bien même en raison de leur paresse pour l'étude. Ceux-là seraient totalement et injustement privés de la connaissance de Dieu si les vérités divines ne leur étaient pas proposées par mode de foi. Troisièmement, pour que soit garantie la certitude de cette connaissance. En effet, la raison humaine est bien débile devant les réalités divines, la preuve en est que, même dans la connaissance naturelle des réalités humaines, les philosophes ont commis pas mal d'erreurs et avancé des thèses contradictoires. Pour que les hommes eussent de Dieu une connaissance certaine et à l'abri du doute, il fallait donc que les vérités divines leur fussent enseignées par mode de foi, comme proférées, pour ainsi dire, par Dieu qui ne peut pas mentir.

***THOMAS D'AQUIN (SAINT),* Somme théologique,** *II, II, q. 2 a. 4, trad. J. Rassam, PUF, 1964.*

Texte n° 52 • *Dieu seul est son propre exister*

Lorsque nous disons que Dieu est l'acte pur d'exister[1], nous ne tombons pas dans l'erreur de ceux qui ont prétendu que Dieu est cette existence commune par laquelle toute chose existe formellement. L'acte d'exister, qui est Dieu, est d'une telle condition que rien ne peut lui être ajouté : par sa pureté il est l'Exister même distinct de tout existant. [...] Pareillement, tout en étant l'acte pur d'exister, il ne saurait être

privé d'aucune perfection, ni d'aucune valeur ; au contraire, il possède toutes les perfections qui existent dans tous les genres, c'est pourquoi on dit qu'il est absolument parfait. [...] Et il possède ces perfections d'une manière plus excellente que toutes les choses, car elles sont une en lui et multiples dans les choses. [...] C'est ainsi que Dieu possède dans son exister même toutes les perfections.

1. Traduit le latin esse.

***THOMAS D'AQUIN (SAINT),* L'Être et l'Essence,** *C. 6, trad. J. Rassam, PUF, 1964.*

Texte n° 53 ● *« L'homme est libre »*

L'homme est libre ; sans quoi conseils, exhortations, préceptes, interdictions, récompenses et châtiments seraient vains. Pour mettre en évidence cette liberté, il faut remarquer que certains êtres agissent sans jugement, comme par exemple la pierre qui tombe ; il en est ainsi de tous les être privés du pouvoir de connaître. D'autres agissent d'après une appréciation, mais qui n'est pas libre ; par exemple les animaux : en voyant le loup, la brebis saisit par un discernement naturel, mais non libre, qu'il faut fuir ; en effet ce discernement est l'expression d'un instinct naturel et non d'une opération synthétique. Il en est de même pour tout discernement chez les animaux. Mais l'homme agit par jugement, car c'est par le pouvoir de connaître qu'il estime devoir fuir ou poursuivre une chose. Et puisqu'un tel jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel, mais un acte de synthèse qui procède de la raison, l'homme agit par un jugement libre qui le rend capable de diversifier son action. En effet, à l'égard de ce qui est contingent[1], la raison peut faire des choix opposés, comme le prouvent les arguments des dialecticiens et les raisonnements des rhéteurs. Or les actions particulières sont en un sens contingentes ; aussi le jugement rationnel peut-il les apprécier diversement et n'est-il pas déterminé par un point de vue unique. Par conséquent il est nécessaire que l'homme soit doué du libre arbitre, du fait même qu'il est doué de raison.

1. Contingent, *c'est-à-dire non nécessaire, qui peut indifféremment être ou ne pas être.*

***THOMAS D'AQUIN (SAINT),* Somme théologique,** *I, q.83 a.1, trad. J. Rassam, PUF, 1964.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- ANSELME DE CANTORBÉRY, ***Proslogion : Allocution sur l'existence de Dieu***, traduction B. Pautrat, *coll. « GF », Flammarion, 1993.*
- ANSELME DE CANTORBÉRY, ***Sur l'existence de Dieu : Proslogion***, traduction A. Koyré, *coll. « BTP », Vrin, 1992.*
- AUGUSTIN, ***La Cité de Dieu***, traduction L. Moreau, présentation et notes J.-C. Eslin, 3 vol., *coll. « Points », Le Seuil, 1994.*
- AUGUSTIN, ***Les Confessions***, traduction, préface et notes J. Trabucco, *coll. « GF », Flammarion, 1964.*
- AUGUSTIN, ***Les Confessions***, traduction A. d'Andilly, présentation Ph. Sellier, *coll. « Folio », Gallimard, 1993.*
- AUGUSTIN, ***Le Maître***, traduction B. Jolibert, Klincksieck, *1989.*
- THOMAS D'AQUIN, ***Somme contre les Gentils***, traduction R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud et al., *Le Cerf, 1993.*
- THOMAS D'AQUIN, ***Somme théologique***, traduction A. Raulin et A.-M. Roguet, 4 vol., *Le Cerf, 1984-1986.*
- THOMAS D'AQUIN, ***L'Unité de l'intellect***, traduction et présentation A. de Libera, *coll. « GF », Flammarion, 1994.*

ÉTUDES

- BARTH Karl, ***Saint Anselme : la preuve de l'existence de Dieu***, *Labor et Fides, 1985.*
- CHENU Marie-Dominique, ***Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin***, *Vrin, 1993.*
- ELDERS Léo J., ***La Métaphysique de saint Thomas d'Aquin***, *Vrin, 1995.*
- FERRIER Francis, ***Saint Augustin***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1992.*
- GILSON Étienne, ***Le Thomisme***, *Vrin, 1983.*
- GILSON Étienne, ***Introduction à l'étude de saint Augustin***, *Vrin, 1982.*
- LIBERA Alain de, ***Penser au Moyen Âge***, *Le Seuil, 1991.*
- LIBERA Alain de, ***La Philosophie médiévale***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- TORRELL Jean-Pierre, ***Initiation à saint Thomas d'Aquin : sa personne et son œuvre***, *Le Cerf/Éd. universitaires de Fribourg, 1993.*

CHAPITRE 9

LA NAISSANCE DE LA PENSÉE MODERNE

Nous ne pouvons que rappeler très brièvement ici les grands événements politiques, religieux, scientifiques qui précipitent le déclin de la culture médiévale en préparant la naissance de l'esprit moderne.

En 1453, Mahomet II s'empare de Constantinople et les savants grecs émigrent en Italie avec des manuscrits de Platon, de Plotin, d'Aristote: tel est le point de départ non seulement de l'humanisme, de la résurrection de la littérature antique, mais aussi – au point de vue de la philosophie qui nous intéresse plus spécialement – d'une **renaissance du platonisme** dont l'influence va être désormais aussi grande que celle d'Aristote.

La Réforme protestante engagée par **Luther** (1483-1546) vient contester l'autorité toute-puissante de l'Église de Rome: elle en appelle du pape à la conscience de chacun, de la tradition catholique aux livres saints. Les conflits acharnés des Églises contribueront à donner à la philosophie une nouvelle indépendance.

Les grandes découvertes se précipitent. Et nous pensons non seulement à la découverte de l'Amérique, mais surtout aux découvertes scientifiques. **Copernic** (1473-1543) affirme le mouvement de la terre autour du soleil dans son *Traité des révolutions des globes célestes*. **Galilée** (1564-1642) confirmera cette théorie et découvrira les lois mathématiques de la chute des corps. **Kepler** (1571-1630) exposera en 1618 les trois lois du mouvement des planètes. **Vésale** crée l'anatomie, tandis que **Servet** conçoit le premier l'idée de la circulation du sang. Les mathématiques pures progressent elles aussi. En 1543, **Tartaglia** résout les équations du 3e degré. **Viète**, avant Descartes et Fermat, entrevoit le principe de l'application de l'algèbre à la géométrie.

Si nous ajoutons à tout cela l'invention de l'imprimerie par **Gutenberg** et la diffusion de la culture qui commence à en résulter, nous comprenons le bouillonnement intellectuel de l'époque de la Renaissance. Un nouvel appétit de bonheur et de liberté apparaît chez l'homme européen. Il faut citer la doctrine panthéiste de **Giordano Bruno** (1548-1600) et, avant elle, la philosophie de **Nicolas de Cues** (1401-1464) qui rêve de tolérance religieuse, de culture à fondement mathématique, de transformation du monde par des techniques rationnelles.

Au cours de cette période, trois idées-forces de la pensée moderne prennent naissance ou se développent: la nécessité d'une séparation de la théologie et de la philosophie – avec autonomie de la philosophie; l'idée que les mathématiques sont par excellence l'école de la raison rigoureuse; l'idée de la méthode expérimentale et de la connaissance objective des faits de la nature. Nous avons choisi, pour mieux saisir ce renouveau de la pensée européenne, de cheminer avec trois hommes qui, chacun dans un domaine différent, ont bousculé les croyances et les valeurs héritées du Moyen Âge: l'italien Machiavel (le fondateur de la science politique), le français Montaigne (le champion de la subjectivité individuelle) et l'anglais Bacon (le pionnier de la méthode expérimentale dans les sciences de la nature).

NICOLAS MACHIAVEL

La vie de Machiavel

Avec Machiavel, la politique devient une psychologie expérimentale.Machiavel, dit Gioberti, est « le Galilée de la politique ». Il s'agit en effet pour lui de dégager à partir des faits des lois objectives – les lois de l'action politique réellement efficace. Nous sommes loin, ici, note Jankélévitch, du « simplisme grandiose et géométrique de la République platonicienne ». Il s'agit, non de déduire d'un système *a priori* la meilleure forme de gouvernement, mais d'étudier les faits tels qu'ils sont: « Ce qui est essentiellement moderne chez Machiavel, ajoute Jankélévitch, c'est un sentiment aigu de la complexité du réel ».

Les faits étudiés sont ceux de l'histoire romaine, tels que Tite-Live les rapporte, mais ce sont surtout ceux de l'expérience personnelle de Machiavel. Né à Florence le 3 mai 1469, Machiavel, dès l'âge de 25 ans, s'intéresse à la politique. Il est dans l'opposition au moment où Savonarole gouverne Florence (1494-1498). En 1498, sous le régime du président Soderini, il devient secrétaire à la 2e chancellerie; c'est une sorte de chef de cabinet chargé de toutes sortes de missions diplomatiques. En 1512, la chute de Soderini entraîne le retour au pouvoir des Médicis (que Savonarole avait naguère expulsés). Machiavel est en disgrâce. Impliqué dans une conspiration, il subira même la torture de l'estrapade. On lui permet cependant de se retirer à San Casciano, près de Florence. C'est dans cette retraite forcée qu'il écrit ses *Discours sur la première décade de Tite-Live* (publiés en 1520). Il interrompra en 1513 ce travail pour écrire *Le Prince* – ouvrage destiné à le réhabiliter auprès des maîtres de l'heure, puisqu'il est dédié au jeune Julien de Médicis, qui attend de son oncle, le pape Médicis Léon X, le gouvernement de quelque principauté. C'est à la demande du cardinal Jules de Médicis (futur Clément VII) que Machiavel écrira encore une *Histoire de Florence*. Il meurt en 1527.

Une doctrine controversée

Machiavel sera mis à l'Index par le concile de Trente et sera voué désormais à l'exécration des moralistes intransigeants. Il n'a jamais écrit la phrase par laquelle on résume sa doctrine « La fin justifie les moyens », mais telle est bien, semble-t-il, sa pensée. Dans *Le Prince*, il ose faire l'éloge de l'impitoyable César Borgia. Celui-ci, après avoir conquis la Romagne, trouve un pays « plein de larcins, de brigandages et toutes sortes

d'autres méchancetés ». Pour remettre le pays « en tranquillité et union », il confie le pouvoir à « Messire Rémy d'Orque, homme cruel et expéditif » qui, par une tyrannie inflexible, met effectivement un terme à l'anarchie et se fait partout détester. Il ne reste plus à Borgia, pour rétablir sa popularité, qu'à supprimer son ministre ! « Il le fit un beau matin, à Cesena, mettre en deux morceaux, au milieu de la place, avec un billot de bois et un couteau sanglant près de lui. La férocité de ce spectacle fit tout le peuple demeurer en même temps satisfait et stupide » (*Le Prince*, VII). La leçon de Machiavel est ici bien claire : le Prince ne doit reculer ni devant la cruauté, ni devant la fourberie pour faire régner l'ordre public.

Prêcher ouvertement l'hypocrisie, cependant, n'est pas être hypocrite. C'est être cynique – exactement le contraire de l'hypocrisie. Machiavel lève le masque et « vend la mèche ». En ce sens, on pourrait parler d'un **antimachiavélisme** de Machiavel. Et lorsque Frédéric II, dont les méthodes de gouvernement ne furent pas toujours innocentes, joue la vertu offensée et écrit son *Anti-Machiavel*, il est sans doute beaucoup plus « machiavélique » – au sens désormais consacré par l'usage – que Machiavel lui-même. D'où l'interprétation que certains philosophes et historiens, de Jean-Jacques Rousseau à Merleau-Ponty, ont donné du *Prince* : sous couleur de justifier la tyrannie, Machiavel, en révélant ses procédés, chercherait tout simplement à les déconsidérer. « En feignant de donner des leçons aux rois, affirme Rousseau, il en a donné de grandes aux peuples. Le *Prince* de Machiavel est le livre des républicains » (*Du contrat social*, livre III, chap. VI).

Une politique orientée vers l'action

La vérité est que le seul problème posé par Machiavel est celui de l'**efficacité politique**. Voulez-vous instaurer une république dans un pays où il y a beaucoup de seigneurs féodaux ? Vous n'y réussirez pas sans les supprimer tous. Êtes-vous en revanche candidat à la monarchie ? Il vous faut alors tirer du peuple une caste de gentilhommes « ambitieux et turbulents », leur donner pensions et châteaux. « Le Prince par eux maintiendra sa puissance ; eux se serviront du Prince pour satisfaire leur ambition ». Suivant les circonstances, c'est tantôt la pratique des vertus, tantôt la férocité qui seront les moyens adéquats de l'action politique.

Et si Machiavel parle de la *virtù* du politique, il s'agit d'une vertu qui reste en marge de la morale, d'une vertu qui est à la fois puissance et virtuosité, qui est le génie du grand politique capable d'exploiter ce que Machiavel appelle la « fortune », c'est-à-dire les circonstances complexes et changeantes. Dans l'Italie morcelée de son temps, où royaumes et principautés passent de main en main au gré des combats, des alliances qui se nouent ou se dénouent, la vieille idée chrétienne de Providence paraît vide de sens : il ne reste plus que le foisonnement des hasards aveugles dont les chefs énergiques doivent savoir tirer parti.

À lire certaines pages de Machiavel, on a le sentiment que, pour lui, il n'y a pas d'autre idéal que l'énergie et le succès. Les actions efficaces, les victoires qui changent la face du monde rendent dérisoires les critiques moroses des moralistes. Il fait au christianisme des objections qui préfigurent celles de Nietzsche : « Notre religion place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection [...]. Si elle exige quelque force d'âme, c'est plutôt celle qui fait supporter les maux que celle qui porte aux fortes actions. »

Qui veut la fin veut les moyens

Il n'est pourtant pas tout à fait exact de voir dans le machiavélisme une pure technique, une politique vide de toute valeur. L'énergie que Machiavel exige du Prince n'est pas une *virtù* gratuite : la seule religion de Machiavel est le **patriotisme**. S'il semble préférer la religion des païens au christianisme, c'est parce que

la première était une religion de la cité, et que la seconde empêche selon lui l'unité italienne (le pouvoir temporel de l'Église étant ici un des grands obstacles). Ce que Machiavel appelle de tous ses vœux, c'est un prince capable d'unifier l'Italie, de la délivrer des pillages et des misères de l'occupation étrangère.

Il reste que le choix des moyens soumis au critère de la seule efficacité paraît étranger à toute morale. En réalité, cela indique surtout le pessimisme foncier de Machiavel. Pour lui, il faut seulement choisir le moindre mal ; on ne peut éviter totalement le mal, « car l'ordre des choses humaines est tel que jamais on ne peut fuir un inconvénient sinon que pour en courir un autre ». Si le prince – pour faire régner l'ordre, la paix, en définitive pour faire du bien à son peuple – est contraint, à l'occasion, de commettre des actions cruelles ou fourbes, si, en politique, la bonté est quelquefois catastrophique et la cruauté moins cruelle que l'humeur pacifique, c'est essentiellement parce que les hommes sont en majorité bêtes et méchants. D'où le dilemme machiavélien : ou faire le bien avec les moyens du bord, c'est-à-dire à l'occasion la perfidie et la violence, ou bien se montrer doux et humain en toutes circonstances, mais au prix de la perte de toute efficacité, de toute possibilité d'action réelle. Tel est le grand problème – il se pose à notre époque comme à la sienne – que Machiavel a tenté de résoudre.

Portrait de MACHIAVEL *par Spinoza*

1469
1527

De quels moyens un Prince omnipotent, dirigé par son appétit de domination, doit user pour établir et maintenir son pouvoir, le très pénétrant Machiavel l'a montré abondamment ; mais, quant à la fin qu'il a visée, elle n'apparaît pas très clairement. S'il s'en est proposé une bonne ainsi qu'il est à espérer d'un homme sage, ce semble être de montrer de quelle imprudence la masse fait preuve alors qu'elle supprime un tyran, tandis qu'elle ne peut supprimer les causes qui font qu'un Prince devient un tyran, mais qu'au contraire, plus le Prince a de sujets de crainte, plus il y a de causes propres à faire de lui un tyran, ainsi qu'il arrive quand la multitude fait du Prince un exemple et glorifie un attentat contre le souverain comme un haut fait. Peut-être Machiavel a-t-il voulu montrer aussi combien la population doit se garder de s'en remettre de son salut à un seul homme qui, s'il n'est pas vain au point de se croire capable de plaire à tous, devra constamment craindre quelque embûche et par là se trouve contraint de veiller surtout à son propre salut et au contraire de tendre des pièges à la population plutôt que de veiller sur elle. Et je suis d'autant plus disposé à juger ainsi de ce très habile auteur qu'on s'accorde à le tenir pour un partisan constant de la liberté et que, sur la façon dont il faut la conserver, il a donné des avis très salutaires.

SPINOZA, ***Traité politique,*** **chap. v, § 7, trad. Ch. Appuhn, coll. « GF », Flammarion, 1966.**

Texte n° 54 • Il faut supposer d'abord les hommes méchants

Tous les écrivains qui se sont occupés de politique (et l'histoire est remplie d'exemples qui les appuient) s'accordent à dire que quiconque veut fonder un État et lui donner des lois doit supposer d'avance les hommes méchants, et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion. Si ce penchant demeure caché pour un temps, il faut l'attribuer à quelque raison qu'on ne connaît point, et croire qu'il n'a pas eu l'occasion de se montrer ; mais le temps qui, comme on dit, est le père de toute vérité, le met ensuite au grand jour.

Après l'expulsion des Tarquins[1], la plus grande union paraissait régner entre le sénat et le peuple. Les nobles semblaient avoir déposé tout leur orgueil et pris des manières populaires, qui les rendaient supportables même aux derniers des citoyens. Ils jouèrent ce rôle et on n'en devina pas le motif tant que vécurent les Tarquins. La noblesse, qui redoutait ceux-ci, et qui craignait également que le peuple maltraité ne se rangeât de leur parti, se comportait envers lui avec humanité. Mais quand la mort des Tarquins les eut délivrés de cette crainte, ils gardèrent d'autant moins de mesure avec le peuple qu'ils s'étaient plus longtemps contenus, et ils ne laissèrent échapper aucune occasion de le frapper. C'est une preuve de ce que nous avons avancé : que les hommes ne font le bien que forcément ; mais que dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre.

1. Rois de Rome, chassés de la ville en 509 avant J.-C.

***MACHIAVEL*, Discours sur la 1re décade de Tite-Live,** *livre I, chap. III, trad. T. Guiraudet (1798), revue par É. Barincou, Gallimard, 1952.*

Texte n° 55 • De la cruauté du Prince

Le Prince[1] ne se doit point soucier d'avoir le mauvais renom de cruauté pour tenir tous ses sujets en union et obéissance ; car, faisant bien peu d'exemples, il sera plus pitoyable que ceux qui, pour être trop miséricordieux, laissent se poursuivre les désordres, desquels naissent meurtres et rapines ; car ceci nuit ordinairement à la généralité, mais les exécutions qui viennent du Prince ne nuisent qu'à un particulier. [...]

Là-dessus naît une dispute, s'il est meilleur d'être aimé que craint, ou l'inverse. Je réponds qu'il faudrait être et l'un et l'autre ; mais comme il est bien difficile de les marier ensemble, il est beaucoup plus sûr de se faire craindre qu'aimer, s'il faut qu'il y ait seulement l'un des deux. Car on peut dire généralement une chose de tous les hommes : qu'ils sont ingrats, changeants, dissimulés, ennemis du danger, avides de gagner ; tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, ils t'offrent leur sang, leurs biens, leur vie et leurs enfants, comme j'ai dessus dit, quand le besoin est futur ; mais quand il approche, ils se dérobent. Et le Prince qui s'est fondé seulement sur leurs paroles, se trouve tout nu d'autres préparatifs, il est perdu ; car les amitiés qui s'acquièrent avec argent et non par cœur noble et hau-

tain, on mérite bien d'en éprouver l'effet, mais on ne les a pas, et dans le besoin on ne les peut employer ; les hommes hésitent moins à nuire à un homme qui se fait aimer qu'à un autre qui se fait redouter ; car l'amour se maintient par un lien d'obligations lequel, parce que les hommes sont méchants, là où l'occasion s'offrira de profit particulier, il est rompu ; mais la crainte se maintient par une peur de châtiment qui ne te quitte jamais.

1. Le Prince est celui qui exerce l'autorité politique dans une monarchie.

MACHIAVEL, **Le Prince,** *chap. XVII, trad. Gohory (1571), Gallimard, 1952.*

Texte n° 56 • Le Prince, mi-homme, mi-bête

Chacun entend assez qu'il est fort louable à un Prince de maintenir sa foi et vivre en intégrité, non pas avec ruses et tromperies. Néanmoins on voit par expérience de notre temps que ces Princes se sont faits grands qui n'ont pas tenu grand compte de leur foi, et qui ont su par ruse circonvenir l'esprit des hommes, et à la fin ils ont surpassé ceux qui se sont fondés sur la loyauté.

Il faut donc savoir qu'il y a deux manières de combattre, l'une par les lois, l'autre par la force : la première sorte est propre aux hommes, la seconde propre aux bêtes ; mais comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde. Ce pourquoi est nécessaire au Prince de savoir bien pratiquer la bête et l'homme. Cette règle fut enseignée aux Princes en paroles voilées par les anciens auteurs qui écrivent comment Achille et plusieurs autres de ces grands seigneurs du temps passé furent donnés à élever au centaure Chiron[1] pour les instruire sous sa discipline. Ce qui ne signifie autre chose, d'avoir ainsi pour gouverneur un demi-bête et demi-homme, sinon qu'il faut qu'un Prince sache user de l'une ou l'autre nature, et que l'une sans l'autre n'est pas durable. Puis donc qu'un Prince doit savoir bien user de la bête, il en doit choisir le renard et le lion, car le lion ne se peut défendre des rets, le renard des loups ; il faut donc être renard pour connaître les filets, et lion pour faire peur aux loups. Ceux qui simplement veulent faire les lions, ils n'y entendent rien.

1. Ce centaure (être fabuleux, moitié homme et moitié cheval) avait en effet instruit un certain nombre de héros, dont Achille.

MACHIAVEL, **Le Prince,** *chap. XVIII, trad. Gohory (1571), Gallimard, 1952.*

MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE

La vie de Montaigne

Michel Eyquem, né au château de Montaigne, dans le Périgord, en 1533, reçut d'abord de son père une éducation libérale, « sans rigueur ni contrainte ». Mais à l'âge de six ans, il est envoyé au collège de Guyenne à Bordeaux, où règne une discipline rigoureuse qu'il a

quelque difficulté à supporter. Après des études de philosophie et de droit, Montaigne embrasse la carrière juridique avec une charge de conseiller au Parlement de Bordeaux (1554-1570). Là, il a pour collègue un jeune humaniste, Étienne de La Boétie, avec lequel il se lie d'amitié – d'une amitié profonde autant qu'inexplicable («parce que c'était lui, parce que c'était moi»). Mais La Boétie meurt prématurément en 1563 et Montaigne, toute sa vie, «fera les obsèques» de cet ami disparu. Ni le mariage ni ses fonctions de magistrat, qui lui pèsent comme «un esclavage», ne parviennent à le guérir de son ennui. Aussi, en 1570 (il a alors 38 ans), renonce-t-il à sa charge pour se retirer en son château de Montaigne, loin de tous et de tout, au plus haut d'une tour où il a sa «librairie». Du fond de cette retraite, il lit, il médite et il rédige des «essais» dont il publie, en 1580, les deux premiers livres sous ce même titre. Il part ensuite pour un long voyage, dont le prétexte est une cure à Plombières pour soigner sa gravelle (calculs rénaux). Sur près d'un an et demi, il visite la Suisse, l'Allemagne, l'Italie, mais une lettre l'atteint en cours de route, lui annonçant qu'il vient d'être nommé maire de Bordeaux (septembre 1581). Il consent à rentrer pour prendre cette charge «en main, mais non pas au foie ou au poumon»; pourtant il se montre plus habile et plus actif qu'il ne l'a laissé entendre, si bien qu'il est réélu en 1583. Lors de l'élection suivante (1585), la peste ravage la ville, et Montaigne préfère ne pas y entrer. Il retrouve donc la solitude de sa librairie, où il remanie ses *Essais* et les augmente d'un troisième livre qui figurera dans l'édition de 1588. Il décline les offres flatteuses d'Henri de Navarre et termine ses jours dans son château, auprès de sa fille adoptive, Marie de Gournay. Celle-ci publiera, quelques années après la mort de Montaigne (1592), une troisième édition, corrigée par l'auteur, du grand livre de sa vie.

Le pyrrhonisme de Montaigne

Le chapitre le plus long et, sans aucun doute, le plus célèbre des *Essais*: l'«Apologie de Raimond Sebond» (livre II, chap. XII), est rédigé vers 1576, alors que Montaigne, lisant et relisant les textes récemment redécouverts de Sextus Empiricus, traverse une véritable crise sceptique. On se souvient que les héritiers de Pyrrhon d'Élis (le fondateur du scepticisme) niaient la possibilité pour l'homme d'atteindre une quelconque vérité. Ainsi Sextus Empiricus, ne pouvant affirmer «Je ne sais rien» (car c'est encore affirmer!), se contentait de la question «Que sais-je?», nettement moins présomptueuse. C'est cette dernière formule que Montaigne prendra précisément pour devise.

Mais qui était donc ce Raymond Sebond, dont Montaigne prend courageusement la défense dans ses *Essais*? Théologien catalan mort à Toulouse en 1432, Raymond Sebond est l'auteur d'une *Théologie naturelle (Theologia naturalis)* que Montaigne, à la demande de son père, avait traduite en français en 1568. Dans cet ouvrage, Raymond Sebond, s'appuyant sur la prééminence de l'homme dans la hiérarchie des créatures et sur la puissance de sa raison, prétendait démontrer que Dieu peut être connu, sans le secours de la foi, par les seules lumières naturelles de l'homme. Il n'en fallait pas moins pour que le théologien catalan soit attaqué de tous les côtés: par les chrétiens, qui lui reprochaient de vouloir fonder la foi sur la raison, et par les libertins, qui contestaient le caractère apologétique de son œuvre.

Dans ce contexte, le plaidoyer de Montaigne en faveur de Raymond Sebond en dit déjà assez long sur l'indépendance de sa pensée. Mais, plus surprenant encore, Montaigne détruit les thèses qu'il prétend défendre: non seulement la raison humaine est déclarée infirme – incapable qu'elle est d'accéder à la connaissance des essences –, mais les

animaux (créatures inférieures selon le théologien catalan) l'emportent souvent sur l'homme en habileté et en ingéniosité. Et Montaigne de dénoncer successivement la vanité de notre raison, la faillite de notre science, l'imperfection de nos sens, l'inconstance de nos actions, la relativité de nos coutumes... Ainsi, il est impossible de trouver une seule loi qui soit universellement observée. Certes, par une insupportable suffisance, chacun estime ses pratiques supérieures à celles des autres. Mais, à y regarder de plus près, les « sauvages » du Nouveau Monde – des barbares, mais « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » – se conduisent avec une simplicité et une pureté qui ne se rencontrent plus guère chez les peuples soi-disant civilisés.

Les systèmes philosophiques du passé ne sont pas non plus épargnés, dont aucun n'est parvenu à établir la moindre proposition de façon certaine et indubitable (Descartes retiendra la leçon). Seuls les pyrrhoniens ont montré l'homme tel qu'il est réellement : faible et ignorant, privé de tout critère du vrai et soumis au jeu changeant des apparences bigarrées. Le **doute sceptique**, d'ailleurs, est la seule attitude vraiment chrétienne. L'humiliation de la raison dispose en effet à la foi : convaincu de sa propre ignorance, l'homme est plus à même de recevoir d'en haut la grâce divine. Comme on le voit, pyrrhonisme et fidéisme sont ici intimement liés.

L'humaine condition

Cependant, il ne faudrait pas se méprendre sur les intentions de Montaigne et ne voir dans les *Essais* qu'un froid traité de philosophie. Non, Montaigne n'a nullement la prétention de substituer aux doctrines antérieures sa propre doctrine, et les *Essais* sont tout sauf l'exposé systématique d'une pensée qui serait parachevée et sûre d'elle-même. Montaigne a plutôt entrepris d'« essayer » son jugement (c'est le sens du mot « essai »), en l'appliquant aux objets et aux thèmes les plus variés. Ainsi, qu'ils portent sur les horreurs de la guerre ou sur les causes de l'éternuement chez l'homme, les *Essais* s'apparentent à des exercices spirituels par lesquels l'auteur, s'étant retiré en lui-même, s'examine en train de penser. Le seul objet qui donne à toutes ces « cogitations » une incontestable unité, c'est, au bout du compte, Montaigne lui-même, ou plutôt ce **moi** qu'inlassablement Montaigne cherche à saisir, et qui toujours lui échappe. « Je suis moi-même la matière de mon livre », reconnaît-il d'emblée dans l'Avis au lecteur. Mais il ne faudrait pas non plus réduire la portée de l'œuvre à celle d'un autoportrait complaisant, dicté par on ne sait quel élan égotiste : à travers ce moi singulier, c'est **l'homme** que vise Montaigne. Comme l'a bien vu Voltaire, en se peignant lui-même, Montaigne « a peint la nature humaine », avec sa grandeur et ses faiblesses, avec ses craintes et ses illusions. Peu importe, à la limite, le moi dont on fait la peinture. En effet, « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » ; et cette condition, dans un univers que les savants de la Renaissance sont en train de faire voler en éclats, c'est d'abord la solitude et la misère. L'homme – et c'est bien là le grand enseignement de l'humanisme – devra affronter seul les vicissitudes de la vie. Relégué sur une lointaine planète de banlieue sans points de repères, sans certitudes, avec, pour seule assistance, une raison débile et des sens trompeurs, l'homme est fondamentalement nu : « Considérons donc pour cette heure l'homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes, et dépourvu de la grâce et connaissance divine ». Pour cet homme, « le monde n'est qu'une branloire pérenne » (une perpétuelle balançoire) d'où l'être, au sens ontologique du terme, est à jamais absent. « Je ne peins pas l'être, précise Montaigne. Je peins le passage ». Ainsi Montaigne finit-il par rejoindre le mobilisme d'Héraclite : rien n'est stable, donc **rien n'est** (à proprement parler) ; tout n'est qu'apparences changeantes et fuyantes. Et contrairement

au réalisme naïf d'un Platon qui affirme, derrière le paraître, la permanence de l'être, Montaigne n'invoque aucun arrière-monde au-delà des apparences. Le seul être qui soit véritablement – si tant est qu'il existe – c'est Dieu.

Une sagesse à notre mesure

Que nous est-il encore permis d'espérer, dans ce monde indifférent et désenchanté? Rien moins que le bonheur, entendu ici comme un **accord complice avec la nature**. Car si la nature a fait l'homme misérable, elle lui a néanmoins donné les moyens de jouir du temps bref qui lui est imparti. Pour cela, il lui suffit de « naturellement savoir vivre cette vie » et de « bien faire l'homme et dûment » – ce qui n'est pas chose si aisée. Montaigne, sous couvert de nous rapporter les principes d'après lesquels il règle sa propre vie, nous suggère un authentique art de vivre, tout en mesure et proportion, à la portée de chacun. Cette sagesse doit beaucoup aux morales antiques, dont Montaigne rappelle les maximes.

Du stoïcisme, il retient l'impérieux devoir de maîtriser ses passions ainsi que l'urgence d'affranchir son âme de toutes les fausses craintes qui peuvent la troubler. La plus tenace d'entre elles, celle de la mort, ne peut être guérie que par une longue et patiente « préméditation » : en gardant sans cesse la mort devant les yeux, on devrait parvenir à l'« apprivoiser » et à lui ôter son masque effroyable, pour la voir enfin telle qu'elle est réellement, c'est-à-dire comme « le saut du mal être au non-être », comme un long sommeil sans fin…

Mais Montaigne ne prêche pas pour autant le renoncement au plaisir et le mépris des biens de l'existence. Bien au contraire, il emprunte aux épicuriens l'idée qu'il ne faut pas hésiter à prendre ce que la nature nous offre, et que le plaisir, à condition qu'il demeure modéré et conscient de lui-même, rend la vie plus douce et console des maux que la nature nous fait endurer. « Pour moi donc, conclut Montaigne, j'aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu de nous l'octroyer ».

Montaigne, comme Machiavel, est un auteur controversé. Si les Encyclopédistes l'ont salué comme le précurseur de l'esprit des Lumières, d'autres, comme Pascal, lui ont reproché d'avoir exhibé son moi ou d'avoir dissimulé son athéisme derrière une piété feinte. Il faut dire que la lecture des *Essais* ne pouvait laisser indifférent. En remettant en question toutes les croyances des hommes de son temps (que celles-ci relèvent de la science, de la morale ou de la religion), en jetant le doute sur les capacités de la raison à atteindre la vérité, Montaigne renvoyait ses lecteurs à leur propre ignorance. En une époque troublée par les guerres de religion et les révolutions scientifiques, les *Essais* furent d'abord une formidable machine de guerre contre tous les dogmatismes et les fanatismes. Quoi qu'on pense des convictions personnelles de Montaigne, la leçon de tolérance qu'il a donnée à ses contemporains demeure, aujourd'hui encore, exemplaire.

Portrait de MONTAIGNE *par lui-même*

1533
1592

Je ne veux donc pas oublier encore cette cicatrice, bien mal propre à produire en public : c'est l'irrésolution, défaut très incommode à la négociation des affaires du monde. Je ne sais pas prendre parti ès entreprises douteuses :

« Ne si, ne no, nel cor mi suona intero »[1].

Je sais bien soutenir une opinion, mais non pas la choisir.
Parce que ès choses humaines, à quelque bande[2] qu'on penche, il se présente force apparences qui nous y confirment [...], de quelque côté que je me tourne, je me fournis toujours assez de cause et de vraisemblance pour m'y maintenir. Ainsi j'arrête chez moi le doute et la liberté de choisir, jusques à ce que l'occasion me presse. Et lors, à confesser la vérité, je jette le plus souvent la plume au vent, comme on dit, et m'abandonne à la merci de la fortune : une bien légère inclination et circonstance m'emporte.

1. « Mon cœur ne me dit ni tout à fait oui ni tout à fait non » (Pétrarque, *Sonnets*, 135).
2. De quelque côté.

MONTAIGNE, *Essais*, II, 17.

Texte n° 57 • *Relativité des lois et des coutumes*

Au demeurant, si c'est de nous que nous tirons le règlement de nos mœurs, à quelle confusion nous rejetons-nous ! Car ce que notre raison nous y conseille de plus vraisemblable, c'est généralement à chacun d'obéir aux lois de son pays, comme est l'avis de Socrate inspiré, dit-il, d'un conseil divin. Et par là que veut-elle dire, sinon que notre devoir n'a autre règle que fortuite ? La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connaissait qui eût corps et véritable essence, il ne l'attacherait pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle-là ; ce ne serait pas de la fantaisie des Perses ou des Indes que la vertu prendrait sa forme. Il n'est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois.

Que nous dira donc en cette nécessité la philosophie ? Que nous suivions les lois de notre pays ? c'est-à-dire cette mer flottante des opinions d'un peuple ou d'un prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements de passion ? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce que je voyais hier en crédit, et demain plus, et que le trait[1] d'une rivière fait crime ?

Quelle vérité que ces montagnes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au-delà ?

1. Le tracé.

MONTAIGNE, **Essais**, *II, 12, coll. « Univers des lettres Bordas », Bordas.*

Texte n° 58 • *« Nous n'avons aucune communication à l'être »*

Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle[1].

Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion. Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner. Ainsi, étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une réelle subsistance, se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant et permanent, parce que tout ou vient en être et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit né.

1. Mouvement.

***MONTAIGNE,* Essais,** *II, 12, coll. « Univers des lettres Bordas », Bordas.*

Texte n° 59 • *La préméditation de la mort*

N'ayons rien si souvent en la tête que la mort. À tous instants représentons-la à notre imagination et en tous visages. Au broncher d'un cheval, à la chute d'une tuile, à la moindre piqûre d'épingle, remâchons soudain : « Eh bien, quand ce serait la mort même ? » et là-dessus, raidissons-nous et efforçons-nous[1]. Parmi les fêtes et la joie, ayons toujours ce refrain de la souvenance de notre condition, et ne nous laissons pas si fort emporter au plaisir, que parfois il ne nous repasse en la mémoire, en combien de sortes cette nôtre allégresse est en butte à la mort et de combien de prises elle la menace. Ainsi faisaient les Égyptiens, qui, au milieu de leurs festins, et parmi leur meilleure chère, faisaient apporter l'anatomie sèche[2] d'un corps d'homme mort, pour servir d'avertissement aux conviés.

Omnem crede diem tibi diluxisse supremum :
Grata superveniet, quæ non sperabitur hora[3].

Il est incertain où la mort nous attende, attendons-la partout. La préméditation de la mort est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a désappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute sujétion et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celui qui a bien compris que la privation de la vie n'est pas mal.

1. Faisons effort sur nous-mêmes.
2. La momie.
3. « Persuade-toi que chaque jour est pour toi le dernier : / Tu recevras avec plaisir l'heure sur laquelle tu n'auras pas compté » (vers d'Horace).

***MONTAIGNE,* Essais,** *I, 20, coll. « Univers des lettres Bordas », Bordas.*

Texte n° 60 • *Éloge de la discussion*

Le plus fructueux et naturel exercice de notre esprit, c'est à mon gré la conférence. J'en trouve l'usage plus doux que d'aucune autre action de notre vie ; et c'est la raison pourquoi, si j'étais asteure[1] forcé de choisir, je consentirais plutôt, ce crois-je, de perdre la vue que l'ouïr ou le parler. Les Athéniens, et encore les Romains conservaient en grand honneur cet exercice en leurs académies. De notre temps, les Italiens

en retiennent quelques vestiges, à leur grand profit, comme il se voit par la comparaison de nos entendements aux leurs. L'étude des livres, c'est un mouvement languissant et faible, qui n'échauffe point, là où la conférence apprend et exerce en un coup. Si je confère avec une âme forte et un roide jouteur, il me presse les flancs, me pique à gauche et à dextre[2]; ses imaginations élancent les miennes; la jalousie, la gloire, la contention[3] me poussent et rehaussent au-dessus de moi-même, et l'unisson est qualité du tout ennuyeuse[4] en la conférence.

Comme notre esprit se fortifie par la communication des esprits vigoureux et réglés, il ne se peut dire combien il perd et s'abâtardit par le continuel commerce et fréquentation que nous avons avec les esprits bas et maladifs. Il n'est contagion qui s'épande comme celle-là. Je sais par assez d'expérience combien en vaut l'aune[5]. J'aime à contester et à discourir, mais c'est avec peu d'hommes et pour moi, car de servir de spectacle aux grands et faire à l'envi parade de son esprit et de son caquet, je trouve que c'est un métier très messéant à un homme d'honneur.

1. À cette heure.
2. À droite.
3. La lutte.
4. L'accord des pensées est une qualité tout à fait ennuyeuse...
5. Combien cela vaut.

MONTAIGNE, **Essais,** *III, 8, coll. « Univers des lettres Bordas », Bordas.*

FRANCIS BACON

La vie de Francis Bacon

Elle est, à vrai dire, indigne d'un grand philosophe. Il fut un courtisan intrigant, flatteur parfois, souvent ingrat (pour monter en faveur, il n'hésita pas à accabler de ses accusations son bienfaiteur le comte d'Essex, qui fut condamné à mort pour conspiration politique). Sa carrière et sa chute furent également éclatantes. Successivement Sir Francis Bacon (1617), chancelier (1618), baron Verulam, il est en 1621 accusé de corruption. Il reconnaîtra avoir reçu des dons en argent de plaideurs et sera désormais privé de tout emploi et titre honorifique. Il eut malgré cela de nobles ambitions désintéressées, philosophiques et scientifiques. Il mourut en 1626, ayant pris froid pour avoir voulu faire une expérience de chimie dans la neige.

Bacon a écrit des œuvres historiques, politiques, mais son ouvrage essentiel est l'*Instauratio Magna* (la *Grande Restauration*) qui comporte deux livres célèbres: L'*Avancement des connaissances* (1605) et surtout le *Novum Organum* (1620). Il s'agit, dans ce dernier travail, d'opposer à l'« outil » aristotélicien (*organon* en grec, *organum* en latin) une nouvelle logique qui doit introduire un progrès rapide et décisif des sciences. Dans les dernières années de sa vie, Bacon écrivit un petit ouvrage très curieux: *La Nouvelle Atlantide*. Il y dépeint, dans une île utopique, une société scientifique qui dispose d'observatoires, de laboratoires magnifiques, d'instruments d'optique, de machines de toutes sortes. À notre époque où la recherche scientifique s'organise rationnellement et mondialement, l'utopie de Bacon frappe par son caractère prophétique.

la place à leurs successeurs – font des disciples et des dupes. C'est ainsi que dans les discussions scientifiques, les noms de Platon, d'Aristote ou de Pythagore sont brandis en guise d'arguments et retardent le progrès.

La partie positive de la méthode est essentiellement un appel à l'observation des faits, à l'**expérience**. Ce n'est pas en faisant des syllogismes qu'on découvrira les secrets de la nature, car les syllogismes sont des assemblages de mots qui demeurent inefficaces pour arracher à la nature ses secrets. Ce qu'il faut, c'est accumuler les observations, faire littéralement « la chasse aux faits » – que Bacon appelle « la chasse de Pan ». Une fois les faits répertoriés, il faut les classer selon des tables de « présence », d'« absence » ou de « degrés » dont la lecture permet l'énonciation d'une hypothèse qu'il faut ensuite vérifier par des expériences de contrôle. Signalons à ce propos que c'est au chancelier Bacon que l'on doit le terme d'expérience cruciale (*instantia crucis*).

Dans sa Préface à la *Grande Restauration* des sciences, il caractérise ainsi sa méthode : « Nous croyons marier à jamais et d'une manière aussi stable que légitime, la méthode empirique et la méthode rationnelle, méthodes dont le divorce malheureux et les fâcheuses dissonances ont troublé tout dans la famille humaine. » En revendiquant ce double lignage empiriste et rationaliste, Bacon annonce le rationalisme critique de Kant.

Éloge de BACON *par d'Alembert*[1]

1561
1626

Pendant que des adversaires peu instruits ou mal-intentionnés faisaient ouvertement la guerre à la philosophie, elle se réfugiait, pour ainsi dire, dans les ouvrages de quelques grands hommes qui, sans avoir l'ambition dangereuse d'arracher le bandeau des yeux de leurs contemporains, préparaient de loin dans l'ombre et le silence la lumière dont le monde devait être éclairé peu à peu et par degrés insensibles.

À la tête de ces illustres personnages doit être placé l'immortel chancelier d'Angleterre, Francis Bacon, dont les ouvrages si justement estimés, et plus estimés pourtant qu'ils ne sont connus, méritent encore plus notre lecture que nos éloges. À considérer les vues saines et étendues de ce grand homme, la multitude d'objets sur lesquels son esprit s'est porté, la hardiesse de son style qui réunit partout les plus sublimes images avec la précision la plus rigoureuse, on serait tenté de le regarder comme le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des philosophes.

1. Jean le Rond d'Alembert, philosophe et mathématicien français (1717-1783), fut le coéditeur, avec Diderot, de l'*Encyclopédie*.

D'ALEMBERT, ***Discours préliminaire de l'Encyclopédie*** **(1751).**

Texte n° 61 • « On ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant »

I. – L'homme, interprète et ministre de la nature, n'étend ses connaissances et son action qu'à mesure qu'il découvre l'ordre naturel des choses, soit par l'observation, soit par la réflexion ; il ne sait et ne peut rien de plus.

II. – La main seule et l'entendement abandonné à lui-même n'ont qu'un pouvoir très limité ; ce sont les instruments et les autres genres de secours qui font presque tout, secours et instruments non moins nécessaires à l'esprit qu'à la main ; et de même que les instruments de la main excitent ou règlent son mouvement, les instruments de l'esprit l'aident à saisir la vérité ou à éviter l'erreur.

III. – La science et la puissance humaine se correspondent dans tous les points et vont au même but ; c'est l'ignorance où nous sommes de la cause qui nous prive de l'effet ; car on ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant ; et ce qui était principe, effet ou cause dans la théorie, devient règle, but ou moyen dans la pratique.

IV. – Approcher ou écarter les uns des autres les corps naturels, c'est à quoi se réduit toute la puissance de l'homme ; tout le reste, la nature l'opère à l'intérieur et hors de notre vue.

BACON, **Novum Organum,** *livre I, § 1 à 4, trad. J.-C. Buchon, PUF, 1968.*

Texte n° 62 • Les obstacles à la connaissance

L'œil de l'entendement humain n'est rien moins qu'un œil sec, mais au contraire un œil humide et en quelque manière détrempé par les passions et la volonté, ce qui enfante des sciences arbitraires et toutes de fantaisie ; car plus l'homme souhaite qu'une opinion soit vraie, plus il la croit aisément. Il rejette donc les choses difficiles parce qu'il se lasse bientôt d'étudier, les opinions modérées parce qu'elles rétrécissent le cercle de ses espérances, les profondeurs de la nature parce que la superstition lui interdit ces sortes de recherches, la lumière de l'expérience par mépris, par orgueil et de peur de paraître occuper son esprit de choses basses et périssables, les paradoxes parce qu'il redoute l'opinion du grand nombre. Enfin, c'est en mille manières quelquefois imperceptibles que les passions modifient l'entendement humain, en teignent, pour ainsi dire, et en pénétrent toute la substance.

BACON, **Novum Organum,** *livre I, § 49, trad. J.-C. Buchon, PUF, 1968.*

Texte n° 63 • La fourmi, l'abeille et l'araignée

Les philosophes qui se sont mêlés de traiter les sciences se partageaient en deux classes, savoir : les empiriques et les dogmatiques[1]. L'empirique, semblable à la fourmi, se contente d'amasser et de consommer ensuite ses provisions. Le dogmatique, tel que l'araignée, ourdit des toiles dont la matière est extraite de sa propre sub-

stance. L'abeille garde le milieu ; elle tire la matière première des fleurs des champs et des jardins ; puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère. La vraie philosophie fait quelque chose de semblable ; elle ne se repose pas uniquement ni même principalement sur les forces naturelles de l'esprit humain, et cette matière qu'elle tire de l'histoire narurelle, elle ne la jette pas dans la mémoire telle qu'elle l'a puisée dans ces deux sources, mais après l'avoir aussi travaillée et digérée elle la met en magasin. Ainsi notre plus grande ressource et celle dont nous devons tout espérer, c'est l'étroite alliance de ces deux facultés : l'expérimentale et la rationnelle, union qui n'a point encore été formée.

1. Les empiriques (ou empiristes) font dériver toutes nos connaissances de l'expérience sensible, tandis que les dogmatiques (ou rationalistes) posent la raison et ses principes comme le fondement de toute connaissance vraie.

***BACON*, Novum Organum,** *livre I, § 95, trad. J.-C. Buchon, PUF, 1968.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- BACON, ***La Nouvelle Atlantide***, traduction M. Le Dœuff et M. Llasera, *coll. « GF », Flammarion, 1995.*
- BACON, ***Novum Organum***, traduction M. Malherbe et J.-M. Pousseur, *coll. « Épiméthée », PUF, 1986.*
- MACHIAVEL, ***Le Prince***, présentation et commentaires P. Dupouey, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1982.*
- MACHIAVEL, ***Le Prince***, traduction C. Bec, *Presses Pocket, 1990.*
- MACHIAVEL, ***Discours sur la première décade de Tite-Live***, traduction T. Guiraudet, *coll. « Champs », Flammarion, 1985.*
- MONTAIGNE, ***Essais***, *édition P. Villey, 3 vol., coll. « Quadrige », PUF, 1992.*
- MONTAIGNE, ***Essais***, *édition et notes A. Micha, 3 vol., coll. « GF », Flammarion, 1969.*

ÉTUDES

- AULOTTE Robert, ***Montaigne : « Essais »***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1992.*
- CONCHE Marcel, ***Montaigne et la philosophie***, *Éditions de Mégare, 1987.*
- HEERS Jacques, ***Machiavel***, *Fayard, 1985.*
- LEFORT Claude, ***Le Travail de l'œuvre : Machiavel***, *coll. « Tel », Gallimard, 1986.*
- MALHERBE Michel et POUSSEUR Jean-Marie (sous la direction de), ***Francis Bacon, Science et Méthode***, *Vrin, 1985.*
- NAKAM Géralde, ***Montaigne et son temps. Les événements et les « Essais »***, *coll. « Tel », Gallimard, 1993.*
- STAROBINSKI Jean, ***Montaigne en mouvement***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1993.*
- STRAUSS Léo, ***Pensées sur Machiavel***, *Payot, 1982.*

CHAPITRE 10

LE RATIONALISME DE RENÉ DESCARTES

La vie de Descartes

Descartes est né en 1596 à La Haye, un village de Touraine rebaptisé depuis « Descartes », dans une famille noble – il portera le titre de seigneur du Perron, petit domaine du Poitou, d'où son surnom de « gentilhomme poitevin ».

De 1606 à 1614, il est élève au collège de jésuites de La Flèche. Il y bénéficie d'un régime de faveur, se levant un peu quand il veut et prenant l'habitude, qu'il gardera toute sa vie, de méditer dans son lit. Il est très apprécié de ses maîtres et pourtant, dans le *Discours de la méthode*, il se proclame déçu par l'enseignement qui lui fut donné : la philosophie scolastique n'aboutit à aucune vérité indiscutable : « Il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute. » Seules les mathématiques démontrent ce qu'elles affirment : « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons. » Mais les mathématiques sont une exception : on n'a pas encore essayé d'appliquer leur méthode rigoureuse à d'autres domaines. C'est pourquoi le jeune Descartes, déçu par **l'école**, va chercher d'autres sources de connaissances : à savoir, loin des livres et des régents de collège, **l'expérience de la vie et la réflexion personnelle.**

Après quelques mois d'élégante oisiveté dans sa famille, à Rennes, nous le retrouvons bientôt en Hollande, engagé dans l'armée du prince Maurice de Nassau. Mais c'est un bien étrange officier, qui refuse toute solde, entretient son équipage à ses frais et se veut « spectateur » plutôt qu'« acteur » : auditeur libre d'une école de guerre plutôt que militaire véritable, il s'occupe surtout de mathématiques, avec le physicien Isaac Beeckman.

En 1619, le voilà au service du duc de Bavière. Il prend ses quartiers d'hiver sur les rives du Danube. Nous pouvons aisément l'imaginer logé chez l'habitant, « dans un poêle », c'est-à-dire dans une pièce chauffée par un de ces poêles en porcelaine dont l'usage commence à se répandre, servi par un domestique et livré tout entier à la méditation. Dans la nuit du 10 novembre 1619, des rêves merveilleux l'avertissent qu'il est destiné à unifier toutes les connaissances humaines par une « science admirable » dont il sera l'inventeur. Mais il attendra 1628 pour écrire un petit ouvrage en latin, les *Règles pour la direction de l'esprit*, dans lequel il soutient que l'unité de l'esprit humain – quelle que soit la diversité des objets de la recherche – doit permettre l'invention d'une méthode universelle. Il prépare ensuite un ouvrage de physique, le *Traité du monde*, qu'il renonce à publier lorsqu'il apprend en 1633 la condamnation de Galilée. Sans doute Descartes n'a-t-il rien à redouter de l'Inquisition. Entre 1629 et 1649, en effet, il vit en Hollande, pays protestant. Mais d'une part Descartes est un catholique sincère, d'autre part, il veut avant tout fuir les querelles et préserver sa paix.

Finalement, il se décide en 1637 à publier trois petits extraits de son œuvre scientifique : la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. Ces extraits que nous

ne lisons plus guère sont accompagnés d'une Préface restée célèbre : *Discours de la méthode*. Descartes y fait voir que sa méthode, inspirée des mathématiques, est capable de prouver rigoureusement l'existence de Dieu et le primat de l'âme sur le corps. Il veut ainsi préparer les esprits à accepter un jour toutes les conséquences de la méthode – y compris le mouvement de la Terre autour du Soleil ! Cela ne veut pas dire que la métaphysique soit pour Descartes un simple accessoire. Bien au contraire ! En 1641, paraissent les *Méditations métaphysiques*, son chef-d'œuvre, accompagnées de réponses aux objections. En 1644, il publie une sorte de manuel cartésien, les *Principes de philosophie*, dédiés à la princesse palatine Élisabeth, dont il est en quelque sorte le directeur de conscience et avec laquelle il échange une correspondance très importante. En 1644, au cours d'un bref voyage à Paris, il rencontre l'ambassadeur de France auprès de la Cour suédoise, Chanut, qui le met en rapport avec la reine Christine.

Celle-ci réclame Descartes auprès d'elle. Après maintes tergiversations, Descartes – non sans laisser à son éditeur, pour être imprimé avant l'automne, son *Traité des passions* – s'embarque à Amsterdam et arrive à Stockholm en octobre 1649. C'est dès l'aurore (à 5 h du matin !) qu'il est chargé de donner des leçons de philosophie cartésienne à sa royale disciple. Descartes, qui souffre atrocement du froid, contracte une pneumonie, refuse les drogues des charlatans et les saignées systématiques, et meurt le 9 février 1650.

La méthode

Descartes a formulé une méthode universelle inspirée de la rigueur mathématique et de ses « longues chaînes de raison ». Cette méthode comporte quatre règles :

– la première règle est celle de l'**évidence** : n'admettre « jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ». Autrement dit, se garder de toute « précipitation » et de toute « prévention » (préjugé) et ne tenir pour vrai que ce qui est clair et distinct ;

– la seconde est la règle de l'**analyse** : « diviser chacune des difficultés [...] en autant de parcelles qu'il se pourrait » ;

– la troisième est la règle de la **synthèse** : « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés » ;

– la dernière règle consiste à « faire partout des **dénombrements** si entiers [...] que je fusse assuré de ne rien omettre ».

Si cette méthode est devenue très célèbre, c'est parce que les siècles ultérieurs y ont vu le manifeste du libre examen et celui du rationalisme. La méthode n'affirme-t-elle pas l'indépendance de la raison et le rejet de toute autorité ? « Aristote l'a dit » n'est plus un argument sans réplique ! Seules comptent la clarté et la distinction des idées.

Du doute à l'idée de Dieu

Chacun sait que Descartes commence son itinéraire spirituel par le doute. Mais il faut comprendre que ce doute est d'une tout autre portée que le doute radical et définitif des sceptiques. Descartes doute volontairement et systématiquement de tout, dès qu'il peut trouver un argument, si faible soit-il. Les arguments du doute ne sont donc que les auxiliaires psychologiques d'une ascèse, les instruments d'un véritable « exercice spirituel ».

Doutons de nos sens puisqu'ils nous ont si souvent trompés, puisque, ajoute Descartes, nous ne pouvons savoir si nous sommes éveillés ou en train de rêver ! Doutons aussi des évidences scientifiques et des vérités mathématiques elles-mêmes ! Mais quoi ? N'est-il pas vrai – que je rêve ou que je veille – que 2 + 2 = 4 ? Mais si un malin génie me

trompait, si Dieu était méchant et m'abusait dans ces évidences mathématiques et physiques ?

Il y a pourtant une chose dont je ne peux pas douter, même si le diable veut toujours me tromper. Quand bien même tout ce que je pense serait faux, il reste qu'il est assuré que je pense. **Aucun objet de pensée ne résiste au doute, mais l'acte même de douter est indubitable.** « **Je pense, donc je suis** » : *cogito, ergo sum.* Ce n'est pas un raisonnement (malgré le « donc ») ; c'est une intuition, et une intuition plus solide que l'intuition du mathématicien, car c'est une intuition métaphysique et métamathématique. Elle porte, non sur un objet, mais sur un être. Le *cogito* de Descartes, n'est donc pas, comme on l'a dit, l'acte de naissance de ce qu'on appelle en philosophie l'idéalisme (le sujet pensant et ses idées étant le fondement de toute connaissance), c'est la découverte du domaine ontologique (ces **objets** qui sont les évidences mathématiques renvoient à cet **être** qui est ma pensée).

À ce moment de son itinéraire spirituel, Descartes est **solipsiste.** Il n'y a guère d'autre réalité, pour lui, que son être ou, plus exactement, que son être pensant : « Je ne suis, précisément parlant, qu'une chose qui pense ». Mais c'est en approfondissant sa solitude que Descartes va finalement lui échapper. Parmi toutes les idées de mon *cogito*, il en est une tout à fait extraordinaire : c'est l'idée de perfection, d'infini. Je ne puis l'avoir tirée de moi-même, moi qui suis fini et imparfait. **Moi si imparfait, qui ai l'idée de perfection**, je n'ai pu la recevoir que d'un être parfait qui me dépasse et qui est l'auteur de mon être. Voilà donc Dieu démontré. Et, notons-le, il s'agit d'un Dieu parfait, donc qui est toute bonté. Voilà le fantôme du malin génie exorcisé. Si Dieu est parfait, il n'a pu vouloir me tromper, et toutes mes idées claires et distinctes sont garanties par la véracité divine. Puisque Dieu existe, je peux donc croire à la réalité du monde.

La *Cinquième Méditation* présente une autre manière de prouver Dieu. Il ne s'agit plus ici de partir de moi qui ai l'idée de Dieu, mais plutôt de l'**idée de Dieu qui est en moi**. Saisir l'idée de perfection et affirmer l'existence de l'être parfait, c'est tout un. Car une perfection non existante ne serait pas une perfection. C'est l'**argument ontologique**, l'argument de saint Anselme que Descartes (qui n'a pas lu saint Anselme), retrouve. Ici encore, il s'agit plutôt d'une intuition, d'une expérience spirituelle (celle en moi, d'un infini qui me dépasse), que d'un raisonnement.

Mécanisme et libre arbitre

Nous venons de voir que l'évidence métaphysique transcende l'évidence scientifique. Pour Descartes, le Dieu créateur transcende radicalement la nature. Dieu a été « tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées ». Dieu n'est soumis à aucune vérité préalable. C'est lui qui crée – par la toute-puissance de son libre arbitre – les vérités. C'est parce que Dieu le veut que la somme des angles d'un triangle valent deux droits. Cette radicale transcendance de Dieu a deux conséquences fondamentales : le libre arbitre humain et l'indépendance de la science.

1. L'homme n'est pas une partie de Dieu. La transcendance du Créateur éloigne tout panthéisme. L'homme, simple créature radicalement dépassée par son créateur, reçoit de ce fait même une autonomie qu'il perdra dans le système panthéiste de Spinoza. L'homme est libre : il peut dire oui ou non aux ordres de Dieu. Descartes affirme radicalement le **libre arbitre**, le pouvoir de refuser le vrai et le bien en présence même de l'évidence qui s'offre. L'entendement conçoit le vrai, et c'est la volonté qui, ou bien se détourne, ou bien affirme cette vérité. **Dieu propose, l'homme, par son libre**

arbitre, dispose. Ainsi Dieu n'est-il coupable ni de mes erreurs, ni de mes péchés. C'est moi qui me trompe, c'est moi qui pèche. Mon libre arbitre me fait méritant ou bien coupable.

2. La transcendance de Dieu va également rendre possible une science purement rationnelle et mécaniste de la nature. La nature n'a, selon Descartes, aucun dynamisme propre : tout le dynamisme appartient au créateur. La nature se voit ainsi dépouillée de toute profondeur métaphysique, et Descartes peut éliminer les notions aristotéliciennes et médiévales de forme, d'âme, de vie, d'acte et de puissance. Toute finalité disparaît : la nature est réduite à un **mécanisme** entièrement transparent au langage mathématique. Les phénomènes naturels, qu'ils concernent les corps inanimés ou les corps vivants, sont tous régis par les lois de la mécanique. Ainsi, les animaux sont assimilés à des automates dont la seule « disposition des organes » suffit à expliquer les fonctions (théorie des animaux-machines).

Du bon usage de la liberté

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes adopte une **morale provisoire** – car l'action ne peut attendre que la philosophie cartésienne ait engendré une nouvelle morale – d'inspiration stoïcienne. Rappelons-en les trois préceptes :

– être toujours ferme et résolu en ses actions, ou savoir se décider, même en l'absence de toute évidence ;

– se soumettre aux usages et coutumes de son pays ;

– plutôt changer ses désirs que l'ordre du monde, et se vaincre soi-même plutôt que la fortune.

La morale définitive de Descartes, telle qu'elle se trouve exposée dans le *Traité des passions*, ne présente sans doute pas une parfaite unité. Des influences stoïciennes, chrétiennes, épicuriennes y sont présentes. Mais cette complexité reflète en réalité celle de la condition humaine. Descartes sépare nettement l'âme et le corps, deux substances : l'essence de l'âme est de penser, celle du corps est d'être un objet dans l'espace. Et pourtant la pensée est accrochée à ce fragment d'étendue. L'âme agit sur le corps, le corps agit sur l'âme. Mais ceci n'éclaire pas l'union de l'âme et du corps, qui est un fait d'expérience purement vécu et inintelligible.

Selon que Descartes considère l'homme en ce qu'il a d'essentiel (son esprit), ou bien s'occupe du composé humain (l'union d'un corps et d'une âme), sa morale prend des aspects différents.

Considérons l'homme en tant qu'esprit, en tant que liberté : la valeur suprême est la **générosité** : « La vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés [...], et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. »

Si nous considérons l'homme en tant qu'esprit uni à un corps, nous sommes obligés de tenir compte des **passions**, c'est-à-dire, au sens large, de l'affectivité. **Est passion pour Descartes tout ce que le corps détermine dans l'âme**. Descartes, qui n'a rien d'un ascète, entend ici régler les passions plutôt que les étouffer. Le bon fonctionnement du corps, les liaisons harmonieuses entre les mouvements des «esprits animaux» et les pensées humaines, sont ici hautement souhaitables. La morale apparaît alors comme une technique du bonheur et, dans cette technique, la **médecine** joue le plus grand rôle. Descartes tenait en effet la conservation de la santé pour « le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ».

Éloge de DESCARTES par Hegel

1596
1650

René Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne, en tant qu'il a pris le penser pour principe. Le penser pour lui-même est ici distinct de la théologie philosophante, qu'il met de côté ; c'est un nouveau sol. On ne saurait se représenter dans toute son ampleur l'influence que cet homme a exercée sur son époque et sur les temps modernes. Il est ainsi un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie, sur lequel elle est enfin retournée après que mille années se soient écoulées. L'influence considérable que Descartes a exercée sur son époque et sur la formation de la philosophie en général tient principalement à la manière libre et simple et en même temps populaire par laquelle, écartant toute présupposition, il est parti de la pensée populaire elle-même et de propositions tout à fait simples, et a ramené le contenu à la pensée et à l'étendue ou être, mettant pour ainsi dire devant la pensée cet opposé qui est le sien.

HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome VI, trad. P. Garniron, Vrin, 1984.

Texte n° 64 ● *Les quatre règles de la méthode*

Comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un État est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées ; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention[1] ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre.

1. La prévention *désigne une opinion ou un sentiment irréfléchi, antérieur à tout examen (préjugé).*

***DESCARTES*, Discours de la méthode,** *IIe partie.*

Texte n° 65 • *Premier principe : Je suis*

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé[1], qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe,* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.

1. Allusion au « mauvais génie » évoqué dans la Première méditation.

***DESCARTES*, Méditations métaphysiques,** *Méditation seconde, trad. de 1647 chez « La veuve Camusat et Pierre Le Petit ».*

Texte n° 66 • Nous connaissons par l'entendement, non par les sens

Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres ? Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or qu'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'est-ce maintenant que cette extension[1] ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive.

*1. L'*extension, *ou l'étendue, désigne chez Descartes cette « qualité première » des corps matériels d'être situés dans l'espace et d'en occuper une partie.*

***DESCARTES*, Méditations métaphysiques,** *Méditation seconde, trad. de 1647 chez « La veuve Camusat et Pierre Le Petit ».*

Texte n° 67 • *Une preuve de l'existence de Dieu*

Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu ? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence[1] appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre. Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car, ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

1. L'existence de Dieu est « actuelle » et non virtuelle ou « en puissance » (Aristote).

***DESCARTES*, Méditations métaphysiques,** *Méditation cinquième, trad. de 1647 chez « La veuve Camusat et Pierre Le Petit ».*

Texte n° 68 • *Volonté et liberté*

Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image de la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement[1] et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit

que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.

1. Formellement, *c'est-à-dire du seul point de vue de sa nature, de son essence.*

***DESCARTES*, Méditations métaphysiques,** *Méditation quatrième, trad. de 1647 chez « La veuve Camusat et Pierre Le Petit ».*

Texte n° 69 • *Les êtres vivants sont des machines*

Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. C'est pourquoi, en même façon qu'un horloger, en voyant une montre qu'il n'a point faite, peut ordinairement juger, de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas : ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles.

***DESCARTES*, Principes de la philosophie,** *quatrième partie, § 203, trad. abbé Picot (1647) reproduite dans Descartes,* **Œuvres et Lettres,** *« Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1953.*

Texte n° 70 • *Union du corps et de l'âme*

Par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.

Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité.

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.

***DESCARTES*, Méditations métaphysiques**, *Méditation sixième, trad. de 1647 chez « La veuve Camusat et Pierre Le Petit ».*

Texte n° 71 • *Comment « dresser » ses passions*

Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits[1] et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions[2], ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action et ne requiert point un long usage. Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, et non pas comme en nous, les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants[3] en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à regarder ses passions ; car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

1. Les esprits animaux, *produits dans le cerveau par la* glande pinéale, *assurent la liaison entre le corps et l'âme.*
2. Sont des passions *toutes les affections de l'âme résultant de l'action du corps sur celle-ci.*
3. Ou chiens d'arrêt.

***DESCARTES*, Les Passions de l'âme**, *Ire partie, article 50, coll. « GF », Flammarion, 1996.*

PRINCIPAUX ÉCRITS DE DESCARTES

- ***Discours de la méthode***, présentation et commentaires D. Huisman, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1994.*
- ***Discours de la méthode***, présentation et notes G. Rodis-Lewis, *coll. « GF », Flammarion, 1966.*
- ***Méditations métaphysiques***, présentation et commentaires A. Vergez, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1984.*
- ***Les Passions de l'âme***, *coll. « GF », Flammarion, 1996.*
- ***Principes de philosophie***, introduction et notes G. Durandin, *coll. « BTP », Vrin, 1993.*
- ***Règles pour la direction de l'esprit***, traduction J. Sirven, *coll. « BTP », Vrin, 1992.*
- ***Correspondance avec Élisabeth et autres lettres***, introduction J.-M. et M. Beyssade, *coll. « GF », Flammarion, 1989.*

ÉTUDES

- LAPORTE Jean, ***Le Rationalisme de Descartes***, *coll. « Épiméthée », PUF, 1988.*
- GOUHIER Henri, ***La Pensée métaphysique de Descartes***, *Vrin, 1978.*
- GUÉNANCIA Pierre, ***Descartes***, *Bordas, 1986.*
- GUÉROULT Martial, ***Descartes selon l'ordre des raisons***, *2 vol., Aubier, 1991.*
- MARION Jean-Luc, ***Sur l'ontologie grise de Descartes***, *Vrin, 1981.*
- MARION Jean-Luc, ***Sur la théologie blanche de Descartes***, *coll. « Quadrige », PUF, 1991.*
- RODIS-LEWIS Geneviève, ***Descartes et le rationalisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1992.*
- RODIS-LEWIS Geneviève, ***La Morale de Descartes***, *coll. « Le Philosophe », PUF, 1970.*

CHAPITRE 11

LES CARTÉSIENS

Tandis que les jésuites (qui ont obtenu la mise à l'Index des œuvres de Descartes) continuent à enseigner la philosophie traditionnelle aristotélicienne et scolastique, le cartésianisme se répand partout. Les logiciens de Port-Royal, Arnauld et Nicole, s'en inspirent et Pascal lui-même, quoique d'un tempérament très différent, subit l'influence de Descartes (voir le chapitre 12). Cette influence déborde largement le monde étroit des philosophes proprement dits. Madame de Sévigné est cartésienne. La Fontaine – qui cependant combat la théorie cartésienne des « animaux-machines » – ne déclare-t-il pas que Descartes est « ce mortel dont on eût fait un Dieu chez les païens » ?
Quant aux trois grands penseurs qui dominent le XVIIe siècle – Malebranche en France, Spinoza en Hollande et Leibniz en Allemagne –, ils ont une telle dette à l'égard du système élaboré par Descartes (même s'ils s'en écartent souvent) qu'ils méritent largement l'étiquette de « cartésiens ».

NICOLAS MALEBRANCHE

La vie de Malebranche

Né à Paris en 1638, Malebranche fut un médiocre élève, aussi bien chez le professeur de philosophie aristotélicien du collège de La Marche que chez les théologiens de la Sorbonne. En 1660, il entre dans la congrégation de l'Oratoire fondée en 1611 par Pierre de Bérulle. Les Pères de l'Oratoire avaient une prédilection pour saint Augustin, ce qui avait pour effet de les détacher d'Aristote pour les ramener à Platon. Mais Malebranche n'a toujours pas pris conscience de ses dons intellectuels lorsqu'il est ordonné prêtre en 1664.

Une circonstance fortuite allait le révéler à lui-même. Le jeune prêtre de 26 ans passait un beau jour rue Saint-Jacques, quand un libraire lui présenta le *Traité de l'homme*, un inédit posthume de Descartes que Clerselier venait de publier. Fontenelle raconte que Malebranche, ayant acheté le livre, « le lut avec empressement et, ce qu'on aura peut-être peine à croire, avec un tel transport qu'il lui en prenait des battements de cœur qui l'obligeaient quelquefois d'interrompre sa lecture ».

Malebranche lit l'œuvre entière de Descartes et, après dix ans de méditations, publie en 1674 le premier volume de sa *Recherche de la vérité*. Le second volume paraît en 1675, les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* en 1683, les *Entretiens sur la métaphysique et sur*

la religion en 1688, le *Traité de l'amour de Dieu* en 1697.

Les œuvres de Malebranche connurent un succès considérable, mais suscitèrent aussi des polémiques enflammées, notamment avec les partisans de la théologie traditionnelle (Arnauld, Bossuet). Élu en 1699 à l'Académie des Sciences, Malebranche poursuivit ses travaux scientifiques et philosophiques jusqu'à sa mort, le 13 octobre 1715.

La vision en Dieu

L'idée fondamentale de Malebranche, c'est que tout objet de méditation nous ramène à Dieu et à sa toute-puissance. Descartes avait fait du Dieu parfait le garant de toutes les évidences, de toutes les vérités scientifiques. La vérité était une créature de Dieu, créature dont la valeur était assurée par Dieu. Malebranche va plus loin que Descartes. La vérité n'est pas pour lui une créature : elle est Dieu même. Quand nous connaissons une vérité, nous ne voyons pas une créature de Dieu, mais nous « voyons en Dieu ». C'est en Dieu que nous voyons les idées des choses (le mot *idée* étant pris ici, non plus au sens cartésien de représentation mentale, mais au sens platonicien et augustinien d'archétype, de modèle des choses). Dès lors la transcendance du Dieu cartésien laisse la place à une véritable immanence : la liaison de l'âme à Dieu est immédiate. Pour Malebranche, à la fois plus rationaliste et plus religieux que Descartes, la raison, verbe intérieur qui éclaire la méditation du mathématicien et du physicien, est identique au Verbe fils de Dieu qui s'est incarné pour notre salut. L'attention du savant est comme une « prière naturelle ». Celle-ci est exaucée par une illumination divine, celle de l'**évidence**, par laquelle nous pouvons voir les idées mathématiques, modèles parfaits d'une réalité dont l'existence n'est assurée que par le témoignage de la Bible.

Les causes occasionnelles

La grande pensée de Malebranche est, répétons-le, la toute-puissance souveraine et absolue de Dieu. Dieu seul est créateur. Dieu seul est cause. Imaginer qu'il y a dans la nature des causes efficaces, c'est blasphémer, c'est supposer de petites divinités à l'œuvre dans les choses, c'est sombrer dans le paganisme. En réalité, pour un philosophe aussi profondément religieux que Malebranche, Dieu n'est pas seulement l'unique objet de la connaissance. Il est la seule cause qui agisse dans l'univers. « Il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre. Je dis plus : il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas assez, il y a contradiction que tous les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu de paille. [...] Rien n'est plus mobile qu'une sphère sur un plan. Mais toutes les puissances imaginables ne pourront l'ébranler si Dieu ne s'en mêle ».

De cela voyons les conséquences. Une boule de billard en heurte une autre qui s'ébranle. Le choc n'est pas, ne peut pas être la cause de ce mouvement. Il n'est que la condition, que « l'occasion » : **Dieu seul est cause.** Il n'y a pas de causes dans la nature, seulement des lois. Autrement dit, Dieu a réglé les conditions dans lesquelles s'exercera son « efficace ». Le savant peut connaître ces lois, le cadre mathématique dans lequel se déploie la toute-puissance divine. C'est déjà, si l'on veut, « le stade positif » d'Auguste Comte – les faits sont liés entre eux par des lois exprimables en langage mathématique. Mais, pour Malebranche, loin de discréditer le « stade théologique », ce positivisme avant la lettre en est la conséquence directe ! Le christianisme – qui nous demande d'expulser de la nature les divinités païennes – préside chez

Malebranche à la naissance de la science moderne.

L'ordre divin

Mais la théorie des « causes occasionnelles » de Malebranche n'est pas sans soulever des difficultés d'ordre théologique. Car si Dieu est l'unique cause de toutes choses, ne l'est-il pas également du mal (physique ou moral) qui existe sur la terre ? Comment innocenter Dieu des fautes que commettent les hommes et des fléaux naturels qui s'abattent sur eux ?

Supposons que j'éprouve un vif attrait pour la femme de mon meilleur ami. Est-ce Dieu qui, à l'occasion de mon désir, va accomplir l'adultère ? Si Dieu fait tout, il est donc l'auteur du péché !

Voici la réponse de Malebranche. Assurément c'est Dieu qui a déposé en moi l'élan invincible qui me pousse vers le bonheur parfait, vers le souverain bien. Mais ce bonheur parfait, je ne le trouverai qu'en Dieu même. Dans la querelle du quiétisme, Malebranche prend parti contre les partisans de l'amour désintéressé qui soutiennent que l'amour véritable de Dieu exclut l'amour de soi. En fait, les deux se confondent puisqu'il me faut trouver Dieu pour être vraiment heureux, pour m'accomplir pleinement. Ainsi, comme l'avaient déjà vu saint Augustin et saint Thomas, devant les biens médiocres de ce monde, « j'ai du mouvement pour aller plus loin » ; je suis libre de dépasser les tentations méprisables pour chercher un bonheur plus substantiel. Voilà la source de la **liberté**, voilà aussi la possibilité de pécher. Car je peux fixer sur un objet fini ce désir de bonheur que Dieu a mis en moi et que seul il peut assouvir. Tandis que la vertu remet chaque chose à sa place dans « l'ordre des perfections », proportionne l'intensité de notre amour à la valeur réelle des créatures, le péché sacrifie à des biens médiocres de plus grands biens ; c'est un dérèglement qui trahit l'ordre immuable. Le pécheur pourtant, formellement coupable de son intention, n'agit pas réellement, n'agit pas physiquement puisque son péché consiste bien plus à ne pas faire qu'à faire. Dieu seul agit et le pécheur n'agit plus, ne consent plus à l'élan divin. Le « non » du péché n'est pas – physiquement – une action. Le **péché** est plutôt un néant, un défaut d'amour.

Admettons que Dieu soit innocent du péché. Il reste le mal physique, il reste les tremblements de terre, les inondations et les maladies. Comment un Dieu infiniment bon peut-il admettre tout cela ? La vérité est que Dieu, qui vise plus sa propre gloire que notre commodité, ne saurait sacrifier l'élégance de sa méthode à la perfection de son œuvre. Il agit donc par volontés générales et les accidents de sa création sont la conséquence inéluctable de la simplicité des voies. La pluie est une excellente chose pour faire pousser les plantes, maintenir le débit des fleuves, etc., et Dieu en règle les chutes par d'admirables lois météorologiques. Cependant, cela ne va pas sans inconvénients. Ainsi pourquoi pleut-il aussi sur les villes, où des hommes sont susceptibles d'attraper froid ou de glisser sur les pavés mouillés ? Ce risque, dit Malebranche, résulte des lois générales qui président à l'ordonnancement de la nature. Mais l'homme, ajoute-t-il, peut prendre son parapluie, se couvrir chaudement et faire progresser toutes les techniques sans offenser le moins du monde la divine providence.

Par son rationalisme intransigeant, Malebranche annonce les temps nouveaux où le Dieu d'Abraham laissera la place au Dieu des philosophes et des savants, où Dieu même ne sera plus que le nom de l'idéal de l'esprit humain en chemin vers la vérité et la lumière.

Portrait de MALEBRANCHE *par Fontenelle*[1]

1638
1715

Depuis que la lecture de Descartes l'avait mis sur les bonnes voies, il n'avait étudié que pour s'éclairer l'esprit, et non pour se charger la mémoire : car l'esprit a besoin de lumières, et n'en a jamais trop : mais la mémoire est le plus souvent accablée de fardeaux inutiles ; aussi ne cherche-t-elle qu'à les secouer. Il avait donc assez peu lu, et cependant beaucoup appris. Il retranchait de ses lectures celles qui ne sont que de pure érudition ; un insecte le touchait plus que toute l'Histoire Grecque ou Romaine : et en effet un grand génie voit d'un coup d'œil beaucoup d'Histoires dans une seule réflexion d'une certaine espèce. Il méprisait aussi cette espèce de Philosophie, qui ne consiste qu'à apprendre les sentiments de différents Philosophes. On peut savoir l'histoire des pensées des hommes sans penser. Après cela, on ne sera pas surpris qu'il n'eût jamais pu lire dix vers de suite sans dégoût. Il méditait assidûment, et même avec certaines précautions, comme de fermer ses fenêtres. Il avait si bien acquis la pénible habitude de l'attention, que quand on lui proposait quelque chose de difficile, on voyait dans l'instant son esprit se pointer sur l'objet, et le pénétrer.

1. Ce portrait, ainsi que celui – reproduit plus loin – de Leibniz, appartient à la série d'Éloges que Fontenelle a composés entre 1699 et 1740.

FONTENELLE, ***Éloge du Père Malebranche,*** **in Fontenelle,**
Œuvres complètes, **tome VI, Fayard, 1994.**

Texte n° 72 ● *La « vision en Dieu »*

L'esprit est comme situé entre Dieu et les corps, entre le bien et le mal, entre ce qui l'éclaire et ce qui l'aveugle, ce qui le règle et ce qui le dérègle, ce qui peut le rendre parfait et heureux et ce qui peut le rendre imparfait et malheureux. Lorsqu'il découvre quelque vérité ou qu'il voit les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'est-à-dire par la vue claire et distincte de ce qui est en Dieu qui les représente; car, comme j'ai déjà dit, l'esprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il est capable de voir : il n'est point l'être universel. Ainsi il ne voit point dans lui-même les choses qui sont distinguées de lui. Ce n'est point en se consultant qu'il s'instruit et qu'il s'éclaire, car il n'est pas à lui-même sa perfection et sa lumière ; il a besoin de cette lumière immense de la vérité éternelle pour l'éclairer. Ainsi lorsque l'esprit connaît la vérité, il est uni à Dieu, il connaît et possède Dieu en quelque manière.

MALEBRANCHE, **De la recherche de la vérité,** *V, 5, PUF, 1968.*

Texte n° 73 • La raison universelle

Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connaître la vérité ; et les philosophes même les moins éclairés demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal rationis particeps*[1], car il n'y a personne qui ne sache, du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette raison, et qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligence. Car si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous-mêmes est une raison universelle. Je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison que suit un homme passionné. Lorsqu'un homme préfère la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons, mais ce sont des raisons particulières dont tout homme raisonnable a horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine raison, ou à la raison universelle que tous les hommes consultent.

1. « Animal participant de la raison » (définition traditionnelle de l'homme depuis l'Antiquité).

MALEBRANCHE*, De la recherche de la vérité, *X^e^ éclaircissement, PUF, 1968.

Texte n° 74 • « Dieu seul fait tout »

Oui sans doute, rien n'est plus chrétien, rien n'est plus raisonnable que ce principe : *Que Dieu seul fait tout, et qu'il ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles*[1], *pour agir par elles d'une manière qui porte le caractère d'une sagesse infinie, d'une nature immuable, d'une cause universelle* : de telle manière que toute la gloire que mérite l'ouvrage de la créature, se rapporte uniquement au Créateur, les créatures exécutant par une puissance qu'elles n'ont pas, des desseins formés avant leur naissance. Qu'y a-t-il de plus saint que ce principe qui fait clairement comprendre à ceux qui sont capables de le bien entendre, qu'il est souvent permis de s'approcher des objets de nos sens par le mouvement de notre corps, mais qu'il faut réserver pour Dieu seul tous les mouvements de notre âme ? Car on peut, et souvent même on doit s'approcher de la cause *occasionnelle* de nos sentiments, mais on ne doit jamais l'aimer. On peut se lier aux autres hommes, mais on ne doit point les adorer par le mouvement de son amour comme nos biens, ou comme capables de nous faire aucun bien. Il ne faut aimer et craindre que la cause *véritable* et des biens et des maux, il ne faut aimer, craindre que Dieu dans les créatures.

Heureux celui qui met son espérance en Dieu, et maudit est celui qui met dans l'homme sa confiance. *Maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum.* Jer. 17. 5[2].

1. Les causes occasionnelles ne sont pas les véritables causes des actions humaines. Dieu seul possède l'efficace, la puissance d'agir; les êtres créés par Dieu (les créatures) ne sont que les occasions par lesquelles celui-ci façonne le monde.
2. « Maudit soit l'homme qui met sa confiance en l'homme et fait reposer son bras sur la chair », Jérémie, XVII-5.

MALEBRANCHE, **Traité de morale,** *II, II, § 8, coll. « GF », Flammarion, 1995.*

BARUCH SPINOZA

La vie de Spinoza

Né le 24 novembre 1632 à Amsterdam, mort de tuberculose à La Haye le 21 février 1677, Spinoza pense et écrit dans des conditions assez exceptionnelles pour son temps. Les Pays-Bas ont conquis leur indépendance contre les Espagnols. À la mort de Guillaume II d'Orange, en 1650, un gouvernement relativement libéral s'établit, dominé par la haute figure du grand pensionnaire Jean de Witt (qui sera assassiné en 1672, au grand désespoir de Spinoza). Pendant vingt ans, le pays – officiellement calviniste – connaît une certaine liberté religieuse, et surtout une grande prospérité économique.

Baruch Spinoza reçoit l'éducation juive traditionnelle, apprend l'hébreu, étudie la Bible et le Talmud, mais suit également des cours de français, de latin, de mathématiques. Bien vite, son indépendance d'esprit le fait excommunier par la synagogue pour « effroyables hérésies » (le 27 juillet 1656). Il va alors mener une vie solitaire dans des chambres meublées, dans la banlieue de Leyde et finalement à La Haye. Pour vivre, il fabrique des lentilles de télescope – un artisanat à la pointe de l'actualité scientifique et technique. Il publie en 1663 un petit manuel cartésien (*Principes de la philosophie de Descartes*) qui le rend célèbre. Il refusera, pour préserver sa paix et sa liberté, une chaire offerte dix ans plus tard par l'électeur palatin. Il publie anonymement, en 1670, un *Traité théologico-politique* qui est à la fois un essai d'exégèse biblique rationaliste et un manifeste en faveur de la liberté religieuse. L'auteur est vite découvert, l'ouvrage vivement critiqué par les chrétiens de toutes les sectes. Spinoza comprend alors que les hommes de son temps ne sont pas encore mûrs pour accepter sa philosophie. Il n'imprimera plus rien de son vivant. Mais dès 1677, un homme courageux, le libraire Rieuwertz, publiera ses œuvres posthumes : *L'Éthique,* un *Traité politique* inachevé, la *Réforme de l'entendement* (inachevée également) et un recueil de *Lettres.* On devait trouver encore, un siècle plus tard, une *Éthique* en hollandais, version juvénile de l'*Ethica,* connue aujourd'hui sous le nom de *Court traité sur Dieu, l'homme et la santé de son âme.*

Spinoza et Descartes

Spinoza emprunte à Descartes l'idéal et la méthode rationalistes. Il entend même se rapprocher plus encore, dans sa philosophie, de la démarche mathématique, puisque son grand ouvrage, l'*Éthique,* est présenté *more geometrico,* comme une suite rigoureuse de théorèmes qui s'enchaînent à partir de définitions et d'axiomes.

Cependant, Spinoza se veut plus cartésien que Descartes. La démarche

rationnelle est pour lui indépendante de tous les dogmes religieux. En marge du christianisme – puisqu'il est d'origine juive –, Spinoza s'est séparé de la synagogue. Rejeté par les juifs eux-mêmes, Spinoza pense en solitaire et peut rejoindre, à cause de cela même, l'universalité de la raison. Étranger partout, donc citoyen du monde, sans nom et sans patrie, voué à la solitude presque complète, il fait de cette solitude la pensée d'une plénitude. L'être absolu va se confondre chez lui avec l'intelligibilité parfaite.

La connaissance

Si nous lisons les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement*, nous découvrons avec étonnement que, chez ce penseur rationaliste, le premier souci n'est pas la connaissance, mais le salut!

Spinoza, qui n'est pas chrétien comme Descartes, est à sa façon beaucoup plus religieux que lui. Les satisfactions de la vanité, celles de l'argent, sont futiles et restent fragiles. Aussi Spinoza s'est-il mis en quête d'un « bien véritable, capable de se communiquer, et [...] dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine ».

La connaissance est donc, chez Spinoza, subordonnée au salut. Mais il faut ajouter tout de suite que la connaissance rationnelle est l'unique moyen du salut, que seule la raison peut nous permettre de jouir du bien absolu, qui se confond ici avec l'être en sa plénitude. Spinoza rejette deux formes inférieures de connaissance : **la connaissance par ouï-dire**, qui m'asservit à un témoignage peut-être trompeur, et **la connaissance par expérience**, qui demeure vague et sujette à l'erreur. La connaissance rationnelle procède par **déduction**, mais la valeur de cette déduction repose finalement sur l'**intuition rationnelle** qui la fonde. Cette intuition du vrai est une lumière qui trouve sa garantie dans sa propre clarté : savoir, c'est savoir qu'on sait. Ainsi le vrai est-il à lui-même son propre critère. Le consentement que je lui donne reflète seulement son évidence intrinsèque.

Dieu, ou la nature

De toutes les idées, l'idée de Dieu est la plus riche, la plus pleine. Il faut donc partir de Dieu lui-même pour comprendre toutes choses. Mais le Dieu de Spinoza n'est pas ce Dieu personnel, sensible aux prières, qui punit ou récompense les hommes, et qui parfois accomplit des miracles. Spinoza est **panthéiste**. Pour lui, Dieu se confond avec la nature éternelle (*Deus sive natura* : « Dieu, c'est-à-dire la nature ») ; et l'homme n'est plus une créature autonome, un « empire dans un empire », mais seulement une partie de la nature.

Tout ce qui existe, tout ce qui peut être conçu, entre nécessairement dans l'une des trois définitions énoncées au début de la première partie de l'*Éthique* : « J'entends par *substance* ce qui est en soi et conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut- être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. J'entends par *modes* les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu ». Puisque la substance est cause de soi, elle est nécessaire, infinie, unique. Il ne saurait donc y avoir d'autre substance que Dieu, et tout le reste ne peut exister ni être conçu que comme attribut ou mode de cette substance unique.

Les **attributs** sont les aspects sous lesquels la substance peut se représenter ; ils sont en nombre infinis, mais nous n'en connaissons que deux : l'étendue et la pensée. Les **modes** ont leur explication non en eux-mêmes, comme la substance, mais en la substance elle-même. Les modes sont des **parties de Dieu**,

non des créatures de Dieu. L'ensemble des modes constitue ce que nous appelons le monde, ou **nature naturée**, par opposition à l'ensemble substance-attributs (c'est-à-dire Dieu lui-même), que Spinoza appelle **nature naturante**. Ainsi Dieu n'est pas transcendant (extérieur et supérieur) au monde. Il est le monde lui-même.

L'homme et la morale

L'homme n'est, pour Spinoza, qu'une petite partie de la nature. Il est un mode fini de la substance infinie. Nous pouvons nous le représenter sous deux aspects, sous deux attributs de la substance : un corps, c'est-à-dire un tout petit fragment de l'étendue infinie, et une âme, parcelle infime de la pensée infinie.

Comme tous les êtres de la nature, l'homme se propose de « persévérer dans son être », c'est-à-dire d'augmenter sa puissance. Mais n'oublions pas que ce mode fini que je suis est enserré par tous les autres modes finis, prisonnier de cette chaîne de causes et d'effets. Nous sommes des êtres finis et faibles dans la nature et nous sommes d'abord esclaves. La joie qui exprime l'accroissement de notre pouvoir est plus rare, dans la vie, que la tristesse qui reflète la diminution de notre puissance, écrasée par les forces aveugles de l'univers. « Nous sommes agités de bien des façons par les causes extérieures et, pareils aux flots de la mer, agités par les vents contraires, nous flottons inconscients de notre destin ».

Quelle morale Spinoza va-t-il proposer à cet homme pitoyable ? Puisqu'il n'a pas le libre arbitre – ce pouvoir d'initiative radicale qui, dit-on, nous fait mériter ou pécher – à quoi bon lui inculquer des obligations, le soumettre à des interdits ? **Aussi bien la morale de Spinoza n'est-elle pas une morale du devoir**. Spinoza ne nous demande rien que nous ne voulions déjà naturellement. Nous voulons tous être puissants, nous voulons tous être heureux, mais dans notre premier état nous n'y parvenons pas. Spinoza ne prétend pas, dans son *Éthique*, nous donner autre chose que la **clef de la puissance et de la joie**.

Mais l'homme est d'abord un esclave, parce qu'il vit dans l'ignorance et qu'il est soumis aux erreurs des sens et aux tumultes des passions. Le seul moyen de nous libérer, d'assurer notre puissance et notre joie est d'être éclairés. Car l'entendement, lorsqu'il connaît Dieu, nous conduit au salut. Par l'intelligence, je saurai rendre à la totalité des apparences mutilées : je comprendrai par les mathématiques que la terre tourne autour du soleil. Si le malheur me frappe, quand j'aurai compris que l'enchaînement des causes et des effets rendait ce malheur inévitable, je serai apaisé. Je cesserai de pâtir, d'envisager mes souffrances sous l'angle borné de mon individualité, pour les considérer du point de vue de la totalité, du point de vue de la liaison de toutes choses, c'est-à-dire du point de vue de Dieu. Par l'entendement, je me détache des limites de mon individualité bornée, pour coïncider avec le point de vue de Dieu.

Comprendre activement ce que j'éprouvais passivement, n'est-ce pas finalement trouver, dans la connaissance même des conditions de ma servitude, une nouvelle forme de puissance, de liberté et de bonheur ? « Dans la mesure, dit Spinoza, où nous comprenons les causes de la tristesse, elle cesse d'être une passion, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être tristesse ; et par conséquent, dans la mesure où nous comprenons que Dieu est cause de tristesse, nous éprouvons de la joie » (*Éthique*, 5e partie, prop. XVIII, scolie). S'unir au principe de toutes choses par un amour qui n'est autre que l'intelligence elle-même, tel est finalement le but du spinozisme.

Portrait de SPINOZA *par Jean Colerus*[1]

1632
1677

Au reste, si sa manière de vivre était fort réglée, sa conversation n'était pas moins douce et paisible. Il savait admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vu ni fort triste, ni fort joyeux. Il savait se posséder dans sa colère, et, dans les déplaisirs qui lui survenaient, il n'en paraissait rien au-dehors ; au moins, s'il lui arrivait de témoigner son chagrin par quelque geste ou par quelques paroles, il ne manquait pas de se retirer aussitôt, pour ne rien faire qui fût contre la bienséance. Il était d'ailleurs fort affable et d'un commerce aisé, parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie ; il ne manquait point alors de les consoler, et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il avertissait les enfants d'assister souvent à l'église au service divin, et leur enseignait combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. Lorsque les gens du logis revenaient du sermon, il leur demandait souvent quel profit ils y avaient fait, et ce qu'ils en avaient retenu pour leur édification. Il avait une grande estime pour mon prédécesseur, le Docteur Cordes, qui était un homme savant, d'un bon naturel, et d'une vie exemplaire, ce qui donnait occasion à Spinoza d'en faire souvent l'éloge. Il allait même quelquefois l'entendre prêcher, et faisait état surtout de la manière savante dont il expliquait l'Écriture, et des applications solides qu'il en faisait. Il avertissait en même temps son hôte et ceux de la maison de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme.

Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession ; à quoi il répondit : « Votre religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille. »

1. Jean Colerus, ministre de l'Église luthérienne de La Haye, publia, au début du XVIIIe siècle, une *Vie de Baruch de Spinoza* tirée du témoignage « de plusieurs personnes dignes de foi ».

JEAN COLERUS, *La Vie de Baruch de Spinoza*, in Spinoza, *Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1954.

Texte n° 75 • *La vraie méthode*

Chacun peut l'éprouver en voyant que, sachant ce qu'est Pierre, il sait aussi qu'il sait, et encore sait qu'il sait qu'il sait, etc. Il est constant par là que, pour connaître l'essence de Pierre, il n'est pas nécessaire que l'entendement connaisse l'idée même de Pierre et, encore moins, l'idée de l'idée de Pierre ; ce qui revient à dire que je n'ai pas besoin pour savoir, de savoir que je sais, et encore bien moins de savoir que je sais que je sais ; pas plus que pour connaître l'essence du triangle il n'est besoin de connaître celle du cercle. C'est le contraire qui a lieu dans ces idées : pour savoir que je sais, il est nécessaire que je sache d'abord. Il suit de là évidemment que la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même ; c'est-à-dire que la manière dont nous sentons l'essence objective est la certitude elle-même. Mais de là suit évidemment que, pour avoir la certitude de la vérité, nulle marque n'est nécessaire en dehors de la possession de l'idée vraie, car, ainsi que nous l'avons montré, je n'ai pas besoin pour savoir de savoir que je sais. Et de là suit de nouveau manifestement que seul peut savoir ce qu'est la plus haute certitude, celui qui a l'idée adéquate ou l'essence objective d'une chose : il le faut puisque certitude et essence objective ne font qu'un. Puis donc que la vérité n'a besoin d'aucune marque et qu'il suffit de posséder les essences objectives ou, ce qui revient au même, les idées des choses pour lever tout doute, il suit de là que la vraie méthode ne consiste pas à chercher la marque à laquelle se reconnaît la vérité après l'acquisition des idées ; la vraie méthode est la voie par laquelle la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou leurs idées (tous ces termes ont même signification), sont cherchées dans l'ordre dû[1].

*1. Cet ordre, qui coïncide avec l'ordre même de la nature, sera pleinement réalisé dans l'*Éthique.

***SPINOZA*, Traité de la réforme de l'entendement,** *§ 27, trad. Ch. Appuhn, coll. « GF », Flammarion, 1965.*

Texte n° 76 • *Critique du finalisme*

J'ai expliqué dans ce qui précède la nature de Dieu et ses propriétés, savoir : qu'il existe nécessairement ; qu'il est unique ; qu'il est et agit par la seule nécessité de sa nature ; qu'il est la cause libre[1] de toutes choses, et en quelle manière il l'est ; que tout est en Dieu et dépend de lui de telle sorte que rien ne peut ni être ni être conçu sans lui ; enfin que tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par un bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire sa puissance infinie. J'ai eu soin en outre, partout où j'en ai eu l'occasion, d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher que mes démonstrations ne fussent perçues ; comme, toutefois, il en reste encore beaucoup qui pouvaient et peuvent aussi, et même au plus haut point, empêcher les hommes de saisir l'enchaînement des choses de la façon que je l'ai exposé, j'ai cru qu'il valait la peine de soumettre ici ces préjugés à l'examen de la raison. Tous ceux que j'entreprends de signaler ici dépendent d'ailleurs d'un seul, consistant en ce que les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout

vers une certaine fin ; ils disent, en effet, que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rendît un culte. C'est donc ce préjugé seul que je considérerai d'abord, cherchant *primo* pour quelle cause la plupart s'y tiennent et pourquoi tous inclinent naturellement à l'embrasser. *En second lieu* j'en montrerai la fausseté, et *pour finir* je ferai voir comment en sont issus les préjugés relatifs *au bien et au mal, au mérite et au péché, à la louange et au blâme, à l'ordre et à la confusion, à la beauté et à la laideur*, et à d'autres objets de même sorte. Il n'appartient pas toutefois à mon objet présent de déduire cela de la nature de l'âme humaine. Il suffira pour le moment de poser en principe ce que tous doivent reconnaître : que tous les hommes naissent sans aucune connaissance des causes des choses, et que tous ont un appétit de rechercher ce qui leur est utile, et qu'ils en ont conscience. De là suit : 1. que les hommes se figurent être libres, parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter[2] et à vouloir, n'en ayant aucune connaissance. Il suit : 2. que les hommes agissent toujours en vue d'une fin, savoir l'utile qu'ils appètent. D'où résulte qu'ils s'efforcent toujours uniquement à connaître les causes finales des choses accomplies et se tiennent en repos quand ils en sont informés, n'ayant plus aucune raison d'inquiétude. S'ils ne peuvent les apprendre d'un autre, leur seule ressource est de se rabattre sur eux-mêmes et de réfléchir aux fins par lesquelles ils ont coutume d'être déterminés à des actions semblables, et ainsi jugent-ils nécessairement de la complexion[3] d'autrui par la leur. Comme, en outre, ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux un grand nombre de moyens contribuant grandement à l'atteinte de l'utile, ainsi, par exemple, des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour l'alimentation, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir des poissons, ils en viennent à considérer toutes les choses existant dans la Nature comme des moyens à leur usage. Sachant d'ailleurs qu'ils ont trouvé ces moyens, mais ne les ont pas procurés, ils ont tiré de là un motif de croire qu'il y a quelqu'un d'autre qui les a procurés pour qu'ils en fissent usage. Ils n'ont pu, en effet, après avoir considéré les choses comme des moyens, croire qu'elles se sont faites elles-mêmes, mais, tirant leur conclusion des moyens qu'ils ont accoutumé de se procurer, ils ont dû se persuader qu'il existait un ou plusieurs directeurs de la nature, doués de la liberté humaine, ayant pourvu à tous leurs besoins et tout fait pour leur usage. N'ayant jamais reçu au sujet de la complexion de ces êtres aucune information, ils ont dû aussi en juger d'après la leur propre, et ainsi ont-ils admis que les Dieux dirigent toutes choses pour l'usage des hommes afin de se les attacher et d'être tenus par eux dans le plus grand honneur ; par où il advint que tous, se référant à leur propre complexion, inventèrent divers moyens de rendre un culte à Dieu afin d'être aimés par lui par-dessus les autres, et d'obtenir qu'il dirigeât la Nature entière au profit de leur désir aveugle et de leur insatiable avidité.

1. « Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir » (Éthique, *1re partie, définition VII*).
2. Traduit le latin appetere, *« désirer »*.
3. Constitution, nature, disposition.

***SPINOZA*, Éthique,** *1re partie, appendice, trad. Ch. Appuhn, coll. « GF », Flammarion, 1965.*

Texte n° 77 • Le désir, essence de l'homme

Proposition VI

Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être[1].

[...]

Scolie de la proposition IX

Cet effort, quand il se rapporte à l'Âme seule, est appelé *Volonté* ; mais, quand il se rapporte à la fois à l'Âme et au Corps, est appelé *Appétit* ; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. De plus, il n'y a nulle différence entre l'Appétit et le Désir, sinon que le Désir se rapporte généralement aux hommes, en tant qu'ils ont conscience de leurs appétits, et peut, pour cette raison, se définir ainsi : *le Désir est l'Appétit avec conscience de lui-même*. Il est donc établi par tout cela que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons.

1. Cet effort « par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être » est désigné par le mot latin conatus.

***SPINOZA*, Éthique,** *3e partie, prop. VI et scolie de la prop. IX, trad. Ch. Appuhn, coll. « GF », Flammarion, 1965.*

Texte n° 78 • Sur la pseudo-liberté humaine

Je passe maintenant à cette définition de la liberté que votre ami dit être la mienne[1]. Je ne sais d'où il l'a tirée. J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Dieu, par exemple, existe librement bien que nécessairement parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même aussi Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses librement, parce qu'il suit de la seule nécessité de sa nature que Dieu connaisse toutes choses. Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité.

Mais descendons aux choses créées qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes, parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée.

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mou-

voir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent.

1. L'ami en question s'était hasardé à rapprocher la notion spinoziste de liberté (conçue comme « libre nécessité ») du libre arbitre cartésien (conçu comme « libre décret » de l'esprit humain).

***SPINOZA*, Lettre LVIII à Schuller** *(1674), trad. Ch. Appuhn, coll. « GF », Flammarion, 1966.*

Texte n° 79 ● *« L'homme est un Dieu pour l'homme »*

Dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils s'accordent toujours nécessairement en nature.

[...]

SCOLIE

Ce que nous venons de montrer, l'expérience même l'atteste chaque jour par des témoignages si clairs que presque tous répètent : l'homme est un Dieu pour l'homme. Il est rare cependant que les hommes vivent sous la conduite de la Raison ; telle est leur disposition que la plupart sont envieux et cause de peine les uns pour les autres. Ils ne peuvent cependant guère passer la vie dans la solitude et à la plupart agrée fort cette définition que l'homme est un animal sociable[1] ; et en effet les choses sont arrangées de telle sorte que de la société commune des hommes naissent beaucoup plus d'avantages que de dommages. Que les Satiriques donc tournent en dérision les choses humaines, que les Théologiens les détestent, que les Mélancoliques louent, tant qu'ils peuvent, une vie inculte et agreste, qu'ils méprisent les hommes et admirent les bêtes ; les hommes n'en éprouveront pas moins qu'ils peuvent beaucoup plus aisément se procurer par un mutuel secours ce dont ils ont besoin, et qu'ils ne peuvent éviter les périls les menaçant de partout que par leurs forces jointes ; et je passe ici sous silence qu'il vaut beaucoup mieux considérer les actions des hommes que celles des bêtes, et que ce qui est humain est plus digne de notre connaissance.

1. Aristote, déjà, définissait l'homme comme « un animal politique » (voir le Texte n° 20).

***SPINOZA*, Éthique,** *4e partie, proposition XXXV et scolie, trad. Ch. Appuhn, coll. « GF », Flammarion, 1965.*

Texte n° 80 ● *La fin de l'État est la liberté*

Des fondements de l'État tels que nous les avons expliqués ci-dessus[1], il résulte avec la dernière évidence que sa fin dernière n'est pas la domination ; ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État est institué ; au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire conserve, aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir. Non, je le répète, la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle

de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'État est donc en réalité la liberté. Nous avons vu aussi que, pour former l'État, une seule chose est nécessaire : que tout le pouvoir de décréter appartienne soit à tous collectivement, soit à quelques-uns, soit à un seul. Puisque, en effet, le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun pense être seul à tout savoir et qu'il est impossible que tous opinent pareillement et parlent d'une seule bouche[2], ils ne pourraient vivre en paix si l'individu n'avait renoncé à son droit d'agir suivant le seul décret de sa pensée. C'est donc seulement au droit d'agir par son propre décret qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger ; par suite nul à la vérité ne peut, sans danger pour le droit du souverain, agir contre son décret, mais il peut avec une entière liberté opiner et juger, et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il n'aille pas au-delà de la simple parole ou de l'enseignement, et qu'il défende son opinion par la Raison seule, non par la ruse, la colère ou la haine, ni dans l'intention de changer quoi que ce soit dans l'État de l'autorité de son propre décret.

1. Spinoza, au chapitre XVI, a montré que le régime politique le plus naturel et le plus respectueux des libertés individuelles est l'État démocratique, dans lequel chacun transfère toute la puissance dont il jouit à la société tout entière.
2. Contrairement à ce qu'affirme Platon dans La République *(voir le Texte n° 11).*

***SPINOZA*, Traité théologico-politique,** *chap. XX, trad. Ch. Appuhn, coll. « GF », Flammarion, 1965.*

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

La vie de Leibniz

Lorsque naît à Leipzig, en 1646, le philosophe de l'harmonie préétablie et du meilleur des mondes possibles, la guerre de Trente Ans n'est pas finie et l'Allemagne se trouve dans une situation désastreuse. La misère effroyable, les maladies ont fait tomber la population de ce pays de 15 à 5 millions d'habitants. Il n'y a presque plus d'animaux de ferme. La famine règne.

Leibniz, il est vrai, est élevé dans des conditions privilégiées. Fils d'un professeur de droit de l'Université de Leipzig, il reçoit une excellente éducation. À 12 ans, il a le droit de séjourner dans la bibliothèque paternelle, où il lit pêle-mêle anciens et modernes. De là date peut-être son goût très vif de l'éclectisme et de la réconciliation des auteurs les plus divers. À quinze ans, Leibniz entre à l'Université de Leipzig ; il y présente en mai 1663 un mémoire portant sur le **principe d'individuation**. Le problème de l'individualité l'a donc occupé dès sa prime jeunesse.

Leibniz devait cependant mener une vie extrêmement active, occuper des charges importantes et faire de nombreux voyages. Il sera conseiller à la Haute Cour de justice de l'électeur de Mayence et, à partir de 1672, chargé de diverses missions diplomatiques. En 1676, il est nommé conservateur de la bibliothèque de Hanovre, poste qu'il conserve jusqu'à sa mort. Conseiller très écouté des ducs de Hanovre, Leibniz, qui a toujours eu un tempérament de diplomate et de conciliateur, rêve d'unifier les Églises catholique et protestante ; il ose

même solliciter Louis XIV et Pierre le Grand pour l'édification d'un État européen.

Homme d'action, il est en même temps un grand intellectuel, aussi doué pour les sciences que pour les lettres. Il fonde l'Académie de Berlin, est en relation avec tous les savants européens. Lui-même découvre en 1676, en même temps que Newton, le calcul infinitésimal et propose en physique la théorie de la force vive.

Leibniz a écrit deux grands traités en langue française : Les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, où il s'efforce de réfuter l'empirisme de Locke, et les *Essais de théodicée*. Dans le procès intenté au Créateur à partir du problème du mal, il se fait l'avocat de Dieu et tente de montrer que le monde ne pouvait être meilleur qu'il n'est. Pour trouver une présentation d'ensemble du système de Leibniz, on se reportera au *Discours de métaphysique* et à un exposé très condensé de son système, écrit en 1714 à la demande du prince Eugène de Savoie, la *Monadologie*.

Une des clés du système de Leibniz est le désir de concilier les deux adversaires : Aristote et Descartes. À Descartes, il emprunte l'idée du mécanisme rationnel. Toute sa vie, Leibniz fut en quête d'une **combinatoire universelle**, d'une sorte de calcul philosophique qui, à partir de symboles élémentaires rigoureusement définis, permettrait, par leurs combinaisons, de déduire toutes les vérités. Cependant, Leibniz ne veut pas renoncer, pour expliquer le monde, à l'idée aristotélicienne de **finalité**. Il va réintégrer dans sa vision du monde les notions de force, de dynamisme, d'individualité.

Malgré sa célébrité européenne, Leibniz est très mal vu du clergé. On voit dans son esprit de tolérance un manque de foi. En chaire, les pasteurs le traitent de mécréant. L'homme de la réconciliation universelle mourra seul en 1716. Personne, sauf son secrétaire, n'ira à son enterrement.

Les principes de la connaissance

À certains égards, le système leibnizien est un **panlogisme**. Le **principe de non-contradiction** suffit à rendre compte de toutes les propriétés d'une essence. C'est ainsi qu'on peut déduire, par la seule force de la logique, toutes les propriétés de la sphère, du triangle, à partir de leur définition initiale.

Cependant Leibniz n'est pas spinoziste. Pour Leibniz, tout ce qui n'est pas contradictoire est possible, mais tout ce qui est possible n'est pas réel. Pour expliquer l'existence réelle des choses, il faut ajouter le **principe de raison suffisante**. Dieu, pour porter les choses à l'existence, n'obéit pas seulement à des lois logiques, mais aussi à des considérations morales. D'après ce principe, rien ne se produit dans le monde sans qu'il y ait « une raison suffisante » pour qu'il en soit ainsi, et non autrement.

Aux deux principes fondamentaux, le **principe de non-contradiction** et le **principe de raison suffisante**, il faut en ajouter deux autres. Leibniz, inventeur du calcul infinitésimal, usager du microscope, est très sensible aux variations continues. Pour lui, « la nature ne fait pas de saut ». Il n'y a pas plus de vide dans la hiérarchie des êtres qu'il n'y en a dans l'espace. Tous les degrés de perfection se rencontrent dans la hiérarchie des créatures : c'est ce qu'affirme le **principe de continuité**. Quant au **principe des indiscernables**, il est lié au principe de raison suffisante : il n'y a pas dans toute la nature deux êtres identiques. Car s'il y en avait, pourquoi Dieu aurait-il placé l'un ou l'autre ici plutôt que là ?

Les principes de la connaissance sont innés dans notre esprit, mais virtuellement. Leibniz rejette la théorie empiriste selon laquelle l'expérience sensible serait la source de toutes nos idées. Cependant l'expérience fournit à notre esprit l'occasion de prendre conscience des principes qui sont en lui. Il ne faut point « s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éter-

nelles lois de la raison à livre ouvert comme l'Édit du préteur se lit sur son album sans peine et sans recherches; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens». Les empiristes ont raison dans ce qu'ils affirment, et tort dans ce qu'ils nient. Ils ont raison de dire que nous formons nos idées en connaissant le monde sensible. Mais ils ont tort d'oublier que l'esprit, avec ses virtualités, est d'abord donné. À l'adage scolastique: «Rien n'est dans l'âme qui n'ait été auparavant dans les sens», Leibniz ajoute: «... rien, si ce n'est l'âme elle-même».

Les Monades

Pour Leibniz, le mécanisme cartésien doit être dépassé. À l'étendue, considérée par Descartes comme l'essence de tout corps matériel, il substitue la **force**. Être, c'est d'abord agir, et un être absolument passif serait un pur néant. Dès lors, si la matière est force, énergie, elle se rapproche de l'esprit. Les êtres, qu'ils soient de nature matérielle ou spirituelle, sont composés d'unités de force, d'atomes énergétiques que Leibniz appelle des **monades**.

Ce qui caractérise la monade, c'est la **perception**. La perception est la représentation du multiple dans l'unité et, en ce sens, on peut dire que chaque monade «perçoit» l'univers à sa façon. Chaque monade reflète le monde, c'est-à-dire l'ensemble des autres monades. Bien entendu, une telle représentation est un reflet très obscur, très confus de l'univers. Moi-même je n'ai pas une conscience claire de tout ce qui m'entoure: quand je me promène au bord de l'océan, j'entends le bruit des vagues contre les rochers, mais je ne perçois pas consciemment le bruit infime de chaque gouttelette d'eau! Ainsi, ma perception consciente, ou **aperception**, résulte de la somme de toutes ces «petites perceptions».

Toute monade est une force, une source d'action. Leibniz appelle **appétition** cette tendance à agir. On peut se représenter cette action comme l'effort de chaque monade qui tend à passer sans cesse d'une perception à une autre plus claire.

Toutes les monades de l'univers n'ont pas le même degré de perfection. Au-dessus des **monades nues**, (les corps bruts qui n'ont que des perceptions inconscientes et des appétitions aveugles), il y a des **monades sensitives**, douées d'aperceptions et de désirs (les animaux), et des **monades raisonnables**, qui ont une conscience et une volonté (les hommes). Tout en haut de cette hiérarchie, on trouve Dieu, perfection suprême, dont dérivent toutes les autres monades.

L'harmonie préétablie

Pour Leibniz, les actes de chaque monade ont été préalablement réglés par Dieu de telle sorte qu'ils soient en accord avec les actes de toutes les autres monades. L'apparence d'interaction entre les monades vient donc seulement d'une **harmonie préétablie** par Dieu, le créateur de toutes les monades. C'est grâce à cette harmonie que les points de vue de chaque monade sur le même univers font un tout cohérent; c'est grâce à cette harmonie que les modifications de mon âme et les mouvements de mon corps s'accordent comme deux horloges qui marqueraient la même heure.

La monadologie débouche donc sur la toute-puissance et la suprême sagesse du Dieu créateur. Mais comment expliquer la **présence du mal** dans le monde? Tel est le redoutable problème que Leibniz tente de résoudre dans sa *Théodicée*. Il répond que Dieu a créé, non pas un monde parfait (ce qui serait contradictoire, car une créature, en tant même que créature, est nécessairement limitée), mais le **meilleur des mondes possibles**. Leibniz ne nie donc pas l'existence du mal, comme Voltaire – qui ne l'a

guère co
Candide.
volonté a
que d'une
que le ma
par le bi
choisi par
d'entre to
portait le r

LEIB

1646
1716

guère compris – le lui reproche dans *Candide*. Dieu veut toujours le bien d'une **volonté antécédente**, il ne veut le mal que d'une **volonté conséquente**, en tant que le mal est en quelque sorte imposé par le bien. Ainsi le monde qui a été choisi par Dieu est en définitive celui qui, d'entre tous les mondes possibles, comportait le maximum de bien et le minimum de mal. Dieu aurait certainement pu ne pas créer Néron. Mais un monde sans Néron eût comporté nécessairement d'autres imperfections et d'autres maux plus graves assurément que ceux qu'a déterminés l'existence de Néron. Aussi le mal qui, dans l'œuvre divine, nous scandalise, est-il la condition d'un plus grand bien.

Portrait de ***LEIBNIZ*** *par Fontenelle*[1]

1646
1716

Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et y ajoutait ses réflexions : après quoi il mettait tout cela à part, et ne le regardait plus. Sa mémoire, qui était admirable, ne se déchargeait point, comme à l'ordinaire, des choses qui étaient écrites ; mais seulement l'écriture avait été nécessaire pour les y graver à jamais. Il était toujours prêt à répondre sur toutes sortes de matières, et le roi d'Angleterre l'appelait son « dictionnaire vivant ».

Il s'entretenait volontiers avec toutes sortes de personnes, gens de cour, artisans, laboureurs, soldats. Il n'y a guère d'ignorant qui ne puisse apprendre quelque chose au plus savant homme du monde ; et en tout cas le savant s'instruit encore, quand il sait bien considérer l'ignorant. [...] Cette facilité de se communiquer le faisait aimer de tout le monde. Un savant illustre qui est populaire et familier, c'est presque un prince qui le serait aussi : le prince a pourtant beaucoup d'avantage.

M. Leibniz avait un commerce de lettres prodigieux. Il se plaisait à entrer dans les travaux ou dans les projets de tous les savants de l'Europe : il leur fournissait des vues ; il les animait, et certainement il prêchait d'exemple. On était sûr d'une réponse dès qu'on lui écrivait, ne se fût-on proposé que l'honneur de lui écrire. Il est impossible que ses lettres ne lui aient emporté un temps très considérable : mais il aimait autant l'employer au profit ou à la gloire d'autrui, qu'à son profit ou à sa gloire particulière.

1. Voir la note 1, p. 116.

FONTENELLE, ***Éloge de M. Leibniz,*** **in Fontenelle, *Œuvres complètes,* tome VI, Fayard, 1994.**

Texte n° 81 ● *L'âme n'est pas une « table rase »*

Théophile. – Cette *tabula rasa*[1] dont on parle tant n'est à mon avis qu'une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes, et le repos ou absolu ou respectif de deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucune forme. Les choses uniformes, et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substance qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre. Les âmes humaines diffèrent non seulement des autres âmes, mais encore entre elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques. Et selon les démonstrations que je crois avoir, toute chose substantielle, soit âme ou corps, a son rapport à chacune des autres, qui lui est propre ; et l'une doit toujours différer de l'autre par des *dénominations intrinsèques*, pour ne pas dire que ceux qui parlent tant de cette table rase, après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste, comme les philosophies de l'École[2] qui ne laissent rien à leur matière première. On me répondra peut-être que cette *table rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'École, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance et n'exerce encore quelque acte ? il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet : et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous ; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées ? L'âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire ? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond. On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes, que *rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens*. Mais il faut excepter l'âme même et ses affections. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, excipe : *nisi ipse intellectus*[3]. Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner.

1. Allusion à la théorie de Locke, qui compare l'esprit de l'homme à une « table rase » (tabula rasa)*, c'est-à-dire à une planche de cire sur laquelle on n'aurait encore rien écrit (voir le Texte n° 94).*
2. L'École (ou la scolastique) désigne la philosophie traditionnelle, héritée d'Aristote, qu'on enseignait dans les écoles et les universités du Moyen Âge.
3. « Rien n'est dans l'âme qui n'ait été auparavant dans les sens, si ce n'est l'âme elle-même ».

***LEIBNIZ,* Nouveaux essais sur l'entendement humain,** *II, 1,*
coll. « GF », Flammarion, 1966.

Texte n° 82 • Les Monades

1. La monade[1], dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire, sans parties.

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés : car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.

3. Or là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

5. Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire que les monades ne sauraient commencer, ni finir, que tout d'un coup ; c'est-à-dire, elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation ; au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une monade puisse être altérée, ou changée dans son intérieur par quelque autre créature ; puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une monade.

1. Du grec monas, *unité.*

***LEIBNIZ,* Monadologie,** *§ 1 à 7, édition critique par Émile Boutroux, coll. « Le Livre de poche », LGF, 1991.*

Texte n° 83 • Les « petites perceptions »

Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception[1] et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps, mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, attachées à des objets plus occupants. Car toute attention demande de la mémoire, et souvent quand nous ne sommes point admonestés pour ainsi dire et avertis de prendre

garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans être remarquées ; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent après et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant dans ce cas que de l'avertissement après quelque intervalle, tout petit qu'il soit. Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, c'est-à-dire dans ce mugissement même, et ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose.

*1. L'*aperception *désigne, chez Leibniz, la perception distincte et aperçue par la conscience.*

***LEIBNIZ,* Nouveaux essais sur l'entendement humain,** *préface, coll. « GF », Flammarion, 1966.*

Texte n° 84 • *Le meilleur des mondes possibles*

7. *Dieu est la première raison des choses* : car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher *la raison de l'existence du monde*, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la *substance qui porte la raison de son existence avec elle*, et laquelle par conséquent est *nécessaire* et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit *intelligente* ; car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces monde possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que *l'entendement* qui en a les idées ; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la *volonté* qui choisit. Et c'est la *puissance* de cette substance qui en rend la volonté efficace. La *puissance* va à l'*être*, la sagesse ou l'entendement au *vrai*, et la volonté au *bien*. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en *puissance*, en *sagesse* et en *bonté*, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des *essences*, et sa volonté est l'origine des *existences*. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses.

8. Or, cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand ; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire. Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de *maximum* ni de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également ; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout ; on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum)* parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.

***LEIBNIZ*, Essais de théodicée,** *§ 7 et 8, coll. « GF », Flammarion, 1969.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- LEIBNIZ, ***Essais de théodicée***, *coll. « GF », Flammarion, 1969.*
- LEIBNIZ, ***Discours de métaphysique***, *coll. « BTP », Vrin, 1994.*
- LEIBNIZ, ***La Monadologie***, édition critique É. Boutroux, *coll. « Le Livre de poche », LGF, 1991.*
- LEIBNIZ, ***Nouveaux essais sur l'entendement humain***, édition J. Brunschwig, *coll. « GF », Flammarion, 1990.*
- MALEBRANCHE, ***Conversations chrétiennes***, suivi des ***Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1994.*
- MALEBRANCHE, ***De la recherche de la vérité***, *3 vol., Vrin-CNRS, 1972-1976.*
- MALEBRANCHE, ***Traité de morale***, *coll. « GF », Flammarion, 1995.*
- SPINOZA, ***Éthique***, traduction et notes Ch. Appuhn, *coll. « GF », Flammarion, 1970.*
- SPINOZA, ***Traité politique. Lettres***, traduction et notes Ch. Appuhn, *coll. « GF », Flammarion, 1966.*
- SPINOZA, ***Traité théologico-politique***, traduction et notes Ch. Appuhn, *coll. « GF », Flammarion, 1965.*

ÉTUDES

- ALQUIÉ Ferdinand, ***Le Cartésianisme de Malebranche***, *Vrin, 1974.*
- BELAVAL Yvon, ***Leibniz : initiation à sa philosophie***, *Vrin, 1989.*
- BOUVERESSE Renée, ***Leibniz***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- DELBOS Victor, ***Le Spinozisme***, *Vrin, 1987.*
- DELEUZE Gilles, ***Spinoza, philosophie pratique***, *Éd. de Minuit, 1981.*
- DUCASSÉ Pierre, ***Malebranche, sa vie, son œuvre***, *PUF, 1968.*
- MILLET Louis, ***Spinoza***, *coll. « Pour connaître », Bordas, 1986.*
- MOREAU Joseph, ***Spinoza et le spinozisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- SERRES Michel, ***Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques***, *coll. « Épiméthée », PUF, 1990.*

BLAISE PASCAL, PEINTRE DES ABÎMES

La vie de Pascal, consacrée à la science et à Dieu

Pascal est, plus que Descartes, un savant authentique et génial. Même s'il n'a pas tout à fait réinventé la géométrie d'Euclide à 12 ans, il a, dès l'âge de 16 ans, écrit un *Essai sur les coniques* dont le Père Mersenne disait qu'il « passait sur le ventre à tous ceux qui avaient traité le sujet ». Pour aider son père, fonctionnaire des Finances à Rouen, il invente une **machine arithmétique** qui fait de lui, dit Jacques Chevalier, « l'initiateur de la cybernétique ». Dans sa correspondance avec Fermat sur la « règle des partis », il fonde le calcul des probabilités, ou « **géométrie du hasard** ». Son *Traité du triangle arithmétique*, ses écrits sur *Le vide, l'équilibre des liqueurs et la pesanteur de l'air* comptent parmi les chefs-d'œuvre de l'esprit scientifique moderne.

Véritable savant, Pascal n'est pas toujours considéré comme un philosophe. Et il est bien vrai que Pascal n'a pas, comme Malebranche ou Leibniz, construit un système. Dans les grands systèmes philosophiques, il ne voit que *libido sciendi*, orgueil de la raison. Comme plus tard Kierkegaard, il ne se veut pas philosophe ; il l'est pourtant dans un sens original, dans un sens que l'on dirait aujourd'hui « existentiel ». Car il ne réfléchit qu'à partir de la condition humaine, à partir de l'expérience vécue. Il est, en ce sens, dira Schleiermacher, « le plus profond » des philosophes français. On peut l'aimer ou le détester. On ne peut avoir pour lui d'indifférence.

Pascal naît en 1623 dans une famille de bonne noblesse de robe. Il a trois ans quand sa mère meurt. Son père, frappé par son extraordinaire précocité, dirige personnellement son éducation. Dès 1646, il lit des ouvrages de Saint-Cyran (fondateur, avec Jansénius, du mouvement janséniste) et paraît persuadé des limites de la raison et de l'absolue transcendance des vérités de la foi.

Maître de sa fortune à 25 ans par la mort de son père, Pascal joint à une activité scientifique très dynamique l'usage « délicieux et criminel » du monde. Il s'adonne aux divertissements, au jeu, aux conversations des gens du monde. Il se lie avec le duc de Roannez et le chevalier de Méré, qui l'entraînent dans les cercles libertins. Mais un accident de voiture, au pont de Neuilly, où il voit la mort de très près, lui montre le néant de cette vie de divertissement. Il n'a jamais cessé d'être croyant, il va devenir mystique. Au cours de la nuit du 23 novembre 1654, il connaît une sorte d'extase, qu'il consignera dans un *Mémorial* qu'il portera désormais cousu dans la doublure de son habit et qu'on trouva après sa mort : « Joie, joie, joie, pleurs de joie. [...] Renonciation totale et douce. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur ». À partir de ce moment, Pascal rêve d'écrire une *Apologie de la religion chrétienne*.

Cependant, les circonstances vont donner à l'activité de Pascal un autre but. Rome vient de condamner cinq proposi-

PRINCIPAUX ÉCRITS

- LEIBNIZ, ***Essais de théodicée***, *coll. « GF », Flammarion, 1969.*
- LEIBNIZ, ***Discours de métaphysique***, *coll. « BTP », Vrin, 1994.*
- LEIBNIZ, ***La Monadologie***, édition critique É. Boutroux, *coll. « Le Livre de poche », LGF, 1991.*
- LEIBNIZ, ***Nouveaux essais sur l'entendement humain***, édition J. Brunschwig, *coll. « GF », Flammarion, 1990.*
- MALEBRANCHE, ***Conversations chrétiennes***, suivi des ***Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1994.*
- MALEBRANCHE, ***De la recherche de la vérité***, *3 vol., Vrin-CNRS, 1972-1976.*
- MALEBRANCHE, ***Traité de morale***, *coll. « GF », Flammarion, 1995.*
- SPINOZA, ***Éthique***, traduction et notes Ch. Appuhn, *coll. « GF », Flammarion, 1970.*
- SPINOZA, ***Traité politique. Lettres***, traduction et notes Ch. Appuhn, *coll. « GF », Flammarion, 1966.*
- SPINOZA, ***Traité théologico-politique***, traduction et notes Ch. Appuhn, *coll. « GF », Flammarion, 1965.*

ÉTUDES

- ALQUIÉ Ferdinand, ***Le Cartésianisme de Malebranche***, *Vrin, 1974.*
- BELAVAL Yvon, ***Leibniz : initiation à sa philosophie***, *Vrin, 1989.*
- BOUVERESSE Renée, ***Leibniz***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- DELBOS Victor, ***Le Spinozisme***, *Vrin, 1987.*
- DELEUZE Gilles, ***Spinoza, philosophie pratique***, *Éd. de Minuit, 1981.*
- DUCASSÉ Pierre, ***Malebranche, sa vie, son œuvre***, *PUF, 1968.*
- MILLET Louis, ***Spinoza***, *coll. « Pour connaître », Bordas, 1986.*
- MOREAU Joseph, ***Spinoza et le spinozisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- SERRES Michel, ***Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques***, *coll. « Épiméthée », PUF, 1990.*

CHAPITRE 12

BLAISE PASCAL, PEINTRE DES ABÎMES

La vie de Pascal, consacrée à la science et à Dieu

Pascal est, plus que Descartes, un savant authentique et génial. Même s'il n'a pas tout à fait réinventé la géométrie d'Euclide à 12 ans, il a, dès l'âge de 16 ans, écrit un *Essai sur les coniques* dont le Père Mersenne disait qu'il « passait sur le ventre à tous ceux qui avaient traité le sujet ». Pour aider son père, fonctionnaire des Finances à Rouen, il invente une **machine arithmétique** qui fait de lui, dit Jacques Chevalier, « l'initiateur de la cybernétique ». Dans sa correspondance avec Fermat sur la « règle des partis », il fonde le calcul des probabilités, ou « **géométrie du hasard** ». Son *Traité du triangle arithmétique*, ses écrits sur *Le vide, l'équilibre des liqueurs et la pesanteur de l'air* comptent parmi les chefs-d'œuvre de l'esprit scientifique moderne.

Véritable savant, Pascal n'est pas toujours considéré comme un philosophe. Et il est bien vrai que Pascal n'a pas, comme Malebranche ou Leibniz, construit un système. Dans les grands systèmes philosophiques, il ne voit que *libido sciendi,* orgueil de la raison. Comme plus tard Kierkegaard, il ne se veut pas philosophe ; il l'est pourtant dans un sens original, dans un sens que l'on dirait aujourd'hui « existentiel ». Car il ne réfléchit qu'à partir de la condition humaine, à partir de l'expérience vécue. Il est, en ce sens, dira Schleiermacher, « le plus profond » des philosophes français. On peut l'aimer ou le détester. On ne peut avoir pour lui d'indifférence.

Pascal naît en 1623 dans une famille de bonne noblesse de robe. Il a trois ans quand sa mère meurt. Son père, frappé par son extraordinaire précocité, dirige personnellement son éducation. Dès 1646, il lit des ouvrages de Saint-Cyran (fondateur, avec Jansénius, du mouvement janséniste) et paraît persuadé des limites de la raison et de l'absolue transcendance des vérités de la foi.

Maître de sa fortune à 25 ans par la mort de son père, Pascal joint à une activité scientifique très dynamique l'usage « délicieux et criminel » du monde. Il s'adonne aux divertissements, au jeu, aux conversations des gens du monde. Il se lie avec le duc de Roannez et le chevalier de Méré, qui l'entraînent dans les cercles libertins. Mais un accident de voiture, au pont de Neuilly, où il voit la mort de très près, lui montre le néant de cette vie de divertissement. Il n'a jamais cessé d'être croyant, il va devenir mystique. Au cours de la nuit du 23 novembre 1654, il connaît une sorte d'extase, qu'il consignera dans un *Mémorial* qu'il portera désormais cousu dans la doublure de son habit et qu'on trouva après sa mort : « Joie, joie, joie, pleurs de joie. [...] Renonciation totale et douce. Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur ». À partir de ce moment, Pascal rêve d'écrire une *Apologie de la religion chrétienne.*

Cependant, les circonstances vont donner à l'activité de Pascal un autre but. Rome vient de condamner cinq proposi-

tions sur la grâce et le libre arbitre qui condensent le livre de Jansénius sur la doctrine de saint Augustin, *l'Augustinus*. À la demande de son ami, le janséniste Arnauld (qui a des ennuis avec ses collègues de la Sorbonne), Pascal écrit alors, sous le pseudonyme de Louis de Montalte, ses célèbres *Lettres à un Provincial... sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne*. Il y soutient, avec une verve prodigieuse, le point de vue des jansénistes contre leurs adversaires les jésuites.

Pour les jésuites, tous les hommes ont reçu une grâce suffisante. Il dépend d'eux, connaissant parfaitement le bien, de faire le bien ou le mal – un homme n'étant coupable que s'il connaît le bien et choisit le mal, alors qu'il aurait pu ne pas le choisir. Pour Pascal, une volonté réellement transformée par la **grâce** ne peut pas, en fait, vouloir autre chose que le bien. Et ceux qui font le mal, même sans le savoir, et par défaut de grâce, sont coupables et méritent l'enfer.

Les *Provinciales* vont très loin, plus loin qu'on ne le dit d'ordinaire, dans la revendication des droits de la vérité contre toute autorité. Pascal, dans la *18e Provinciale*, n'affirme-t-il pas, avec une ironie presque insolente contre l'autorité pontificale, les droits de la recherche scientifique? « C'est en vain [...] que vous obtîntes contre Galilée ce décret de Rome, qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la Terre. Ce ne sera pas cela qui prouvera qu'elle demeure en repos; et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle ».

Pourtant, après la mort de sa sœur Jacqueline (1661), Pascal s'apaise et se retire de toutes les disputes. Il continue, dans les moments de répit que lui laisse une maladie très douloureuse, à réunir les matériaux, notes, indications de plan, morceaux inachevés ou achevés, de ce qui devait être sa grande *Apologie du christianisme*. Cependant, la maladie et les mortifications l'épuisent. Il meurt le 19 août 1662, à 39 ans et deux mois. Les fragments de son *Apologie* seront publiés en 1670 : c'est ce que nous appelons les *Pensées* de Pascal.

Pascal et Descartes

Pascal et Descartes se sont rencontrés à Paris les 23 et 24 septembre 1647. Ils se disputèrent sur la question du « vide », Descartes tenant pour un monde plein de « matière subtile ». Et ils tombèrent d'accord, semble-t-il, au sujet de la pesanteur de l'air. Mais leur accord était sur ce point plus accidentel que profond : Descartes, en effet, déduisait la pesanteur de l'air de son système, tandis que Pascal affirmait que « les expériences sont les seuls principes de la physique ». Le 24 septembre, au petit matin, Descartes trouvant Pascal souffrant lui donna une véritable consultation médicale, l'incitant à garder le lit et à prendre « force bouillons ». Quelle différence de tempérament entre le gentilhomme-philosophe, qui voyait dans la santé le « fondement de tous les biens de cette vie », et le jeune savant chrétien qui portera bientôt un cilice, voyant déjà dans la souffrance un moyen privilégié de sanctification!

Et pourtant Pascal serait inintelligible sans la philosophie de Descartes. Les *Pensées* ont retenu de la nouvelle philosophie cartésienne plus qu'on ne croit : est cartésienne chez Pascal – et antiscolastique au premier chef – la **séparation absolue entre la pensée humaine et la nature dépouillée de tout sens, de toute finalité, entièrement livrée à l'explication mécaniste**. Le roseau pensant qui vaut mieux que toute cette matière aveugle qui l'écrase, c'est l'homme cartésien. « Instinct et raison, marques de deux natures », écrit Pascal. Mais le cartésianisme n'est pour Pascal qu'un point de départ. Si, contre le monisme de saint Thomas (l'âme est la forme du corps), il prône le dualisme car-

tésien (l'âme est jetée dans un corps), il va au-delà puisqu'il distingue **non plus deux substances, mais trois ordres** dont chacun est séparé du suivant par un fossé infranchissable : l'ordre des corps, celui des intelligences et, au sommet, l'ordre de la charité. L'intellect transcende la chair, mais la spiritualité transcende l'intellectualité. Tandis encore que Descartes cherche l'unité de la méthode – reflet de l'unité de l'esprit – Pascal **croit à la diversité des méthodes et des formes d'intelligence. L'esprit de géométrie**, qui déduit avec rigueur des conséquences exactes à partir de principes peu nombreux et bien définis, accompagne rarement **l'esprit de finesse**, qui joue sur des principes moins précis, plus nombreux et suppose plus de tact que de rigueur.

Il faut surtout ajouter que Pascal tire de la conception nouvelle – galiléenne ou cartésienne – de la nature, des conséquences capitales pour la condition humaine. Alors que Descartes célèbre la technique, reine future du monde mécanisé qui rendra les hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature », Pascal pense surtout à la solitude de l'homme dans une nature que Dieu a quittée : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ». Dans ce monde dont le centre est partout et la circonférence nulle part, la condition humaine apparaît énigmatique et tragique. À quoi bon la science et la technique ? La philosophie, dit Pascal (il veut dire par là la physique), « ne vaut pas une heure de peine ». L'homme ne peut pas se contenter d'un *deus ex machina*, d'un Dieu qui donne la « chiquenaude » à la grande machine de l'univers ; l'homme réclame un Dieu qu'il puisse prier, un Dieu auquel il parle et qui lui réponde.

La philosophie chrétienne de Pascal

Ce Dieu, le Dieu de la révélation, « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », n'est pas le Dieu « des philosophes et des savants ». Pascal compte sur la **foi**, c'est-à-dire sur un don de Dieu lui-même, pour que les hommes le découvrent et assurent leur salut. Tout ce que Pascal peut faire pour le libertin, c'est lui donner le désir que Dieu existe en détruisant toutes ses illusions et toutes ses espérances profanes. D'où la critique impitoyable du **savoir humain** (« le pyrrhonisme est le vrai ») et du **bonheur humain.** Nous avons beau nous fuir nous-mêmes dans le **divertissement**, nous avons beau nous masquer l'évidence de notre mort (« le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste »), notre vie est, pour qui réfléchit sans passion, pleine de ténèbres et de souffrances. La civilisation n'est qu'une hypocrisie par laquelle nous dissimulons, sans l'ôter, la violence de la nature. Pourtant, à côté de la misère humaine, il y a une grandeur humaine qui n'est pas autre chose que la prise de conscience aiguë de la misère de l'homme : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable ».

Est-ce donc par pur désespoir et par une sorte de renoncement héroïque à la raison que Pascal nous incite à nous réfugier dans la foi chrétienne ? Ce serait oublier que pour Pascal, à côté des « preuves » historiques de la religion (par les miracles et les prophéties), il y a une sorte de fondement philosophique du christianisme, une rationalité supérieure de la foi. Ainsi, le célèbre **argument du pari**, fondé sur la « règle des partis », est à sa manière rigoureusement rationnel et authentiquement scientifique. C'est du moins ce qu'affirme Pascal lui-même à son propos : « Cela est démonstratif ; et si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est ». Pour comprendre la rationalité du pari, il faut d'abord reconnaître que le pari ne se donne pas pour une preuve de l'existence de Dieu. Il s'agit, en l'absence de preuve, de savoir si l'homme décidera pour ou contre Dieu, vivra comme si Dieu exis-

tait, ou comme si Dieu n'existait pas ; et il n'est pas possible de refuser le jeu, car nous sommes « embarqués » et celui qui n'est pas pour Dieu est contre lui. Cela dit, hésiterons-nous à parier pour l'infinité de bonheur que le christianisme nous promet et à rejeter les biens finis et les misérables plaisirs de ce monde ? Car si les joueurs ordinaires, « sans pécher contre la raison », hasardent « certainement le fini pour gagner incertainement le fini », comment le parieur pascalien pourrait-il hésiter, alors qu'il y a « l'infini à gagner » ?

Mais vivre pour Dieu n'est pas nécessairement sacrifier le bonheur humain ; on peut imaginer une vie authentiquement chrétienne qui soit également un accomplissement sur cette terre. À lire Pascal (« le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure », il « faut se haïr », il faut « n'aimer que Dieu et ne haïr que soi »), on a parfois le sentiment que quiconque ne hait pas les hommes sera suspect de ne pas aimer Dieu ! On peut donc parler d'un pessimisme foncier, et peut-être même d'un anti-humanisme de Pascal.

Portrait de PASCAL par Gilberte Périer, sa sœur

1623
1662

Il n'était pas sans défauts, mais l'on avait une liberté tout entière de l'en avertir et il se rendait aux avis de ses amis avec une soumission très grande quand ils étaient justes ; et quand ils ne l'étaient pas, il les recevait toujours avec douceur. L'extrême vivacité de son esprit le rendait si impatient qu'il avait peine à le satisfaire ; mais dès aussitôt qu'on l'avertissait ou qu'il s'apercevait lui-même qu'il avait fâché quelqu'un par cette impatience de son esprit, il réparait incontinent sa faute par des traitements si honnêtes qu'il n'a jamais perdu l'amitié de personne par là.

L'amour-propre des autres n'était pas incommodé par le sien et on aurait dit même qu'il n'en avait point, ne parlant jamais de lui, ni de rien par rapport à lui ; et on sait qu'il voulait qu'un honnête homme évitât de se nommer et même de se servir des mots de je *ou de* moi. *Ce qu'il avait coutume de dire sur ce sujet est que « la piété chrétienne anéantit le moi humain et que la civilité humaine le cache et le supprime ». Il concevait cela comme une règle, et c'est justement ce qu'il pratiquait.*

***La Vie de M. Pascal*, écrite par MME PÉRIER, SA SŒUR, in Pascal, *Œuvres complètes*, coll. « L'Intégrale », Le Seuil, 1963.**

Texte n° 85 ● *Esprit de géométrie, esprit de finesse*

Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. – En l'un, les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun ; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, par manque d'habitude : mais, pour peu qu'on l'y tourne, on

voit les principes à plein ; et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

Mais, dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence ; il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne : car les principes sont si déliés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or, l'omission d'un principe mène à l'erreur ; ainsi, il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus.

Tous les géomètres seraient donc fins s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ; et les esprits fins seraient géomètres s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie.

Ce qui fait donc que de certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie ; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre.

***PASCAL*, Pensées,** *1, éd. L. Brunschvicg, Librairie Hachette, 1967.*

Texte n° 86 ● « Disproportion de l'homme »

L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'air pour respirer ; il voit la lumière, il sent les corps ; enfin tout tombe sous son alliance. Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister ; et, pour connaître l'air, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc. La flamme ne subsiste point sans l'air ; donc, pour connaître l'un, il faut connaître l'autre.

Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties.

[...]

Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses, est qu'elles sont simples et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genre, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle ; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela

nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même ; il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait.

Et ainsi, si nous [sommes] simples matériels, nous ne pouvons rien du tout connaître, et si nous sommes composés d'esprit et de matière, nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples, spirituelles ou corporelles.

De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses, et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'[ils ont] des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et, en parlant des esprits, il les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps.

Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités, et empreignons [de] notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons.

***PASCAL*, Pensées,** *72, éd. L. Brunschvicg, Librairie Hachette, 1967.*

Texte n° 87 ● *L'imagination*

Imagination. – C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours ; car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge. Mais, étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux.

Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages ; et c'est parmi eux que l'imagination a le grand don de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses.

Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres ; elle fait croire, douter, nier la raison ; elle suspend les sens, elle les fait sentir ; elle a ses fous et ses sages : et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison. Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire ; ils disputent avec hardiesse et confiance ; les autres, avec crainte et défiance : et cette gaieté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès des juges de même nature. Elle ne peut rendre sages les fous ; mais elle les rend heureux, à l'envi de la raison qui ne peut rendre ses amis que misérables, l'une les couvrant de gloire, l'autre de honte.

***PASCAL*, Pensées,** *82, éd. L. Brunschvicg, Librairie Hachette, 1967.*

Texte n° 88 • La mémoire, condition du progrès

Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte [1]. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont : comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver ; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement.

1. Dont la cause demeure inconnue.

***PASCAL*, Préface pour le Traité du vide *in* Traités scientifiques,**
coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.

Texte n° 89 • Le pari

– Examinons donc ce point, et disons : « Dieu est, ou il n'est pas. » Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer : il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous ? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre ; par raison, vous ne pouvez défaire nul des deux.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix ; car vous n'en savez rien.

– « Non ; mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix ; car, encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier. »

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

– « Cela est admirable. Oui, il faut gager ; mais je gage peut-être trop. »

– Voyons. Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager ; mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois, à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards, dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux ; et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner. Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti : partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie, plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.

PASCAL, **Pensées**, *233, éd. L. Brunschvicg, Librairie Hachette, 1967.*

PRINCIPALES ÉDITIONS

- ***Œuvres complètes***, présentation et notes L. Lafuma, *coll. « L'Intégrale », Le Seuil, 1963.*
- ***Pensées et Opuscules***, édition établie par Léon Brunschvicg, *Classiques-Hachette, 1967.*
- ***Pensée***, édition établie d'après la première copie, *coll. « Folio », 2 vol., Gallimard, 1977.*
- ***Les Provinciales***, *coll. « Folio », Gallimard, 1987.*
- ***Traités scientifiques***, présentation et notes S. Le Strat, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1990.*

ÉTUDES

- BÉGUIN Albert, ***Pascal***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1981.*
- BRUN Jean, ***La Philosophie de Pascal***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1992.*
- BRUNSCHVICG Léon, ***Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne***, *coll. « Agora », Pocket, 1995.*
- CARRAUD Victor, ***Pascal et la philosophie***, *PUF, 1992.*
- CHEVALLEY Catherine, ***Pascal, contingence et probabilités***, *coll. « Philosophies », PUF, 1995.*
- COLLET François, ***Pascal***, *coll. « Balises/Écrivains », Nathan, 1994.*
- FERREYROLLES Gérard, ***Pascal et la raison du politique***, *PUF, 1984.*
- GOUHIER Henri, ***Blaise Pascal, commentaires***, *Vrin, 1966.*

CHAPITRE 13

L'EMPIRISME ANGLAIS

L'opposition entre philosophie « continentale » et philosophie anglo-saxonne ne date pas d'hier. Elle recouvre le sempiternel débat entre rationalisme et empirisme, entre, d'un côté, ceux qui croient la raison humaine capable d'accéder seule (c'est-à-dire sans le secours de l'expérience) à une connaissance certaine, et, de l'autre, ceux qui pensent que c'est au contraire de l'expérience sensible que l'homme tire tout son savoir. D'un côté, Descartes, le fondateur du rationalisme moderne, affirme l'existence d'idées innées, que Dieu aurait inscrites en notre âme avant toute expérience ; de l'autre, Bacon, le père de la méthode expérimentale, met l'accent sur le rôle déterminant que jouent l'observation et l'induction dans la formation du savoir.

Cette opposition qui, d'une certaine manière, traverse toute l'histoire de la philosophie, se radicalise au XVIIe siècle, avec les contributions décisives de Hobbes et de Locke. Certes, Hobbes est aujourd'hui plus connu pour sa pensée politique que pour sa philosophie de la connaissance ; il s'inscrit pourtant bien dans le courant empiriste, comme en témoigne cette phrase, tirée de ses *Éléments du droit naturel et politique* (1640) : « Toute connaissance tire son origine de l'expérience. » Cette profession de foi est reprise avec éclat par Locke, principal représentant de l'empirisme anglais, auquel on doit la célèbre métaphore de la *table rase* : au commencement, l'esprit humain est comme une « table rase », une page blanche, vierge de toute écriture. D'où puise-t-elle ensuite ses connaissances et ses idées ? De l'expérience, répond Locke : « C'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. »

La confrontation entre les « idées anglaises » et l'esprit dogmatique hérité du cartésianisme se poursuit au XVIIIe siècle. Malgré l'idéal de raison proclamé par les philosophes des Lumières, le rationalisme classique perd du terrain. Il faut dire que, dans le domaine des sciences, le système de Newton (dont la pièce maîtresse est la loi de la gravitation universelle) a définitivement supplanté la physique cartésienne. Or, Newton ne fait pas le roman de la matière ; il rend compte, dans le langage rigoureux des mathématiques, de phénomènes qui peuvent être observés par tous : la pesanteur, les marées, le mouvement des planètes... Et cela sans recourir au moindre postulat d'ordre métaphysique. « *Hypotheses non fingo* », précise-t-il : « Je n'ai pas besoin de forger des hypothèses. »

La leçon est reprise par Berkeley et par Hume, qui prolongent, bien que dans des directions différentes, l'empirisme de Locke. Même la France des Lumières est gagnée par les idées venues d'Outre-Manche. Ainsi, des auteurs comme Condillac ou comme Voltaire ne font pas mystère de leur admiration pour l'initiateur de l'empirisme anglais.
Il faudra attendre la réflexion magistrale de Kant – un « continental » de l'ancienne Prusse Orientale – pour que soit réhabilité, du moins sous sa forme critique, le rationalisme que les penseurs anglo-saxons ont tant mis à mal.

THOMAS HOBBES

La vie de Hobbes

Fils d'un pasteur de village, Thomas Hobbes, né en 1588, fait de brillantes études à l'Université d'Oxford, dont il sort diplômé en 1608. Il devient alors le précepteur du fils de lord Cavendish et se lie d'amitié avec les Stuarts. Il voyage beaucoup, notamment en Italie, où il rencontre Galilée, et en France, où il côtoie les savants qui fréquentent le cercle du Père Mersenne. Mais l'Angleterre est secouée par une grave crise politique et, dans le conflit qui oppose le roi Charles Ier au Parlement, Hobbes, dès le début, prend le parti du roi. Se sentant menacé, il décide, en 1640, de s'exiler en France, où il restera onze années. C'est donc à Paris qu'il rédige ses deux principales œuvres : *Du Citoyen* (*De Cive*), publié à Paris en 1642, et son célèbre *Léviathan* (ou *De la matière, de la forme et du pouvoir d'une République ecclésiastique et civile*), qui paraîtra dès son retour à Londres, en 1651. Le *Léviathan* sera traduit en latin à Amsterdam en 1668, mais il faudra attendre 1971 pour que le public français dispose d'une traduction intégrale de l'ouvrage.

Revenu en Angleterre, Hobbes mènera, jusqu'à sa mort, en 1679, une vie recluse et tranquille, troublée cependant par diverses polémiques sur des questions mathématiques, politiques ou religieuses.

Fondements de la connaissance

Hobbes est un empiriste anglais et on trouve chez lui les thèmes fondamentaux qui seront toujours ceux de cette école. L'origine de toute connaissance est **la sensation**, principe originel de la connaissance des principes eux-mêmes. L'imagination est un groupement inédit de morceaux de sensation, la mémoire n'est que le reflet des sensations anciennes.

Pourtant Hobbes croit à la possibilité d'une logique pure, d'un raisonnement démonstratif rigoureux. À côté d'une induction empirique approximative, qui de l'expérience passée conclut sans preuve décisive à ce qui se passera demain (et qui n'a pas d'autre fondement que l'association des idées), Hobbes admet l'existence d'une logique parfaitement rationnelle, fondée sur une **combinatoire** rigoureuse. Mais cette logique ne concerne que des signes, que des mots (Hobbes est nominaliste). Si l'on définit rigoureusement les mots et les règles de l'emploi des signes, on peut poser des conclusions rigoureuses, c'est-à-dire identiques aux principes de départ. Mais il s'agit là d'un jeu de la pensée, étranger aux réalités concrètes.

La philosophie de Hobbes est matérialiste et mécaniste. De même que la perception s'explique mécaniquement à partir des excitations transmises par le cerveau, ainsi toute morale se ramène à

l'intérêt et à la passion. À la source de toutes nos valeurs, il y a ce que Hobbes appelle en anglais *endeavour*, en latin *conatus*, c'est-à-dire l'instinct de conservation ou plus exactement d'affirmation et d'accroissement de soi-même, l'effort propre à tous les êtres pour atteindre ce qui leur plaît et fuir ce qui leur déplaît.

C'est à partir de tels fondements psychologiques que Hobbes élabore sa justification du despotisme. À l'époque de Hobbes, l'absolutisme se fonde généralement sur la théologie (Dieu aurait investi les rois de leur pouvoir absolu). Hobbes, tout en justifiant le pouvoir absolu du souverain, lui découvre une origine naturelle.

L'état de nature

Pour Hobbes, le droit se ramène dans tous les cas à la force, mais il distingue deux moments dans l'histoire de l'humanité : **l'état de nature** et **l'état politique**. Dans l'état de nature, le droit de chacun est mesuré par sa puissance réelle ; chacun a très exactement autant de droit qu'il a de force et tout le monde ne pense qu'à sa conservation et à son intérêt personnel. Contrairement à Aristote, qui considérait l'homme comme un « animal politique », Hobbes ne voit en lui aucun instinct social. Asociable par nature, l'homme deviendra cependant sociable par accident.

Pour comprendre comment les hommes vont se résoudre à créer l'institution artificielle du gouvernement, il suffit de décrire ce qui se passe dans l'état de nature. L'homme, par nature, cherche à surpasser tous ses semblables ; il ne cherche pas seulement la satisfaction de ses besoins matériels, mais surtout les joies de la **vanité** (*pride*). Le plus grand plaisir de l'âme est l'opinion flatteuse qu'elle peut avoir de sa propre puissance. La plus grande souffrance est d'être méprisé. Aussi l'offensé cherche-t-il à se venger, mais, remarque Hobbes – anticipant ici sur des thèmes hégéliens –, il ne désire pas d'ordinaire la mort de l'adversaire, il veut sa captivité afin de lire en son regard effrayé et soumis la reconnaissance de sa propre supériorité.

Il est clair que cet état de nature, où chacun poursuit sinon la mort, du moins l'asservissement de l'autre, est un état extrêmement malheureux. Les formules par lesquelles Hobbes le décrit sont célèbres. « *Homo homini lupus* » : l'homme est un loup pour l'homme ; « *Bellum omnium contra omnes* » : c'est la guerre de tous contre tous. N'imaginons même pas que les hommes les plus robustes jouissent tranquillement des victoires que la force leur assure. Celui-là même qui jouit d'une grande force musculaire n'est pas à l'abri des ruses du plus malingre. Le plus faible – par machination secrète ou grâce à d'habiles alliances – est toujours assez fort pour vaincre le plus fort. Plutôt que l'inégalité, c'est donc en quelque sorte l'**égalité** des hommes dans l'état de nature qui fait leur malheur. L'état de nature est pour tous un état d'insécurité et d'angoisse.

Ainsi l'homme a-t-il toujours la crainte d'être tué ou asservi et cette crainte, finalement plus puissante que l'orgueil, est la passion qui va rendre la parole à la raison. C'est donc la crainte qui va déterminer les hommes à fonder l'état de société et l'autorité politique.

Le Léviathan

Les hommes vont donc tâcher d'organiser la paix et la sécurité. Il n'y a de paix réalisable que si chacun renonce au droit absolu qu'il a sur toutes choses. Cela n'est possible que si chacun abdique ses droits absolus entre les mains d'un souverain qui, héritant des droits de tous, possède la **puissance absolue**. Il n'y a pas là d'ailleurs l'intervention d'une exigence morale. Simplement la peur l'a emporté sur la vanité et les hommes sont convenus de transmettre tous leurs pouvoirs à un souverain. Ce souverain lui-même ne s'est, notons-le bien, engagé à rien envers ses sujets. Son droit n'a d'autre limite que son pouvoir et son bon plaisir. Dans l'état de société comme dans l'état de nature, la force est la seule mesure du droit. Dans l'état de société, le monopole de la

force appartient au souverain, chaque individu ayant renoncé à user de son pouvoir propre. Mais il n'y a eu, à proprement parler, ni pacte ni contrat ; c'est, dit Halbwachs, « une aliénation, non une délégation de pouvoirs ». L'effet ordinaire du pouvoir sera pour tous la **sécurité**, car le souverain a tout intérêt à faire régner l'ordre s'il veut rester au pouvoir. Ce pouvoir absolu reste malgré tout un pouvoir de fait et il trouve ses limites du jour où les sujets aiment mieux mourir qu'obéir. Telle est en tout cas l'origine psychologique que Hobbes attribue au pouvoir despotique. Il appelle « Léviathan » son État totalitaire, en souvenir d'un passage de la Bible (Job, XLI) où ce mot de Léviathan désigne un animal monstrueux, cruel et invincible, qui est le roi des orgueilleux.

Le totalitarisme de Hobbes soumet enfin – malgré quelques réserves prudentes – le pouvoir religieux au pouvoir politique. Pour que soit garantie la puissance du souverain, l'Église doit être subordonnée à l'État.

Hobbes a longtemps passé pour un auteur sulfureux. Considéré comme le théoricien de l'absolutisme, il se verra accusé de légitimer tous les crimes, dès lors que ceux-ci sont commis par le détenteur du pouvoir suprême. Ce procès n'est pas totalement mérité. D'abord parce que la finalité du contrat social est, ne l'oublions pas, de garantir l'ordre et la sécurité au sein de la République ; ensuite parce que les sujets conservent, au dire même de Hobbes, certains **droits inaliénables**, comme celui de résister ou de désobéir au souverain, si celui-ci menace leur vie ou celle de leurs proches. En définitive, même s'ils ne sont pas prêts à le reconnaître, les politiques ont une lourde dette à l'égard de Hobbes, qui a le premier tracé les contours de l'État moderne.

Portrait de **HOBBES** *par Diderot*

1588
1679

Caractère de Hobbes. *Hobbes avait reçu de la nature cette hardiesse de penser et ces dons avec lesquels on en impose aux autres hommes. Il eut un esprit juste et vaste, pénétrant et profond. Ses sentiments lui sont propres, et sa philosophie est peu commune. Quoiqu'il eût beaucoup étudié, et qu'il sût, il ne fit pas assez de cas des connaissances acquises. Ce fut la suite de son penchant à la méditation. Elle le conduisait ordinairement à la découverte des grands ressorts qui font mouvoir les hommes. Ses erreurs mêmes ont plus servi au progrès de l'esprit humain qu'une foule d'ouvrages tissus de vérités communes. Il avait le défaut des systématiques : c'est de généraliser les faits particuliers, et de les plier adroitement à ses hypothèses ; la lecture de ses ouvrages demande un homme mûr et circonspect. Personne ne marche plus fermement et n'est plus conséquent. Gardez-vous de lui passer ses premiers principes, si vous ne voulez pas le suivre partout où il lui plaira de vous conduire.*

Diderot, *Encyclopédie*, article « Hobbisme », in Diderot, *Œuvres*, tome 1, coll. « Bouquins », Robert Laffont, 1994.

Texte n° 90 • Le langage et ses abus

L'usage général de la parole est de transformer notre discours mental en discours verbal, et l'enchaînement de nos pensées en un enchaînement de mots ; et ceci en vue de deux avantages : d'abord d'enregistrer les consécutions de nos pensées[1] ; celles-ci, capables de glisser hors de notre souvenir et de nous imposer ainsi un nouveau travail, peuvent être rappelées par les mots qui ont servi à les noter ; le premier usage des dénominations est donc de servir de *marques* ou de *notes* en vue de la réminiscence. L'autre usage consiste, quand beaucoup se servent des mêmes mots, en ce que ces hommes se signifient l'un à l'autre, par la mise en relation et l'ordre de ces mots, ce qu'ils conçoivent ou pensent de chaque question ; et aussi ce qu'ils désirent, ou qu'ils craignent, ou qui éveille en eux quelque autre passion. Dans cet usage, les mots sont appelés des signes. Les usages particuliers de la parole sont les suivants : premièrement, d'enregistrer ce qu'en y pensant on trouve être soit la cause d'une chose présente ou passée, soit ce que les choses présentes ou passées peuvent produire ou réaliser : en somme, c'est l'acquisition des arts. Deuxièmement, d'exprimer à autrui la connaissance que l'on a atteinte : il s'agit là de se conseiller et de s'enseigner les uns les autres. Troisièmement de faire connaître à autrui ses volontés et ses projets, de façon que nous recevions les uns des autres une aide mutuelle. Quatrièmement, de contenter et de charmer soit autrui soit nous-mêmes en jouant innocemment avec nos mots, pour le plaisir ou l'agrément.

À ces usages correspondent aussi quatre abus. Le premier se manifeste quand des hommes enregistrent incorrectement leurs pensées, à cause de la signification flottante des mots dont ils se servent, qui leur fait enregistrer comme étant leurs conceptions des choses qu'ils n'ont jamais conçues, et ainsi s'induire eux-mêmes en erreur. Le second, quand on use des mots métaphoriquement, c'est-à-dire en un autre sens que celui auquel ils sont destinés, et qu'ainsi on induit les autres en erreur. Le troisième, quand on se sert des mots pour donner comme étant sa volonté ce qui ne l'est pas. Le quatrième, quand les hommes se servent des mots pour se blesser les uns les autres : étant donné en effet que la nature a armé les créatures vivantes les unes de dents, les autres de cornes, d'autres enfin de mains, pour leur permettre de blesser leur ennemi, ce n'est rien d'autre qu'un abus de la parole que de le blesser avec la langue, à moins qu'il ne s'agisse d'un homme que nous sommes obligés de gouverner ; car alors ce n'est pas le blesser, mais le corriger et l'amender.

1. La succession, l'enchaînement de nos pensées (ce que Hobbes appelle le « discours mental »).

***HOBBES*, Léviathan**, *1re partie, chap. IV, trad. F. Tricaud, Sirey, 1971.*

Texte n° 91 • La guerre de tous contre tous

Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. Car la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille et dans des combats effectifs ; mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée : on doit par conséquent tenir compte, relativement à la nature de

la guerre, de la notion de durée, comme on en tient compte, relativement à la nature du temps qu'il fait. De même en effet que la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance qui va dans ce sens, pendant un grand nombre de jours consécutifs ; de même la nature de la guerre ne consiste pas dans un combat effectif, mais dans une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps se nomme paix.

C'est pourquoi toutes les conséquences d'un temps de guerre où chacun est l'ennemi de chacun, se retrouvent aussi en un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité. Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrieuse, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps[1] ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève.

1. Pas de supputation du temps.

***HOBBES,* Léviathan**, *1re partie, chap. XIII, trad. F. Tricaud, Sirey, 1971.*

Texte n° 92 ● *Le contrat social*

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette assemblée. Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une République[1], en latin *civitas*. Telle est la génération de ce grand Léviathan[2], ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection. Car en vertu de cette autorité qu'il a reçue de chaque individu de la République, l'em-

ploi lui est conféré d'un tel pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'ils inspirent lui permet de modeler les volontés de tous, en vue de la paix à l'intérieur et de l'aide mutuelle contre les ennemis de l'extérieur. En lui réside l'essence de la République, qui se définit: une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense.

1. Traduit l'anglais Commonwealth *(le « bien commun »), qui est en effet l'équivalent du latin* Respublica *(la « chose publique »).*

2. Monstre marin évoqué dans la Bible, symbole de puissance et de cruauté.

***HOBBES*, Léviathan**, *1re partie, chap. XVII, trad. F. Tricaud, Sirey, 1971.*

Texte n° 93 ● *L'autorité du prince est absolue*

XII. Enfin, de ce que chaque particulier a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possède la puissance souveraine dans l'État, en sorte qu'il ne peut pas employer contre lui ses propres forces, il s'ensuit manifestement que le souverain doit être injusticiable, quoi qu'il entreprenne. Car, tout ainsi naturellement on ne peut pas punir quelqu'un, si on n'a pas de forces suffisantes pour en être le maître, on ne peut point aussi punir quelqu'un légitimement, si on n'a pas à cela assez de forces légitimes.

XIII. Les raisonnements que j'ai formés jusqu'ici, montrent très évidemment qu'en une cité parfaite (c'est-à-dire en un État bien policé, où aucun particulier n'a le droit de se servir de ses forces comme il lui plaira pour sa propre conservation, ce que je dirais en autres termes, où le droit du glaive privé est ôté[1]), il faut qu'il y ait une certaine personne qui possède une puissance suprême, la plus haute que les hommes puissent raisonnablement conférer et même qu'ils puissent recevoir. Or, cette sorte d'autorité est celle qu'on nomme absolue; car celui qui a soumis sa volonté à la volonté de l'État, en sorte qu'il peut faire toutes choses impunément, et sans commettre d'injustice, établir des lois, juger les procès, punir les crimes, se servir, ainsi que bon lui semble, des forces et des moyens d'autrui; de vrai, il lui a donné le plus grand empire qu'il soit possible de donner.

1. Le droit du glaive privé *est le droit – dont tout particulier dispose en l'état de nature – de se servir de l'épée pour punir soi-même une offense.*

***HOBBES*, Le Citoyen,** *section 2e, chap. VI, §§ 12 et 13, trad. S. Sorbière, coll. « GF », Flammarion, 1982.*

JOHN LOCKE

La vie de Locke

L'enfance de Locke, né en 1632 au sein d'une riche famille d'Angleterre, est marquée par la guerre civile qui s'achève, en 1649, par l'exécution du roi Charles Ier (c'est cette même guerre qui conduisit Hobbes à l'exil). Après des études médicales, Locke devient en 1667 le secrétaire et l'ami de Lord Ashley, qu'il seconde dans ses différentes fonctions publiques et administratives. Mais en 1675, Lord Ashley, devenu comte de Shaftesbury, est accusé de républicanisme et contraint à l'exil. Locke le suit, en France d'abord, puis en Hollande, où il demeure sous un faux nom jusqu'à ce qu'éclate, en 1688, la seconde révolution anglaise. Guillaume III d'Orange, le nouveau roi d'Angleterre, lui propose alors un poste d'ambassadeur mais Locke, malade, se contente de charges plus modestes.

Jusque vers quarante ans, Locke s'était surtout occupé de sciences naturelles et de médecine. Sa vocation philosophique date, semble-t-il, des premiers mois de l'année 1671. Il discutait à cette époque avec des amis sur les principes de la morale et sur les fondements de la religion révélée, sans parvenir à des conclusions qui feraient l'accord de tous. Locke eut alors l'idée que pour discuter utilement de ces grands problèmes, il fallait d'abord étudier le mécanisme de notre esprit, ses capacités et ses limites : toute métaphysique suppose au préalable une théorie de la connaissance.

Locke travailla pendant plus de quinze ans, utilisant au mieux le peu de loisirs que lui laissaient ses occupations politiques, ses voyages et les soucis d'une santé chancelante. C'est en 1689 seulement que paraissent, coup sur coup, les ouvrages qui devaient le rendre célèbre : la *Lettre sur la tolérance*, qui parut d'abord en latin, les deux *Traités du gouvernement civil* et le fameux *Essai sur l'entendement humain*, auquel Leibniz ripostera par ses non moins célèbres *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

Voltaire devait voir dans l'*Essai* la première étude réalisée sur le mécanisme de l'esprit humain. Dans sa *13e Lettre philosophique*, il laissera éclater son enthousiasme : « Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire ; Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain. » Berkeley, Hume étudieront Locke, soit pour le réfuter, soit pour continuer et approfondir ses analyses. André Leroy soutient même que « les philosophes anglais contemporains le tiennent encore aujourd'hui pour le plus grand philosophe des temps modernes ».

L'empirisme de Locke

Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, se propose de « montrer par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, marquer les bornes de la certitude, définir les limites qui séparent l'opinion de la connaissance ». Or, dès le premier livre de son *Essai*, Locke s'oppose à la théorie cartésienne des idées innées : « Prenez les propositions les plus évidentes, A est A, faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-même, elles sont si peu innées que ni les enfants, ni les sauvages, ni les idiots n'en ont la moindre idée. » Et ne lui objectez pas que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, qu'il existe des vérités nécessaires et universelles, des valeurs sur lesquelles tout le monde s'accorde ! Locke, déjà très sensible à la relativité sociologique, répond que les coutumes les plus diverses et les plus barbares, les opinions les plus extrava-

gantes se sont rencontrées pendant des siècles chez de nombreux peuples.

Pour Locke, les idées complexes se ramènent à des idées simples, qui toutes sont issues de l'expérience. L'âme, à l'origine, est une **table rase** (*tabula rasa*). À partir des données de l'expérience, l'entendement distingue, compare, combine, et voilà l'origine des idées qu'on croyait innées. L'idée de **substance** se ramène ainsi à celle d'une collection de qualités que l'expérience nous livre toujours groupées (d'où l'illusion d'une substance, c'est-à-dire d'un support de ces qualités). L'idée d'infini – que Descartes jugeait innée et à partir de laquelle il prouve Dieu – vient tout simplement du travail de l'entendement qui peut ajouter indéfiniment les unes aux autres les quantités finies que l'expérience lui livre : « Tout homme qui a l'idée de quelque espace d'une longueur déterminée comme d'un pied, d'une aune, peut aussi doubler, tripler cette longueur et avancer toujours de même, sans voir de fin à ses additions ».

Une morale de la tolérance

Il faut bien comprendre que l'empirisme de Locke est étroitement lié à sa morale de la tolérance. Pour lui, l'innéisme entraîne inévitablement le **fanatisme.** En effet, celui qui croit à l'existence d'idées innées prendra pour des vérités absolues et universelles des opinions qui sont seulement le reflet de la coutume et de ses expériences particulières – et tentera de les imposer à autrui par la force. Il y a chez Locke une entreprise assez lucide et finalement féconde de démystification de l'innéisme, lequel sacralise abusivement tous les préjugés individuels. L'empirisme, en introduisant le point de vue de la relativité, fonde la tolérance. Il est remarquable, en effet, que la plupart des idées prétendues innées sont, à l'époque, des idées à contenu religieux.

Pourtant Locke, bien que refusant l'innéité de l'idée de Dieu, n'est pas un athée. Il pense que l'existence de l'être nécessaire peut être démontrée à partir des données de l'expérience – c'est-à-dire de ce monde qui, pour être compris, exige une cause créatrice, et surtout de ma pensée, qui suppose un créateur intelligent. Chez Locke, l'idée de la tolérance est proclamée avec éclat, mais le champ de la tolérance est restreint. On ne doit autoriser ni l'athéisme (puisque l'existence de Dieu se laisse démontrer), ni le papisme (car ce serait permettre à des citoyens d'obéir à un souverain étranger, maître d'un État temporel).

Nous ne devons pas non plus confondre l'empirisme de Locke avec un pur sensualisme. Pour lui, toutes nos idées viennent de l'expérience, mais toutes nos idées ne viennent pas des sens. L'expérience a en effet deux sources : la sensation et la réflexion. La **sensation** nous fait connaître les objets extérieurs, mais la **réflexion** nous révèle les opérations de notre âme par le sens interne. La réflexion est donc une expérience originale, l'expérience de notre activité mentale. À strictement parler, on ne peut donc pas dire que pour Locke, notre esprit soit, dans la connaissance, absolument passif.

Contre la monarchie absolue

Dans ses *Traités du gouvernement civil,* Locke rejette les prétentions de la théocratie anglicane. Le souverain n'est pas de droit divin et il ne doit pas être autorisé à imposer un culte à l'exclusion de tous les autres. Pour Locke, à l'origine du pouvoir, il y a un **pacte social**. Mais n'imaginons pas que Locke soit le moins du monde un disciple de Hobbes. La théorie de Locke s'oppose au contraire radicalement à la doctrine du *Léviathan.* Les options politique de Hobbes et de Locke furent d'ailleurs, dans leur vie, opposées : Hobbes est un partisan des Stuart ; Locke, exilé par eux, se fait l'apologiste de la révolution de 1688.

En fait, la théorie politique de Locke paraît bien impliquer une concession à

l'innéisme ! Ne se range-t-il pas dans le parti de ceux qui croient qu'il y a un droit naturel, une exigence morale présente dès l'état de nature ? Locke s'efforce d'éviter la contradiction en soutenant que les règles de la justice ne sont pas à proprement parler innées, mais rationnellement démontrables à partir des commandements de Dieu.

Il n'en reste pas moins que, pour lui, l'homme a des **droits naturels** imprescriptibles. Bien loin de croire, avec Hobbes, que c'est la société qui crée les droits, Locke pense que la société est instituée pour défendre des droits qui, moralement, lui préexistent. Ces droits sont le droit de propriété – justifié par le travail –, le droit d'autorité du père dans la famille, le droit de liberté personnelle, lequel implique la liberté de culte (il n'y a plus, dans ce système, de religion d'État). Le droit de légitime défense est également un droit naturel ; c'est le seul que le pacte social va transférer à l'État puisque, dans une société bien organisée, le citoyen ne se fait pas justice lui-même. Le pacte social n'est pas, comme chez Hobbes, le simple renoncement de l'individu qui abdique tout pouvoir entre les mains du souverain. Le pacte social s'apparente plutôt à un contrat avec engagement réciproque. Le souverain n'est plus que le mandataire du peuple qui conserve (au cas où l'État abuse de l'autorité) le droit d'insurrection.

Portrait de LOCKE *par Voltaire*

1632
1704

Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage, plus méthodique, un logicien plus exact que M. Locke ; cependant il n'était pas grand mathématicien. Il n'avait jamais pu se soumettre à la fatigue des calculs ni à la sécheresse des vérités mathématiques qui ne présente d'abord rien de sensible à l'esprit, et personne n'a mieux prouvé que lui qu'on pouvait avoir l'esprit géomètre sans le secours de la géométrie [...]

Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire ; Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain. Il s'aide partout du flambeau de la physique, il ose quelquefois parler affirmativement, mais il ose aussi douter ; au lieu de définir tout d'un coup ce que nous ne connaissons pas, il examine par degrés ce que nous voulons connaître. Il prend un enfant au moment de sa naissance, il suit pas à pas les progrès de son entendement, il voit ce qu'il a de commun avec les bêtes, et ce qu'il a au-dessus d'elles, il consulte sur tout son propre témoignage, la conscience de sa pensée.

VOLTAIRE, **« 13e Lettre philosophique (Sur M. Locke) », in Voltaire, *Mélanges*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1961.**

Texte n° 94 • *L'expérience, source de toutes connaissances*

§ 1. Chaque homme étant convaincu en lui-même qu'il pense et ce qui est dans son esprit lorsqu'il pense étant des idées qui l'occupent actuellement, il est hors de doute que les hommes ont plusieurs idées comme celles qui sont exprimées par ces mots : blancheur, dureté, douceur, pensée, mouvement, homme, éléphant, armée, meurtre et plusieurs autres. Cela posé, la première chose qui se présente à examiner, c'est : Comment l'homme vient à avoir toutes ces idées ? Je sais que c'est un sentiment généralement établi, que tous les hommes ont des idées innées, certains caractères originaux qui ont été gravés dans leur âme, dès le premier moment de leur existence. J'ai déjà examiné longuement ce sentiment[1] et je m'imagine que ce que j'ai dit dans le livre précédent pour le réfuter sera reçu avec beaucoup plus de facilité, lorsque j'aurai fait voir d'où l'entendement peut tirer toutes les idées qu'il a, par quels moyens et par quels degrés elles peuvent venir dans l'esprit, sur quoi j'en appellerai à ce que chacun peut observer et éprouver en soi-même.

§ 2. Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une *table rase*[2], vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui présente avec une variété presque infinie ? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances ? À cela je réponds en un mot, de l'expérience : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont là les deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement.

1. Dans le livre Ier, Locke a réfuté la thèse selon laquelle l'homme avait en son esprit des idées innées, antérieurement à toute expérience.
2. Planche enduite de cire vierge, sur laquelle les Anciens écrivaient. L'image est empruntée à Aristote.

***LOCKE*, Essai sur l'entendement humain**, *livre II, §§ 1 et 2, trad. P. Coste, Vrin, 1972.*

Texte n° 95 • *Des fins de la société politique*

124. [...] La plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de *conserver leurs propriétés,* pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'*état de nature.*

Premièrement, il y manque des lois établies, connues, reçues et approuvées d'un commun consentement, qui soient comme l'étendard du droit et du tort, de la justice et de l'injustice, et comme une commune mesure capable de terminer les différends[1] qui s'élèveraient. Car bien que les lois de la *nature* soient claires et intelligibles

à toutes les créatures raisonnables ; cependant, les hommes étant poussés par l'intérêt aussi bien qu'ignorants à l'égard de ces lois, faute de les étudier, ils ne sont guère disposés, lorsqu'il s'agit de quelque cas particulier qui les concerne, à considérer les lois de la *nature*, comme des choses qu'ils sont très étroitement obligés d'observer.

125. *En second lieu,* dans *l'état de nature*, il manque un juge reconnu, qui ne soit pas partial, et qui ait l'autorité de terminer tous les différends, conformément aux lois établies. Car, dans cet état-là, chacun étant juge et revêtu du pouvoir de faire exécuter les lois de la *nature*, et d'en punir les infracteurs[2], et les hommes étant partiaux, principalement lorsqu'il s'agit d'eux-mêmes et de leurs intérêts, la passion et la vengeance sont fort propres à les porter bien loin, à les jeter dans de funestes extrémités et à leur faire commettre bien des injustices ; ils sont fort ardents lorsqu'il s'agit de ce qui les regarde, mais fort négligents et fort froids, lorsqu'il s'agit de ce qui concerne les autres : ce qui est la source d'une infinité d'injustices et de désordres.

126. *En troisième lieu*, dans *l'état de nature*, il manque ordinairement un pouvoir qui soit capable d'appuyer et de soutenir une sentence donnée, et de l'exécuter. Ceux qui ont commis quelque crime, emploient d'abord, lorsqu'ils peuvent, la force pour soutenir leur injustice ; et la résistance qu'ils font rend quelquefois la punition dangereuse, et mortelle même à ceux qui entreprennent de la faire.

127. Ainsi, les hommes, nonobstant tous les privilèges de l'*état de nature*, ne laissant pas d'être dans une fort fâcheuse condition tandis qu'ils demeurent dans cet état-là, sont vivement poussés à vivre en société.

1. C'est-à-dire capable de mettre un terme aux différends.
2. Les infracteurs *sont ceux qui enfreignent les lois.*

***LOCKE*, Traité du gouvernement civil**, *chap. IX, §§ 124 à 127, trad. D. Mazel, coll. « GF », Flammarion, 1992.*

GEORGE BERKELEY

La vie de Berkeley

Irlandais d'origine anglaise, Berkeley poursuit ses études au Trinity College de Dublin et devient maître ès arts et *fellow* en 1707. Il reçoit les ordres de l'Église anglicane et enseigne à Trinity College, d'abord le grec, puis l'hébreu et la théologie. Entre 1702 et 1710, nous pouvons suivre dans son cahier de notes (*Commonplace book*) la formation de sa pensée. Dès 1709, il rédige son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision.* Son *Traité sur les principes de la connaissance humaine* est publié en 1710. Les intentions apologétiques de son œuvre apparaissent clairement dans les articles de polémique qu'il écrit, en 1713, dans le journal *The Guardian*, contre les idées d'un célèbre libre penseur : Arthur Collins. En 1713, paraissent également les *Dialogues entre Hylas et Philonous.* Berkeley voyage alors en France et en Italie, puis décide d'aller propager la pensée chrétienne dans les possessions américaines de l'Angleterre. Il part donc pour les Bermudes, où il rêve de fonder un collège, mais doit renoncer, faute d'avoir reçu du gouvernement anglais les fonds promis. À son retour, en 1735, il est nommé évêque anglican de Cloyne. Il publie un nouvel ouvrage contre les libres penseurs : *Alciphron ou le petit philosophe* (*Alciphron or the Minute Philosopher*). Une épidémie survenue en Irlande en

1740 l'a improvisé médecin : il soigne ses ouailles avec l'eau de goudron. Les innombrables vertus de ce remède (qu'il a connu en Amérique) lui suggèrent une chaîne (en grec *seiris*) de réflexions très platoniciennes sur la nature, la Providence et Dieu, qu'il nous livre en son dernier ouvrage : *Siris*.

Une « nouvelle théorie de la vision »

Dans sa *Théorie de la vision*, Berkeley part du problème suivant (posé par le physicien Molyneux) : Comment pouvons-nous voir la distance d'un objet ? Le rayon lumineux orienté perpendiculairement à l'œil ne projette qu'un point qui est invariablement le même, que la distance soit courte ou longue. À parler strictement donc, nous ne « voyons » pas la distance. Un aveugle-né, assure Berkeley, à qui l'on donnerait brusquement la vue aurait l'impression que tous les objets touchent ses yeux (vingt ans après cet ouvrage, les premières opérations de la cataracte réalisées sur des aveugles-nés confirmeront cette hypothèse).

Pour Berkeley, la distance n'est donc pas **aperçue**, mais **jugée** à partir de signes tels que la grandeur apparente ou la luminosité plus ou moins vive des objets : cet homme tout petit et peu visible est loin de moi, parce que l'expérience montre que lorsqu'un homme a cette grandeur apparente, je dois marcher un petit moment pour le toucher. L'expérience m'enseigne donc à interpréter les apparences visuelles comme le **signe** de la distance plus ou moins grande des objets.

De cette analyse psychologique, Berkeley tire des conclusions importantes. Il n'existe pas, selon lui, d'espace objectif, d'espace « en soi ». L'espace n'est ni le « sensible commun » perçu à la fois par la vue et le toucher dont parlait la philosophie scolastique, ni l'étendue géométrique chère aux cartésiens. Il y a deux espaces distincts (un espace visuel et un espace tactile), et j'apprends par l'expérience à déchiffrer les **correspondances** entre ces deux types de sensations (visuelles et tactiles). C'est l'**expérience** seule en effet qui me fait connaître la liaison entre un changement de netteté et un changement de distance, de même que c'est l'expérience (c'est-à-dire l'apprentissage) du langage de ma nation qui me fait connaître la liaison conventionnelle entre les objets et les mots qui les désignent. Comprenons bien que pour Berkeley, le cube que je vois et celui que je touche ne sont pas un seul et même objet ! Il n'y a pas plus de rapports entre l'un et l'autre qu'entre le cube que je touche et le mot de quatre lettres par lequel je le désigne. C'est par préjugé que je crois à l'existence d'« objets ». Tout ce que l'expérience me donne, c'est une foule de sensations diverses entre lesquelles il existe des correspondances. Les données visuelles sont le signe des données tactiles ; or, tout langage étant l'institution d'un esprit, un langage universel de la nature (comme celui qui fait des données visuelles le signe des expériences tactiles) ne peut être que l'œuvre d'un esprit universel. Les correspondances entre l'atlas tactile et l'atlas visuel manifestent tout simplement la Providence de Dieu.

Le nominalisme

Berkeley déclare ne rien comprendre à ce qu'est une idée abstraite. Par là, il se rapproche de Locke et du point de vue des autres empiristes anglais. Par exemple, qu'est-ce que l'idée abstraite d'homme ? Un **nom**, un simple mot (une image concrète lue ou entendue), car si je me représente un homme, il faut bien que cette image soit celle d'un homme particulier, grand ou petit, difforme ou bien proportionné, etc. Cependant, si Berkeley nie l'idée abstraite, il ne nie pas l'**idée générale**. Par exemple, ce mot « homme » que je prononce n'est à tout prendre qu'une image concrète sonore. Mais cette image sonore, je la fais correspondre à une foule d'images visuelles (celles de tous les hommes que je puis

voir). L'image concrète devient générale quand elle devient le signe, le substitut d'autres images concrètes. Une image concrète, une idée concrète (le mot « idée » désignant chez Berkeley une représentation mentale, image et idée ne font qu'un) est le signe d'autres idées concrètes. Dans l'univers de Berkeley, les « signes » jouent donc un grand rôle. Penser n'est pas pour lui saisir une essence abstraite, c'est aller d'une image à l'autre grâce à la fonction de signe.

L'immatérialisme

C'est la doctrine fondamentale de Berkeley, et il est facile de voir qu'elle est liée au nominalisme. Pour lui, **toute abstraction est illégitime**. Par exemple, je n'ai pas le droit de dire comme Descartes que l'étendue existe objectivement tandis que la couleur est subjective, car tous les objets me sont donnés à la fois comme étendus et comme colorés. D'une façon plus générale, rien ne m'autorise à imaginer par abstraction de soi-disant objets matériels en dehors de mes états de conscience. « Je ne peux me représenter dans mes pensées une chose sensible ou un objet à part de la sensation que j'en ai ; l'objet et la sensation sont identiques et ne peuvent s'abstraire l'un de l'autre. » Voici une porte haute et solide, peinte en vert, à laquelle je me suis cogné douloureusement. N'est-ce pas là une chose matérielle qui existe réellement comme telle, en dehors de mes sensations ? Pas du tout, répond Berkeley. Cette porte n'est qu'une somme de représentations mentales, un ensemble d'« idées ». Sa forme, l'étendue qu'elle occupe sont des sensations : sa couleur verte une sensation visuelle, le contact de mon épaule avec elle une sensation tactile, la douleur même que j'éprouve après le choc un état de conscience. Je n'ai plus le droit de dire que j'ai une ou plusieurs idées de la porte, puisque la porte n'est qu'un ensemble d'**idées**. Je n'ai aucune raison d'abstraire de la réalité sensible, qui est celle de mes états de conscience, de soi-disant choses matérielles qui mystérieusement existeraient au-delà de mes perceptions. La seule réalité des choses, c'est d'**être perçues** : « *esse est percipi* » (« être, c'est être perçu »). Mais il est vrai que l'être ne se réduit pas à ce qui est passivement perçu et que moi, qui activement perçois, j'existe aussi. Être, c'est donc « être perçu ou percevoir » : « *esse est percipi vel percipere* ». Il n'y a donc dans le monde que des idées et des esprits. C'est ce que, dans les célèbres dialogues, l'immatérialiste Philonous (ce nom veut dire en grec « ami de l'esprit »), porte-parole de Berkeley, démontre à Hylas (dont le nom veut dire « matière »). L'immatérialisme de Berkeley a également une portée apologétique. Aux matérialistes, aux athées qui proclament : Dieu n'existe pas, l'âme n'existe pas, Berkeley répond : « C'est la matière qui n'existe pas. Seuls Dieu et les esprits existent. »

Réalisme ou idéalisme ?

Ce que rejette Berkeley, c'est la réalité d'une substance matérielle qui serait le support mystérieux, invisible, impalpable des qualités sensibles. Ce qu'il rejette, c'est la chose qui serait cachée sous nos représentations, c'est un au-delà matériel qui transcenderait le perçu. Sa philosophie, selon laquelle la réalité se réduit à ce qui nous est concrètement donné, veut nous délivrer de ce que Nietzsche appellera plus tard « l'illusion des arrière-mondes ». Comme le dit très bien Bergson, « ce que l'idéalisme de Berkeley signifie, c'est que la matière est coextensive à notre représentation, qu'elle n'a pas d'intérieur, pas de dessous, qu'elle ne cache rien, ne renferme rien, qu'elle est étalée en surface et qu'elle tient tout entière à tout instant dans ce qu'elle donne ».

Berkeley ne nie donc pas l'existence des choses, à condition qu'on veuille bien

accepter qu'exister ne signifie rien d'autre qu'« être perçu ». Cette précision donnée, Berkeley se réclame du bon sens populaire et se moque de Descartes qui doutait du témoignage de ses sens. Berkeley refuse tout scepticisme et accepte le donné tel qu'il est : « Le cheval est à l'écurie, les livres sont à la bibliothèque, comme avant ».

L'idéalisme de Berkeley n'est donc qu'un réalisme ingénu. C'est l'**apparence** qui est la vraie réalité. Ce qui existe, c'est ce que nous voyons, ce que nous touchons. Berkeley rejette donc toutes les « abstractions » des mathématiciens et des physiciens. Il n'accepte pas l'« étendue intelligible » de Malebranche et n'admet qu'un espace sensible. De même, avant Bergson, il rejette comme une fiction le temps abstrait, homogène et mesurable des physiciens. Le seul temps réel est le temps concrètement perçu, « plus long dans la douleur que dans le plaisir ».

Portrait de **BERKELEY** *par lui-même*

1685
1753

Suis-je à marcher par les rues, je me pénètre de ladite maxime (à savoir que le véritable possesseur d'une chose est celui qui en jouit, et non celui qui en est le propriétaire sans en jouir) pour me persuader que j'ai un droit de propriété sur les beaux ornements de tous les carrosses dorés que je rencontre. Je les considère comme autant de divertissements destinés à charmer mes yeux, et je me dis que si ces braves gens qui y sont assis se sont mis en frais pour se parer si joliment, ce n'est que pour me plaire. De leurs parures extérieures, le plaisir que je tire est réel, le leur imaginaire. Au nom de ce même principe, je me suis aperçu que je suis le propriétaire naturel de tous les colliers de diamants, des croix, des étoiles et brocatelles et des manteaux brodés que je vois au théâtre et aux fêtes d'anniversaires, car ils donnent plus de plaisir naturel à celui qui les voit qu'à celui qui les porte. Et je considère les élégantes et les belles dames comme autant de perruches dans une volière, ou de tulipes dans un jardin, qui ne sont là que pour me divertir. Une galerie de tableaux, un cabinet ou une bibliothèque où j'ai mes entrées, j'estime qu'ils sont à moi. En un mot, tout ce que je demande, c'est l'usage des choses : les possède qui voudra.

Par l'effet de cette maxime, me voici devenu un des hommes les plus riches de Grande-Bretagne, à cela près que je ne suis pas la proie de mes propres soucis, ni l'objet de l'envie des autres.

BERKELEY, ***Essays in the Guardian, Essay 49,*** **trad. J. Pucelle (D.R.), in *Berkeley,* coll. « Philosophes de tous les temps », Seghers, 1967.**

Texte n° 96 • Pour une chose, être, c'est être perçu

Que ni nos pensées, ni nos passions, ni nos idées formées par l'imagination n'existent sans l'esprit, c'est ce que chacun accordera. Et il ne semble pas moins évident que les diverses sensations imprimées sur les sens, de quelque manière qu'elles soient mêlées ou combinées les unes avec les autres (c'est-à-dire quelques objets qu'elles composent), ne peuvent exister autrement que dans un esprit qui les perçoit. Je pense qu'on peut en obtenir une connaissance intuitive, du moment qu'on s'attache à la signification du terme *exister* quand on l'applique aux choses sensibles. La table sur laquelle j'écris, dis-je, existe, c'est-à-dire, je la vois et je la touche ; et si j'étais hors de mon cabinet de travail, je dirais qu'elle existe, signifiant par là que si j'étais dans mon cabinet de travail, je pourrais la percevoir, ou bien qu'un autre esprit la perçoit effectivement. Il y avait une odeur, c'est dire : on odorait ; il y avait un son, c'est : on entendait ; une couleur ou une forme, c'est percevoir par la vue ou par le toucher. Voilà tout ce que je peux entendre par ces expressions et d'autres semblables. Car ce qu'on raconte de l'existence absolue de choses non pensantes, sans rapport avec le fait qu'on les perçoit, cela semble parfaitement inintelligible. Leur *esse* est *percipi*[1], et il est impossible qu'elles aient aucune existence hors des esprits ou choses pensantes qui les perçoivent.

1. Leur être *est* être perçu.

***BERKELEY*, Les Principes de la connaissance humaine**, *§ 3, trad. Ch. Renouvier, Armand Colin, 1920.*

Texte n° 97 • Critique des idées abstraites

Si d'autres hommes ont cette merveilleuse faculté *d'abstraire leurs idées*[1], ils peuvent parfaitement le dire ; pour moi, je trouve, en vérité, que j'ai une faculté d'imaginer, de me représenter à moi-même les idées des choses particulières que j'ai perçues, et de les composer diversement et de les diviser. Je peux imaginer un homme à deux têtes, ou la partie supérieure d'un être humain jointe au corps d'un cheval. Je peux considérer une main, un œil, le nez, chacun en soi, abstrait ou séparé du reste du corps. Mais alors quelque main ou quelque œil que j'imagine, l'un et l'autre doivent avoir une forme et une couleur particulières. De même l'idée d'un homme, que je me forge, doit être celle d'un blanc, ou d'un noir, ou d'un basané, d'un homme droit, ou cassé, d'un homme élancé ou ramassé, ou d'un homme de taille moyenne. Je ne peux, par aucun effort de pensée, concevoir l'idée abstraite qu'on décrit ci-dessus. Et il m'est également impossible de former l'idée abstraite de mouvement, distincte de celle du corps qui se meut, l'idée d'un mouvement qui ne serait ni rapide, ni lent, ni curviligne, ni rectiligne ; on peut en dire autant de toutes les autres idées générales abstraites. Pour être franc, j'avoue que je me sens capable d'abstraire en un certain sens, quand, par exemple, je considère des parties ou des qualités particulières séparées des autres, bien qu'elles leur soient unies en quelque objet ; toutefois il est possible qu'elles existent

effectivement sans elles. Mais je nie que je puisse abstraire l'une de l'autre, et concevoir séparément des qualités dont l'existence séparée ne peut être constatée ; je nie que je puisse former une notion générale en l'abstrayant de particuliers de la manière indiquée. Ces deux sens sont les acceptions propres du mot *abstraction*. Il y a des raisons de penser que la plupart des hommes reconnaîtront qu'ils se trouvent dans mon cas.

1. Abstraire *consiste à séparer (le latin* abstrahere *signifie « retrancher ») ce que nos sens nous présentent comme non séparé. Je perçois des objets blancs, mais jamais la blancheur (hors des objets qui présentent cette qualité). La blancheur est donc une notion* abstraite.

***BERKELEY,* Les Principes de la connaissance humaine,** *Introduction, trad. Ch. Renouvier, Armand Colin, 1920.*

Texte n° 98 • Les mots ne désignent que des choses singulières

J'en viens maintenant à me demander quelle est la source de cette opinion prévalente (qu'il existe des idées abstraites) : c'est, ce me semble, le langage. Certainement ce ne pouvait être quelque chose de moindre étendue que la raison elle-même, qui pouvait être la source d'une opinion aussi universellement reçue. La vérité de ce point apparaît d'autres raisons, mais aussi de la confession déclarée des patrons les plus qualifiés des idées abstraites, qui reconnaissent qu'elles ont été faites afin de nommer ; d'où il résulte clairement que, s'il n'y avait pas eu de langage ou de signes universels, on n'aurait jamais pensé à l'abstraction. [...]

Examinons donc comment les mots ont contribué à l'origine de cette méprise. Tout d'abord, on pense que chaque nom a, ou doit avoir, une seule signification précise et bien établie, ce qui incline les hommes à penser qu'il y a certaines *idées abstraites, bien déterminées*, qui constituent la vraie signification, et la seule immédiate de tout nom général ; et que c'est par l'intermédiaire de ces idées abstraites qu'un nom général en vient à signifier toutes les choses particulières. En réalité, il n'y a pas de signification précise et définie attachée à un nom général, tous ces noms signifiant indifféremment un grand nombre d'idées particulières. C'est ce qui suit évidemment de tout ce qui a déjà été dit, et ce qui apparaîtra clairement à quiconque accepte de réfléchir quelque peu. On objectera que, de ce que tout nom a une définition, il est limité à une seule définition donnée. Par exemple, un *triangle* est défini comme une *surface plane comprise entre trois lignes droites* ; cette définition lui fait désigner seulement une idée donnée, et non une autre. Je réponds que la définition ne dit pas si la surface est grande ou petite, si elle est blanche ou noire, si les côtés sont longs ou courts, égaux ou inégaux, ni quels sont les angles sous lesquels les côtés se coupent ; sur tous ces points, il peut y avoir beaucoup de diversité ; par suite aucune idée bien établie ne peut limiter la signification du mot *triangle*. C'est une chose que de lier toujours le même mot à la même définition ; c'en est une autre que de lui faire toujours représenter la même idée : la première est nécessaire, la seconde est inutile et impraticable.

***BERKELEY,* Les Principes de la connaissance humaine,** *§ 18, trad. Ch. Renouvier, Armand Colin, 1920*

DAVID HUME

La vie de Hume

Hume naît à Édimbourg en 1711, au sein d'une famille de petite noblesse écossaise. Il fait de bonnes études au collège d'Édimbourg – un des meilleurs d'Écosse, devenu par la suite université – dont le professeur de « philosophie » (c'est-à-dire de physique et de sciences naturelles) était un savant disciple de Newton. Le jeune Hume, qui rêve de devenir un homme de lettres et un philosophe célèbre, renonce rapidement à des études juridiques et commerciales, passe quelques années en France, notamment à La Flèche où il compose, à vingt-trois ans, son *Traité de la nature humaine*, qu'il fera paraître à Londres en 1739. L'ouvrage, nous dit son auteur, « tomba mort-né de la presse ». Cet échec décide Hume à écrire des livres courts, brillants, accessibles au public le plus large. Ses *Essais moraux et politiques* (1742) connaissent un vif succès. Hume s'efforce alors de simplifier et de vulgariser la philosophie de son *Traité* et publie ses *Essais philosophiques sur l'entendement humain* (1748), dont le titre définitif sera, dans une édition suivante (1758), *Enquête (Inquiry) sur l'entendement humain*. L'ouvrage conquiert de nombreux lecteurs, mais ne manque pas d'inquiéter les chrétiens et Hume se voit refuser une chaire de philosophie à l'Université de Glasgow. Il fera finalement une belle carrière dans la diplomatie. De 1763 à 1765, il est secrétaire d'ambassade à Paris et fêté dans le monde des philosophes. En 1766, il héberge Rousseau en Angleterre, puis se brouille avec lui. En 1768, il est secrétaire d'État à Londres. Entre-temps, il a publié une *Enquête sur les principes de la morale* (1751), une volumineuse *Histoire d'Angleterre* (1754-1759), une *Histoire naturelle de la religion* (1757). C'est seulement après sa mort que furent publiés, en 1779, ses *Dialogues sur la religion naturelle*.

La méthode de Hume

Hume a voulu être le Newton de la psychologie. Le sous-titre de son *Traité de la nature humaine* est à cet égard très éclairant : « Une tentative pour introduire la méthode de raisonnement expérimental dans les sciences morales ». L'analyse psychologique de l'entendement paraît toute proche de celle de Locke. Hume part du principe que toutes nos « idées » sont les copies de nos « **impressions** », c'est-à-dire des données empiriques : **impressions de sensation**, mais aussi **impressions de réflexion** (émotions et passions). N'est-ce pas le point de vue traditionnel de l'empirisme, qui voit dans l'expérience la source de tout savoir ?

En réalité, on peut présenter la méthode de Hume d'une façon plus moderne. Sa philosophie se réclame, sous le nom d'« impressions », de ce que Bergson appellera plus tard les **données immédiates de la conscience**, ou de ce que les phénoménologues appelleront **l'intuition originaire** ou **le vécu**. Pour Hume, en effet, aller de l'idée à l'impression, c'est seulement se demander **quel est le contenu de conscience qui se cache sous les mots**. Vous parlez de substance, de principes, de causes et d'effets, etc. Qu'y a-t-il dans votre pensée quand vous discourez de la sorte ? À quelles impressions vécues correspondent tous ces mots ? C'est donc à une véritable **enquête**, destinée à déterminer, à partir de l'examen rigoureux des matériaux premiers de la pensée, les pouvoirs et les limites de l'entendement humain, que se livre Hume.

L'idée de cause

La première idée qui retient l'attention de Hume est la relation de cause à effet, parce qu'au nom du **principe de causalité**, nous affirmons à tout moment plus que nous ne voyons. Par exemple, je

dis que l'eau que je viens de mettre sur le feu va bouillir; je prévois l'ébullition de cette eau, je tire donc « d'un objet une conclusion qui le dépasse ». Tout le raisonnement expérimental par lequel je conclus du présent à l'avenir repose sur ce fameux principe.

D'où peut donc nous venir ce principe de causalité ? À quelle impression correspond cette idée ? Considérons avec attention ce que l'expérience nous donne réellement à voir : je vois bien que le mouvement d'une boule de billard est suivi du mouvement d'une autre boule que la première a heurtée ; je vois aussi que l'échauffement est suivi de l'ébullition. Je vois donc que le phénomène A est suivi du phénomène B. Mais ce que je ne vois pas, c'est le **pourquoi** de cette succession. Sans doute puis-je répéter l'expérience, et chaque fois que je la répète, le phénomène B vient après le phénomène A. Mais cela n'éclaire rien. La répétition constante d'une énigme n'est pas la solution de cette énigme. Je vois bien qu'entre le phénomène A et le phénomène B, il y a **conjonction constante**, je ne vois pas de **connexion nécessaire**. Je constate que A se montre et puis que B apparaît. Mais je ne constate pas que B apparaît parce que A se montre. L'expérience me donne seulement le **et puis** ; elle ne me livre pas l'origine du **parce que**.

La conclusion s'impose : il n'y a aucune impression authentique de causalité. Il n'y a rien, dans l'expérience, qui légitime cette idée que le futur sera conforme au passé. Il reste que je crois à la causalité, et Hume explique cette **croyance** à partir de l'habitude et de l'association des idées. Pourquoi suis-je aussi sûr de voir l'eau bouillir lorsque je la chauffe ? C'est parce que, répond Hume, échauffement et ébullition ont toujours été associés dans mon expérience passée, et cette association a déterminé en moi une **habitude**. Je mets l'eau sur le feu et je dis, par une habitude puissante, que l'eau va bouillir. Si je « forme une conclusion qui déborde dans le futur les cas passés dont j'ai eu l'expérience », c'est que l'imagination, irrésistiblement entraînée par le poids de la coutume, glisse d'un événement donné à celui qui l'accompagne d'ordinaire. J'ai l'air de devancer l'expérience, tandis qu'en fait je cède à une tendance créée par l'habitude. La nécessité causale n'existe donc pas réellement dans les choses. « La nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, non dans les objets. »

Le scepticisme

L'empirisme de Hume apparaît alors comme un scepticisme : donner l'explication psychologique de la croyance au principe de causalité, c'est refuser à ce principe toute valeur. En effet, il n'y a **dans l'idée de causalité que le poids de mon habitude et de mon attente**. Je m'attends invinciblement à voir bouillir l'eau que j'ai mise sur le feu. Mais cette attente n'est pas fondée en raison. Après tout, il pourrait se faire – sans contradiction – que cette eau chauffée se transforme en glace ! « N'importe quoi, dit Hume, peut produire n'importe quoi ».

Le scepticisme de Hume nous apparaît donc, à l'encontre de ce que dira Hegel, comme un **scepticisme absolu**. Pour Hegel, au scepticisme antique, qui doute surtout des sens pour préparer la conversion de l'esprit au monde des vérités éternelles, s'oppose un scepticisme moderne – dont Hume serait le chef de file – qui nie seulement les affirmations de la métaphysique et fonde solidement les vérités de la science expérimentale. En réalité, **le scepticisme de Hume, en dissolvant le principe de causalité, frappe de suspicion la science expérimentale tout entière**. Dans tous les principes de la connaissance, Hume découvre en fait les illusions de l'imagination et de l'habitude. Même l'unité du moi, qui nous paraît naïvement une évidence, est pour Hume illusoire. Simplement l'imagination, habile à masquer la discontinuité de toutes choses, glisse aisément d'un état psychique à un autre et construit le **mythe de**

la personnalité – collection d'avoirs hétéroclites qui se donne pour un être. Car ou bien je suis mes « états » et mes « qualités », et je ne suis pas moi-même, ou bien je suis moi-même, et je ne suis plus rien.

Seulement, Hume est le premier à reconnaître que son scepticisme, tout absolu qu'il soit, est artificiel. Hume, comme tout le monde, est persuadé, lorsqu'il met de l'eau sur le feu, qu'elle va bouillir. Quand il réfléchit en philosophe, dans son cabinet, il est sceptique. Quand il s'agit de vivre au quotidien, ses « conclusions philosophiques semblent s'évanouir comme les fantômes de la nuit à la naissance du jour ». Si, dit-il curieusement, « après trois ou quatre heures d'amusement, je voulais revenir à mes spéculations, celles-ci me paraîtraient si froides, si forcées et si ridicules que je ne pourrais trouver le cœur d'y pénétrer tant soit peu ». La croyance au principe de causalité, absurde sur le plan de la réflexion, est donc naturelle, instinctive. La théorie de Hume est tout à la fois un **dogmatisme** instinctif et un **scepticisme** réflexif. Scepticisme et dogmatisme ne se partagent pas chez lui selon les domaines du savoir, mais selon les niveaux de la pensée. Nul plus que lui n'a séparé la vie et la philosophie. Il vit selon les croyances instinctives du bon sens expérimental, mais il philosophe en sceptique, selon une réflexion rigoureuse et dissolvante. On pourrait donc qualifier d'« humoristique » le scepticisme de ce philosophe anglais qui a osé dire, d'autre part, qu'il convenait à un gentilhomme intelligent de penser comme les *whigs*... et de voter comme les *tories* !

Hommage à ***HUME*** *par Kant*

1711 / 1776

Depuis les essais de Locke et de Leibniz, ou plutôt depuis la naissance de la métaphysique, si loin que remonte son histoire, aucun événement ne s'est produit qui eût pu être plus décisif pour la destinée de cette science que l'attaque dont elle fut l'objet de la part de David Hume. Il n'apporta aucune lumière en cette espèce de connaissance, mais il fit jaillir une étincelle avec laquelle on aurait pu allumer une lumière si elle avait rencontré une mèche inflammable, dont on eût pris soin d'entretenir et d'augmenter l'éclat. [...]

J'en conviens franchement : l'avertissement de Hume fut précisément ce qui, voilà bien des années, vint interrompre mon sommeil dogmatique, et donna une tout autre orientation à mes recherches dans le domaine de la philosophie spéculative. J'étais fort éloigné de le suivre dans ses conclusions qui résultaient simplement de ce qu'il ne se représentait pas le problème en son entier ; il s'en tenait à une partie qui ne peut apporter éclaircissement si l'on ne fait pas entrer le tout en ligne de compte. Lorsqu'on part d'une conception fondée qu'un autre nous lègue sans l'avoir développée, on est en droit d'espérer qu'en poursuivant la réflexion on ira plus loin que l'homme pénétrant auquel on devait la première étincelle de cette lumière.

KANT, ***Prolégomènes à toute métaphysique future,***
trad. L. Guillermit, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

Texte n° 99 ● *Nos idées sont les copies de nos impressions*

[...] Quelque illimitée que paraisse la liberté de notre pensée, nous découvrirons, en y regardant de plus près, qu'elle est en réalité resserrée dans des limites fort étroites, et que tout ce pouvoir créateur de l'esprit n'est rien de plus que la faculté de combiner, transposer, accroître ou diminuer les matériaux que nous fournissent les sens et l'expérience. Quand nous pensons à une montagne d'or, nous ne faisons que réunir deux idées capables de s'accorder : celle d'*or* et celle de *montagne,* qui nous étaient déjà familières. Nous pouvons concevoir un cheval vertueux ; car, d'après le sentiment propre que nous en avons, nous pouvons concevoir la vertu ; et il nous est possible de joindre celle-ci à la figure et à l'image du cheval, animal qui nous est familier. En un mot, tous les matériaux de la pensée tirent leur origine de notre sensibilité externe ou interne : l'esprit et la volonté n'ont d'autre fonction que de mêler et combiner ces matériaux. Ou encore, pour m'exprimer en termes philosophiques, toutes nos idées, c'est-à-dire nos perceptions les plus faibles, sont les copies de nos impressions, c'est-à-dire de nos perceptions[1] les plus vives.

1. Perception *est, chez Hume, un terme générique qui désigne toute activité de l'esprit. Il faut cependant distinguer les « perceptions fortes » (les* impressions, *qui frappent l'esprit avec « le plus de force et de violence ») et les « perceptions faibles » (les* idées, *échos affaiblis des premières).*

***HUME,* Enquête sur l'entendement humain,** *I, 2, trad. G. Tanesse et M. David, revue et corrigée par D. Deleule, coll. « Les Intégrales de philo », Nathan.*

Texte n° 100 ● *De la répétition d'un fait, on ne peut inférer aucune loi*

Qu'on nous présente un corps semblable, pour la couleur et la consistance, au pain que nous avons mangé d'autres fois, nous répétons l'expérience sans hésitation et nous y voyons d'avance avec certitude le même aliment, la même nourriture. Or il y a là un acte de l'esprit ou de la pensée, dont j'aimerais bien connaître le fondement. Tout le monde accorde qu'il n'y a pas de lien connu entre les qualités sensibles et les forces secrètes ; et que, par suite, ce n'est rien de connu dans leur nature qui amène l'esprit à une telle conclusion touchant leur conjonction constante et régulière. Quant à l'*expérience* antérieure, on peut accorder qu'elle nous renseigne de façon *directe* et *certaine* sur ces objets précis, sur ce laps de temps précis, dont elle a eu à connaître, et sur eux seulement. Mais pourquoi étendre cette expérience aux temps à venir et à d'autres objets, qui n'offrent peut-être avec les précédents – au moins ne peut-on prouver le contraire – qu'une apparente similitude ? Telle est la question essentielle sur laquelle je voudrais insister. Le pain que j'ai mangé autrefois m'a nourri : qu'est-ce à dire, sinon qu'un corps offrant certaines qualités sensibles était, à ce moment, pourvu de certaines forces secrètes ? Mais s'ensuit-il de là que d'autre pain doive aussi me nourrir en un autre temps, et que les mêmes qualités sensibles doivent toujours être liées aux mêmes forces secrètes ? La conséquence ne semble aucunement nécessaire. Au moins doit-on reconnaître que l'esprit a tiré

une conséquence, qu'il y a eu un pas de fait, qu'il y a eu un acte de pensée, une inférence, qui requiert une explication. Ces deux propositions sont loin d'être identiques : *j'ai trouvé que tel objet a toujours été accompagné de tel effet*, et : *je prévois que d'autres objets qui sont, en apparence, semblables, seront accompagnés de semblables effets.*

***HUME*, Enquête sur l'entendement humain**, *IV, 2, trad. G. Tanesse et M. David, revue et corrigée par D. Deleule, coll. « Les Intégrales de philo », Nathan.*

Texte n° 101 • *La croyance en la causalité est fondée sur la coutume*

C'est seulement par la COUTUME que nous somme déterminés à supposer le futur en conformité avec le passé. Lorsque je vois une bille de billard se mouvoir vers une autre, mon esprit est immédiatement porté par l'habitude à attendre l'effet ordinaire, et il devance ma vue en concevant la seconde bille en mouvement. Il n'y a rien dans ces objets, à les considérer abstraitement et indépendamment de l'expérience, qui me conduise à former une conclusion de cette nature : et même après que j'ai eu l'expérience d'un grand nombre d'effets répétés de ce genre, il n'y a aucun argument qui me détermine à supposer que l'effet sera conforme à l'expérience passée. Les pouvoirs par lesquels agissent les corps sont entièrement inconnus. Nous percevons seulement leurs qualités sensibles : et quelle *raison* avons-nous de penser que les mêmes pouvoirs seront toujours unis aux mêmes qualités sensibles ?

Ce n'est donc pas la raison qui est le guide de la vie, mais la coutume. C'est elle seule qui, dans tous les cas, détermine l'esprit à supposer la conformité du futur avec le passé. Si facile que cette démarche puisse paraître, la raison, de toute éternité, ne serait jamais capable de s'y engager.

***HUME*, Abrégé du Traité de la nature humaine**, *trad. D. Deleule, Aubier-Montaigne, 1971.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- BERKELEY, ***Principes de la connaissance humaine***, traduction D. Berlioz, *coll. « GF », Flammarion, 1991.*
- HOBBES, ***Le Citoyen ou les fondements de la politique***, traduction S. Sorbière, *coll. « GF », Flammarion, 1982.*
- HOBBES, ***De la nature humaine***, traduction du baron d'Holbach, *coll. « BTP », Vrin, 1991.*
- HOBBES, ***Léviathan***, traduction F. Tricaud, *Éd. Sirey, 1983.*
- HUME, ***Dissertation sur les passions***, traduction J.-P. Cléro, *coll. « GF », Flammarion, 1991.*
- HUME, ***Enquête sur l'entendement humain***, traduction A. Leroy, *coll. « GF », Flammarion, 1983.*
- LOCKE, ***Essai philosophique concernant l'entendement humain***, traduction P. Coste, *Vrin, 1972.*
- LOCKE, ***Lettre sur la tolérance et autres textes***, traduction J. Le Cler, *coll. « GF », Flammarion, 1992.*
- LOCKE, ***Traité du gouvernement civil***, traduction D. Mazel, *coll. « GF », Flammarion, 1992.*

ÉTUDES

- ANGOULVENT Anne-Laure, ***Hobbes et la morale politique***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- BRYKMAN Geneviève, ***Berkeley et le voile des mots***, *Vrin, 1993.*
- DELEUZE Gilles, ***Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume***, *PUF, 1953.*
- GOYARD-FABRE Simone, ***John Locke et la raison raisonnable***, *Vrin, 1986.*
- MALHERBE Michel, ***La Philosophie empiriste de David Hume***, *Vrin, 1992.*
- MICHAUD Yves, ***Locke***, *coll. « Philosophie présente », Bordas, 1986.*
- MOREAU Pierre-François, ***Hobbes : philosophie, science, religion***, *PUF, 1989.*
- POLIN Raymond, ***Hobbes, Dieu et les hommes***, *PUF, 1981.*

CHAPITRE 14

LES LUMIÈRES EN FRANCE

L'esprit des Lumières, qui caractérise le XVIIIe siècle, n'a pas seulement soufflé sur la France. Certes, les penseurs français et, au premier chef, ceux qui ont participé à l'élaboration de *l'Encyclopédie* (Diderot, d'Alembert, Montesquieu, Rousseau, Voltaire et quelques autres), ont largement contribué à l'expansion européenne des idéaux de liberté et d'égalité qui furent le moteur de la Révolution – française, elle aussi – de 1789. Mais il ne faudrait pas oublier pour autant qu'en matière de droits civils, les Anglais ont tiré les premiers ! Ainsi, c'est à Locke, dont les traités politiques ont fortement influencé la Constitution américaine de 1776, que l'on doit les idées de tolérance et de contrat social qui seront reprises ultérieurement par Montesquieu, Voltaire et Rousseau. C'est encore lui qui, le premier, a affirmé l'existence de droits naturels imprescriptibles et inaliénables, qui sont les ancêtres de nos fameux « droits de l'homme ».

Les Allemands (Lessing, Mendelssohn, Wolff) ont également joué un rôle important dans la formation de l'esprit des Lumières. Et Kant, même s'il n'a élaboré sa doctrine que vers la fin du siècle (1781-1790), peut être considéré comme un authentique représentant du mouvement des Lumières. C'est d'ailleurs lui qui, dans un opuscule intitulé *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), en expose le plus clairement le sens : « Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute ». Quant à l'outil de cette émancipation, c'est sans nul doute la liberté de penser : « pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté [...] de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines ». Aussi la devise des Lumières est-elle : « *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! »

Pourtant, qu'on l'appelle Lumières, *Enlightenment* (de l'anglais *enlighten*, « éclairer, instruire ») ou *Aufklärung* (de l'allemand *aufklären*, « tirer au clair »), ce mouvement occupe une place originale dans l'histoire de la philosophie européenne. Entre les grands systèmes du XVIIe siècle (ceux de Spinoza, de Malebranche ou de Leibniz) et les vastes synthèses du XIXe (celles de Hegel

et de Comte, par exemple), la pensée des Lumières tend moins à proposer de nouvelles « visions du monde » qu'à passer les institutions établies au crible de la **critique**. D'où le ton particulier de ces philosophes, qui n'hésitent pas à rédiger des pamphlets pleins de verve et d'ironie contre les autorités politiques et religieuses de l'époque.

C'est en effet une même défiance à l'égard des dogmes et des traditions qui caractérise l'âge des Lumières. Les philosophes du XVIIIe siècle n'admettent pas qu'on leur dicte ce en quoi il faut croire. Non qu'ils rejettent toute forme de foi (la plupart sont déistes), mais ils accusent l'Église d'encourager chez les croyants la crédulité et la superstition, afin de mieux asseoir son pouvoir. La superstition, écrit ainsi Diderot dans ses *Pensées philosophiques* (1746), « est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme ». À la religion révélée, qui impose des dogmes non fondés en raison (comme celui du péché originel), les penseurs des Lumières opposent une **religion naturelle** dépouillée de tout surnaturel (prophéties, miracles, prodiges) : la présence de Dieu se lit dans les lois constantes de la nature, non dans les récits fabuleux rassemblés dans les textes sacrés. « Tout ouvrage, dit Voltaire, démontre un ouvrier » ; le spectacle de la nature – horloge parfaitement réglée – suffit à prouver l'existence d'un « Dieu horloger ».

La critique vise également la monarchie de droit divin, l'absolutisme politique. S'engageant dans la voie ouverte par les Anglais (avec la *Glorious Revolution* de 1688), les Encyclopédistes affirment la souveraineté du peuple (Rousseau) et réclament une séparation des pouvoirs capable de prévenir tout abus (Montesquieu). La **liberté** est saluée comme la suprême valeur : « La liberté est un présent du ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison », lit-on dans l'article « Autorité politique » de l'*Encyclopédie* (article attribué à Diderot).

Enfin, les théoriciens des Lumières inaugurent, d'une certaine façon, la philosophie de l'histoire – laquelle trouvera son couronnement, au XIXe siècle, avec le système hégélien. En effet, ils croient tous, à l'exception de Rousseau, au **progrès**, c'est-à-dire à la possibilité, pour l'humanité, de parfaire indéfiniment sa connaissance de la nature et d'améliorer toujours ses conditions d'existence. Justifiée par la multiplication des découvertes et des inventions dans les domaines scientifique et technique, cette foi s'étend également à la morale et à la politique. C'est l'affirmation de la **perfectibilité** de l'homme, qu'on trouve dans les textes de Condorcet ou dans les opuscules de Kant sur l'histoire. Détruire les préjugés, diffuser partout les lumières de la raison, bâtir un avenir où les hommes seront libres et heureux, telle est l'ambition de ces philosophes pleinement « engagés » dans les mutations sociales et politiques de leur temps.

CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, BARON DE MONTESQUIEU

La vie de Montesquieu

Né au château de La Brède, près de Bordeaux, en 1689, Montesquieu poursuit ses études d'abord chez les Oratoriens, puis à l'Université de Bordeaux, où il entre à l'âge de seize ans pour faire son droit et devenir avocat. En 1716, il hérite de son oncle paternel la charge de « président à mortier » du Parlement de Guyenne. La parution, en 1721, des *Lettres persanes* marque le début d'une longue carrière littéraire et mondaine. Montesquieu s'installe à Paris, où il fréquente la cour et les salons. Élu à l'Académie française en 1728, il entreprend un grand voyage à travers l'Europe qui lui permet d'accumuler les observations sur les mœurs et les institutions des pays qu'il traverse. De retour en France, Montesquieu se retire en son château pour élaborer son grand ouvrage sur les lois ; mais l'ampleur de la tâche le pousse à publier d'abord les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). Enfin, en 1748, couronnant presque vingt années de labeur ininterrompu, paraît *L'Esprit des lois*, monumental ouvrage qui lui vaut immédiatement la reconnaissance et la gloire, mais aussi de vives attaques. Montesquieu, accusé de « spinozisme » (autant dire d'athéisme) par les jésuites et les jansénistes, doit rédiger une *Défense de l'Esprit des lois* (1750). Malgré ces polémiques, Montesquieu poursuit une carrière brillante, aussi bien à la cour que dans les milieux intellectuels d'Europe, où ses idées politiques rencontrent un succès de plus en plus large. Il meurt à Paris en 1755.

La rationalité des lois

La politique de Montesquieu, exposée dans *L'Esprit des lois* (1748), apparaît comme essentiellement rationaliste. Elle se caractérise par la recherche d'un **juste équilibre entre l'autorité du pouvoir et la liberté du citoyen**. Pour que nul ne puisse abuser de l'autorité, « il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ». D'où la nécessité de **séparer nettement le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire**.

Mais surtout, Montesquieu défend une conception **déterministe** des lois que se donnent les hommes ; celles-ci ne résultent pas des caprices arbitraires du souverain, mais sont « des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». C'est ainsi que chaque forme de gouvernement correspond nécessairement à tel ou tel type de loi, à telle ou telle psychologie chez les citoyens : la démocratie de la cité antique est inséparable de la **vertu**, c'est-à-dire de l'esprit civique de la population ; la monarchie traditionnelle repose sur un système hiérarchique de suzerains et de vassaux qui ne peut fonctionner qu'à partir d'une morale de l'**honneur**, alors que le despotisme ne subsiste qu'en maintenant partout le ressort de la **crainte**. Ne voit-on pas qu'en Angleterre, la liberté politique entraîne l'existence de lois particulières qu'on ne trouve pas sous d'autres régimes ? Ainsi les lois obéissent à un certain déterminisme rationnel. Comme le dit fort bien Émile Bréhier, « la variable est ici la forme de gouvernement, dont les législations politique, civile, et autres sont les fonctions ».

L'« esprit des lois »

Cependant, les « rapports nécessaires » dont parle Montesquieu sont beaucoup moins l'expression d'un déterminisme sociologique de type matérialiste que l'affirmation d'une liaison idéale, harmonique, entre certains types de gouvernements et certaines lois possibles. Ainsi Montesquieu n'a jamais dit que le climat déterminait seul les institutions d'une nation. Il s'est contenté d'indiquer que le bon législateur doit savoir, entre autres, préserver la société des effets potentiellement néfastes du climat. Mais, plus généralement, il lui faut trouver, pour chaque climat, pour chaque forme de gouvernement, pour chaque circonstance où il est placé, quelles sont les lois les mieux adaptées, celles qui réaliseront, dans la situation considérée, l'ensemble le plus juste et le plus harmonieux. Aussi les lois doivent-elles tenir compte, dans leur principe comme dans leurs relations mutuelles (ce que Montesquieu appelle précisément l'« **esprit** » des lois), de facteurs apparemment étrangers à l'ordre social, tels la situation géographique du pays, son climat, son économie, la mentalité de ses habitants, leur religion, leurs mœurs, etc.

Qu'elles soient écrites ou non, ces lois existent, du moins sous la forme de « **rapports d'équité** » qui résultent de la nature même de l'homme. Par là, Montesquieu postule une sorte de « justice idéale », antérieure à toute loi positive, et qui ne dépendrait donc pas des conventions humaines : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous les rayons n'étaient pas égaux ».

Portrait de MONTESQUIEU *par lui-même*

1689 / 1755

213.– Une personne de ma connaissance disait :
« Je vais faire une assez sotte chose : c'est mon portrait.
« Je me connais assez bien.
« Je n'ai presque jamais eu de chagrin, et encore moins d'ennui.
« Ma machine est si heureusement construite que je suis frappé par tous les objets assez vivement pour qu'ils puissent me donner du plaisir, pas assez pour me donner de la peine.
« J'ai l'ambition qu'il faut pour me faire prendre part aux choses de cette vie ; je n'ai point celle qui pourrait me faire trouver du dégoût dans le poste où la nature m'a mis.
« Lorsque je goûte un plaisir, j'en suis affecté, et je suis toujours étonné de l'avoir recherché avec tant d'indifférence.
« J'ai été, dans ma jeunesse, assez heureux pour m'attacher à des femmes que j'ai cru qui m'aimaient. Dès que j'ai cessé de le croire, je m'en suis détaché soudain.
« L'étude a été pour moi le souverain remède contre les dégoûts de la vie, n'ayant jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture ne m'ait ôté.

« Dans le cours de ma vie, je n'ai trouvé de gens communément méprisés que ceux qui vivaient en mauvaise compagnie.
« Je m'éveille le matin avec une joie secrète ; je vois la lumière avec une espèce de ravissement. Tout le reste du jour je suis content.
« Je passe la nuit sans m'éveiller ; et, le soir, quand je vais au lit, une espèce d'engourdissement m'empêche de faire des réflexions.

MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, Pensée 213, in Montesquieu, *Pensées, Le Spicilège*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, 1991.

Texte n° 102 • *La loi est la raison humaine*

La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine.

Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

Elles doivent être relatives au *physique* du pays ; au climat glacé, brûlant, ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs, ou pasteurs : elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer.

***MONTESQUIEU*, De l'Esprit des lois, *livre I, chapitre III, coll. « GF », Flammarion, 1979.**

Texte n° 103 • *La liberté politique*

Chacun a appelé *liberté* le gouvernement qui était conforme à ses coutumes ou à ses inclinations ; et comme, dans une république, on n'a pas toujours devant les yeux, et d'une manière si présente, les instruments des maux dont on se plaint ; et que même les lois paraissent y parler plus, et les exécuteurs de la loi y parler moins ; on la place ordinairement dans les républiques, et on l'a exclue des monarchies. Enfin, comme dans les démocraties, le peuple paraît à peu près faire ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernements ; et on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple.

Il est vrai que, dans les démocraties, le peuple paraît faire ce qu'il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.

Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.

La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés. Elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! la vertu même a besoin de limites.

Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.

MONTESQUIEU, **De l'Esprit des lois,** *livre XI, chap. II à IV, coll. « GF », Flammarion, 1979.*

Texte n° 104 ● La séparation des pouvoirs

Il y a, dans chaque État, trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens[1], et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil.

Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger[2] ; et l'autre, simplement la puissance exécutrice de l'État.

La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen.

Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté ; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement.

Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur.

Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers.

1. Le droit des gens *est ce qu'on appelle aujourd'hui le « droit international » (ou droit des nations).*
2. La puissance de juger, *c'est-à-dire le pouvoir judiciaire.*

MONTESQUIEU, **De l'Esprit des lois,** *livre XI, chap. VI, coll. « GF », Flammarion, 1979.*

FRANCOIS MARIE AROUET, DIT VOLTAIRE

La vie de Voltaire

Voltaire est d'une certaine façon le type même du philosophe du XVIIIe siècle. Il incarne d'ailleurs si bien l'esprit des Lumières qu'on parlait, de son vivant déjà, du « siècle de Voltaire ».

Issu de la bourgeoisie parisienne, Voltaire se fait d'abord connaître comme poète mondain. En 1717, pour avoir écrit un pamphlet contre le Régent, il est enfermé pendant onze mois à la Bastille. L'année suivante, sa tragédie *Œdipe* le rend célèbre, mais un mot impertinent à l'adresse du chevalier de Rohan lui vaut une bastonnade, un nouvel emprisonnement, et bientôt l'exil.

De 1726 à 1728, il vit en Angleterre, où sa pensée achève de se former et où son esprit s'imprègne de libéralisme. À son retour en France, il publie les ouvrages qu'il a écrits Outre-Manche : ses tragédies remportent un grand succès, mais ses *Lettres philosophiques* (1734), « première bombe lancée contre l'Ancien Régime » (selon Gustave Lanson), sont vivement condamnées, et Voltaire doit de nouveau fuir. Il se réfugie à Cirey, dans le château de son amie Mme du Châtelet où, de 1734 à 1744, il continue son œuvre, l'enrichissant de plusieurs pièces de théâtre et d'ouvrages historiques.

Momentanément en grâce, Voltaire regagne la cour (1744), mais ne tarde pas à s'y faire haïr. Il quitte Versailles pour Sceaux, puis se rend auprès du roi de Prusse Frédéric II (1750), qui le comble d'argent et d'honneurs. Mais en 1753, il s'est lancé dans de nouvelles polémiques et doit fuir à nouveau.

Dès lors indésirable dans toutes les cours d'Europe, Voltaire décide de vivre indépendant. Il s'installe au château de Ferney (1759), non loin de Genève, mais en territoire français. Il vit là les dix-huit dernières années de sa vie, accueillant d'innombrables visiteurs, s'entourant d'une véritable cour, défendant enfin, dans de célèbres affaires (Calas, Sirven, Montbailli, etc.), la cause de la justice et de la tolérance. Il meurt en 1778, après un retour triomphal à Paris.

Un sceptique éclairé

Les idées philosophiques de Voltaire, tirées de Locke et de Newton, ne sont pas originales. L'esprit voltairien lui-même a eu des précurseurs. Fontenelle (1657-1757) a montré, avant Voltaire, que l'histoire s'explique par le jeu des passions humaines, plutôt que par le décret de la Providence. Et Fontenelle savait déjà, dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), mettre l'astronomie nouvelle à la portée des marquises ! Pierre Bayle (1647-1706), protestant français exilé à Rotterdam, avait, avant Voltaire, l'art d'opposer les uns aux autres les systèmes métaphysiques pour faire jaillir de leurs contradictions la nécessité de la **tolérance** (le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, paru de 1695 à 1697, est un prodigieux brassage de thèses qui témoigne d'une érudition incomparable). Et dans ses *Pensées sur la comète*, Bayle a déjà des ruses toutes voltairiennes pour compromettre habilement, dans sa critique des prodiges et des superstitions populaires, la foi dans les miracles du christianisme. Il n'en demeure pas moins que Voltaire ne s'est pas contenté de railler, avec une ironie parfois facile, la prétention de l'esprit humain à atteindre l'absolu ou à lire les desseins de Dieu ; il s'est battu, dans les faits comme dans ses écrits (voir son *Traité sur la tolérance*, 1762), pour faire reculer l'obscurantisme et le fanatisme, partout où ils menacent la fraternité des hommes.

Le dieu horloger

Voltaire, ennemi acharné du christianisme, reste un déiste convaincu : l'organisation du monde, sa finalité interne ne s'explique que par un Créateur intelligent.

« L'univers m'embarrasse, et je ne puis [songer
« Que cette horloge existe et n'ait pas [d'horloger. »

Voltaire a beau, dans *Candide* (1759), critiquer Leibniz et son « meilleur des mondes possibles » après le tremblement de terre de Lisbonne, il reste malgré tout optimiste. Contre Pascal, « misanthrope sublime », il pense que l'homme réduit à ses seules ressources peut établir sur terre une certaine justice et parvenir à un certain bonheur. S'il nie le péché originel, Voltaire maintient pourtant le principe d'un Dieu justicier. Il est vrai que ce Dieu gendarme est surtout requis pour maintenir l'ordre social et les avantages économiques dont profitent Voltaire et les autres grands bourgeois ! Le vers célèbre de Voltaire : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer » doit, pour être bien compris, être cité avec son commentaire :

« Et ton nouveau fermier
Pour ne pas croire en Dieu va-t-il mieux [te payer ? ».

Il est cependant certain que Voltaire croit à un ordre du monde, à une finalité providentielle. Pour lui, la structure géographique de la terre et les espèces vivantes sont fixes : au nom de ce finalisme statique, il rejette les idées évolutionnistes qui commencent à se répandre. Aussi refuse-t-il de croire aux fossiles d'animaux marins qu'on vient de découvrir sur les montagnes. Admettre que les montagnes ont été autrefois immergées serait en effet nier la stabilité et la finalité de l'ordre actuel du monde.

Portrait de VOLTAIRE *par Condorcet*

1694
1778

Tel fut Voltaire dans sa philosophie : et l'on trouvera peut-être, en lisant sa vie, qu'il a été plus admiré que connu ; que malgré le fiel répandu dans quelques-uns de ses ouvrages polémiques, le sentiment d'une bonté active le dominait toujours ; qu'il aimait les malheureux plus qu'il ne haïssait ses ennemis ; que l'amour de sa gloire ne fut jamais en lui qu'une passion subordonnée à la passion plus noble de l'humanité. Sans faste dans ses vertus et sans dissimulation dans ses erreurs, dont l'aveu lui échappait avec franchise, mais qu'il ne publiait pas avec orgueil, il a existé peu d'hommes qui aient honoré leur vie par plus de bonnes actions, et qui l'aient souillée par moins d'hypocrisie. Enfin, on se souviendra qu'au milieu de sa gloire, après avoir illustré la scène française par tant de chefs-d'œuvre, lorsqu'il exerçait en Europe, sur les esprits, un empire qu'aucun homme n'avait jamais exercé sur les hommes, ce vers si touchant :

« J'ai fait un peu de bien, c'est mon meilleur ouvrage »,

était l'expression naïve du sentiment habituel qui remplissait son âme.

CONDORCET, *Vie de Voltaire* (1787), Quai Voltaire, 1994.

Texte n° 105 • *Le fanatisme*

Lorsqu'une fois le fanatisme a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable. J'ai vu des convulsionnaires qui, en parlant des miracles de saint Pâris[1], s'échauffaient par degrés malgré eux : leurs yeux s'enflammaient, leurs membres tremblaient, la fureur défigurait leur visage, et ils auraient tué quiconque les eût contredits. Il n'y a d'autre remède à cette maladie épidémique que l'esprit philosophique, qui, répandu de proche en proche, adoucit enfin les mœurs des hommes, et qui prévient les accès du mal ; car, dès que ce mal fait des progrès, il faut fuir, et attendre que l'air soit purifié. Les lois et la religion ne suffisent pas contre la peste des âmes ; la religion, loin d'être pour elles un aliment salutaire, se tourne en poison dans les cerveaux infectés. [...] Les lois sont encore très impuissantes contre ces accès de rage ; c'est comme si vous lisiez un arrêt du Conseil à un frénétique. Ces gens-là sont persuadés que l'esprit saint qui les pénètre est au-dessus des lois, que leur enthousiasme est la seule loi qu'ils doivent entendre.

Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui, en conséquence, est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant ?

1. Le diacre François de Pâris (1690-1727), janséniste ardent, refusa d'être ordonné prêtre par humilité. Sa tombe, au cimetière Saint-Médard, fut longtemps le théâtre de manifestations d'hystérie collective.

***VOLTAIRE,* Dictionnaire philosophique,** *article « Fanatisme », coll. « GF », Flammarion, 1961.*

Texte n° 106 • *L'absurdité de la guerre*

« Ô atomes intelligents, dans qui l'Être éternel s'est plu à manifester son adresse et sa puissance[1], vous devez sans doute goûter des joies bien pures sur votre globe ; car, ayant si peu de matière et paraissant tout esprit, vous devez passer votre vie à aimer et à penser, c'est la véritable vie des esprits. Je n'ai vu nulle part le vrai bonheur, mais il est ici sans doute. » À ce discours, tous les philosophes secouèrent la tête ; et l'un d'eux, plus franc que les autres, avoua de bonne foi que, si l'on en excepte un petit nombre d'habitants fort peu considérés, tout le reste est un assemblage de fous, de méchants et de malheureux. « Nous avons plus de matière qu'il ne nous en faut, dit-il, pour faire beaucoup de mal, si le mal vient de la matière, et trop d'esprit, si le mal vient de l'esprit. Savez-vous bien, par exemple, qu'à l'heure que je vous parle il y a cent mille fous de notre espèce, couverts de chapeaux, qui tuent cent mille autres animaux couverts d'un turban, ou qui sont massacrés par eux, et que, presque par toute la terre, c'est ainsi qu'on en use de temps immémorial ? » Le Sirien frémit et demanda quel pouvait être le sujet de ces horribles querelles entre de si chétifs animaux. « Il s'agit, dit le philosophe, de quelques tas de boue grands comme votre talon. Ce n'est pas qu'aucun de ces millions d'hommes qui se font égorger prétende un fétu sur ces tas de boue. Il ne s'agit que de savoir s'il appartiendra à un certain homme qu'on nomme *Sultan* ou à un autre qu'on nomme, je ne sais pourquoi, *César*. Ni l'un ni l'autre n'a jamais vu ni ne verra jamais le petit coin de terre dont il s'agit, et presque aucun de ces animaux qui s'égorgent mutuellement n'a jamais vu l'animal pour lequel ils s'égorgent. »

– Ah, malheureux ! s'écria le Sirien avec indignation, peut-on concevoir cet excès de rage forcenée ? Il me prend envie de faire trois pas, et d'écraser de trois coups de pied toute cette fourmilière d'assassins ridicules. – Ne vous en donnez pas la peine, lui répondit-on ; ils travaillent assez à leur ruine. Sachez qu'au bout de dix ans il ne reste jamais la centième partie de ces misérables ; sachez que, quand même ils n'auraient pas tiré l'épée, la faim, la fatigue ou l'intempérance les emportent presque tous. D'ailleurs, ce n'est pas eux qu'il faut punir : ce sont ces barbares sédentaires qui, du fond de leur cabinet, ordonnent, dans le temps de leur digestion, le massacre d'un million d'hommes, et qui ensuite en font remercier Dieu solennellement.

1. Le géant Micromégas, originaire de la planète Sirius, s'adresse ici aux hommes.

***VOLTAIRE,* Micromégas,** *chapitre VII, in Romans et contes, coll. « Folio », Gallimard, 1992.*

Texte n° 107 ● Prière à Dieu

Ce n'est donc plus aux hommes que je m'adresse ; c'est à toi, Dieu de tous les êtres, de tous les mondes, et de tous les temps : s'il est permis à de faibles créatures perdues dans l'immensité, et imperceptibles au reste de l'univers, d'oser te demander quelque chose, à toi qui as tout donné, à toi dont les décrets sont immuables comme éternels, daigne regarder en pitié les erreurs attachées à notre nature ; que ces erreurs ne fassent point nos calamités. Tu ne nous as point donné un cœur pour nous haïr, et des mains pour nous égorger ; fais que nous nous aidions mutuellement à supporter le fardeau d'une vie pénible et passagère ; que les petites différences entre les vêtements qui couvrent nos débiles corps, entre tous nos langages insuffisants, entre tous nos usages ridicules, entre toutes nos lois imparfaites, entre toutes nos opinions insensées, entre toutes nos conditions si disproportionnées à nos yeux, et si égales devant toi ; que toutes ces petites nuances qui distinguent les atomes appelés *hommes* ne soient pas des signaux de haine et de persécution ; que ceux qui allument des cierges en plein midi pour te célébrer supportent ceux qui se contentent de la lumière de ton soleil ; que ceux qui couvrent leur robe d'une toile blanche pour dire qu'il faut t'aimer ne détestent pas ceux qui disent la même chose sous un manteau de laine noire ; qu'il soit égal de t'adorer dans un jargon formé d'une ancienne langue, ou dans un jargon plus nouveau ; que ceux dont l'habit est teint en rouge ou en violet, qui dominent sur une petite parcelle d'un petit tas de la boue de ce monde, et qui possèdent quelques fragments arrondis d'un certain métal, jouissent sans orgueil de ce qu'ils appellent *grandeur* et *richesse*, et que les autres les voient sans envie : car tu sais qu'il n'y a dans ces vanités ni de quoi envier, ni de quoi s'enorgueillir.

Puissent tous les hommes se souvenir qu'ils sont frères ! Qu'ils aient en horreur la tyrannie exercée sur les âmes, comme ils ont en exécration le brigandage qui ravit par la force le fruit du travail et de l'industrie paisible ! Si les fléaux de la guerre sont inévitables, ne nous haïssons pas, ne nous déchirons pas les uns les autres dans le sein de la paix, et employons l'instant de notre existence à bénir également en mille langages divers, depuis Siam jusqu'à la Californie, ta bonté qui nous a donné cet instant.

***VOLTAIRE,* Traité sur la tolérance,** *chap. XXIII, coll. « GF » Flammarion, 1989.*

DENIS DIDEROT

La vie de Diderot

Né à Langres le 5 octobre 1713 dans une famille de riches couteliers, Denis Diderot fait ses études chez les jésuites de Langres, puis au collège d'Harcourt à Paris. Reçu en 1732 maître ès arts (équivalent du baccalauréat), Diderot commence des études de droit à la Sorbonne, mais il les interrompt bien vite pour mener une existence de bohème, vivant d'expédients divers (traductions, articles, leçons, etc.). La publication, en 1746, des *Pensées philosophiques* lui vaut une première condamnation, mais attire également l'attention sur lui. Engagé d'abord comme simple rédacteur pour l'*Encyclopédie*, il s'en voit confier la direction, avec d'Alembert, en octobre 1747. Cette date marque le début d'une longue aventure, à laquelle se joindront Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Condillac et de nombreux autres. Mais la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), premier manifeste du matérialisme athée de Diderot, entraîne son arrestation et son emprisonnement. À sa sortie du donjon de Vincennes (novembre 1749), Diderot se consacre à l'élaboration de l'*Encyclopédie*, dont le premier tome paraît en 1751, les derniers en 1766. Parallèlement, Diderot poursuit une œuvre personnelle exceptionnellement féconde, composant des essais de philosophie et d'esthétique (*Le Rêve de d'Alembert*, 1769 ; *Paradoxe sur le comédien*, 1773), des romans (*La Religieuse*, 1760 ; *Jacques le Fataliste*, 1771), des pièces de théâtre (*Le Fils naturel*, 1757 ; *Le Père de famille*, 1758) et de nombreux articles destinés à l'*Encyclopédie*. En 1773, invité par l'impératrice Catherine II de Russie, Diderot se rend à Saint-Pétersbourg pour un séjour de cinq mois. Mais à partir de 1776, sa santé commence à décliner et ses productions se raréfient. Ayant perdu la plupart de ses amis, il meurt à Paris le 31 juillet 1784.

Un monisme matérialiste

Plus connu pour ses romans que pour ses textes philosophiques, Diderot n'en a pas moins formulé des thèses qui font de lui l'un des précurseurs du transformisme de Lamarck. Influencé par l'atomisme de Lucrèce et par les débuts de la biologie, il a soutenu un matérialisme original fondé sur l'idée que la nature, en ses diverses manifestations, se réduit à une et une seule substance matérielle (d'où le terme de **monisme**, dérivé du grec *monos*, qui signifie « seul »). Ainsi, au-delà de la multiplicité apparente des êtres, il y aurait une profonde parenté chimique entre le règne animal, le règne végétal et la matière inerte : « Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal », écrit Diderot dans *Le Rêve de d'Alembert*. Il n'y a donc pas lieu d'opposer l'inanimé au vivant, ou de séparer l'âme du corps. La matière est essentiellement **dynamique**. Le mouvement, en effet, ne lui est pas donné de l'extérieur ; il est inscrit au cœur même de la molécule : celle-ci est, par une propriété inhérente à sa nature, une « force active ». Aussi la sensibilité n'est-elle pas le privilège du vivant : les molécules sentent et s'agitent dans le rocher comme dans l'arbre ! De même, ce qu'on appelle la « conscience » n'est que le résultat d'une révolution aléatoire dans l'agencement perpétuellement changeant de la matière. Du minéral au végétal, du végétal à l'animal et de l'animal à l'homme, la nature produit des organismes de plus en plus complexes, dont certains survivent un temps, tandis que les autres, inaptes à durer, disparaissent très vite. Ces derniers – formes monstrueuses, « combinaisons vicieuses de la matière » –

apportent un démenti flagrant au déisme auquel adhèrent la plupart des philosophes du XVIIIe siècle. Comment ceux qui prouvent l'existence de Dieu par les « merveilles de la nature » peuvent-ils rendre compte de ces aberrations non viables qu'on rencontre pourtant dans toutes les espèces ? De deux choses l'une : ou le céleste horloger est malhabile (ce qui est incompatible avec les attributs divins), ou l'hypothèse de Dieu est infirmée par l'observation même de la nature.

Une morale conforme à la nature

Mais si Dieu n'est plus là pour dire le bien et le mal, sur quoi le philosophe va-t-il fonder la morale ? Délivré de tout devoir envers Dieu, l'athée peut commettre tous les crimes ! Dans l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de* ***, cette dernière s'étonne que son interlocuteur, qui ne croit pas en Dieu, observe cependant la morale « d'un croyant ». C'est que le philosophe n'a nul besoin de Dieu pour distinguer le juste de l'injuste, pour s'abstenir de voler ou de tuer son prochain ; il lui suffit de **suivre la nature** et d'écouter son instinct. Plutôt que d'obéir, par crainte de la damnation éternelle, à des commandements contraires à la raison, l'athée réglera son comportement sur ses besoins, sur sa sensibilité, sur le bien commun. Or, la vertu n'exclut pas le bonheur : on peut prendre du plaisir, dit Diderot, à secourir un malheureux ou à passer quelques heures avec ses enfants. « Veux-tu savoir », demande le Tahitien Orou à l'aumônier de Bougainville, « en tout temps et en tout lieu, ce qui est bon et mauvais ? Attache-toi à la nature des choses et des actions ; à tes rapports avec ton semblable ; à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général. »

Loin de justifier un quelconque immoralisme, le matérialisme de Diderot conduit à l'affirmation d'une morale réconciliée avec la nature, où liberté ne rime pas nécessairement avec licence. Ainsi, la liberté sexuelle des Tahitiens, telle qu'elle est évoquée dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1796), ne doit pas être interprétée comme de la débauche ; elle témoigne seulement d'une vigoureuse vitalité et d'une nature particulièrement sensible à la fécondité !

Portrait de DIDEROT *par Barbey d'Aurevilly*

1713
1784

Il faut se résumer pourtant, puisque nous touchons à présent au terme de cette longue étude sur Diderot. Tout ce que nous en avons dit, tout ce que nous en avons montré aboutit à cette conclusion écrasante pour lui autant que pour ceux qui en font un homme de génie : c'est qu'il est un esprit sans unité, sans solidité, sans consistance, sans toutes les qualités premières et sacrées du génie. Les hommes de génie sont unitaires comme les grands gouvernements. Ne sont-ils pas de grands gouvernements à eux seuls ?... Ils ne connaissent pas l'inconséquence, la déshonorante et ridicule inconséquence. Diderot ne fut qu'un grand cerveau anarchique. Il eut même les deux anarchies, celle du cerveau et celle du cœur. En effet, il aima sa femme et sa fille, et il eut des maîtresses, tout en les aimant... Si le génie était une anar-

chie intellectuelle, Diderot pourrait prétendre à être un génie... Jamais place publique envahie par une folle canaille n'a été plus orageuse que la tête ou l'âme de Diderot. Il y eut peut-être des jours où cette canaille ressembla à un peuple, qui poussait quelques nobles cris ; mais ces jours-là même, ce peuple était plus fort que lui. Il le dominait et l'entraînait. Il s'intitulait, avec quel orgueil ! « philosophe » et il n'était qu'un enfant, un enfant robuste comme l'homme de Hobbes.

JULES BARBEY D'AUREVILLY, *Contre Diderot*, chap. VII, Éd. Complexe, 1986.

Texte n° 108 • *Et si l'ordre naissait du chaos ?*

« Imaginez donc, si vous voulez[1], que l'ordre qui vous frappe a toujours subsisté ; mais laissez-moi croire qu'il n'en est rien ; et que si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et que nous sentissions la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller, nous rencontrerions une multitude d'êtres informes pour quelques êtres bien organisés. Si je n'ai rien à vous objecter sur la condition présente des choses, je puis du moins vous interroger sur leur condition passée. Je puis vous demander, par exemple, qui vous a dit à vous, à Leibniz, à Clarke et à Newton, que dans les premiers instants de la formation des animaux, les uns n'étaient pas sans tête et les autres sans pieds ? Je puis vous soutenir que ceux-ci n'avaient point d'estomac, et ceux-là point d'intestins ; que tels à qui un estomac, un palais et des dents semblaient promettre de la durée, ont cessé par quelque vice du cœur ou des poumons ; que les monstres se sont anéantis successivement ; que toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu'il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction importante, et qui pouvaient subsister par elles-mêmes et se perpétuer.

Cela supposé, si le premier homme eût eu le larynx fermé, eût manqué d'aliments convenables, eût péché par les parties de la génération, n'eût point rencontré sa compagne, ou se fût répandu dans une autre espèce, monsieur Holmes, que devenait le genre humain ? Il eût été enveloppé dans la dépuration générale de l'univers ; et cet être orgueilleux qui s'appelle homme, dissous et dispersé entre les molécules de la matière, serait resté, peut-être pour toujours, au nombre des possibles. »

1. Il s'agit des propos que le savant aveugle Saunderson aurait tenus, sur son lit de mort, au pasteur Holmes, venu lui parler de Dieu et des « merveilles de la nature ».

***DIDEROT*, Lettre sur les aveugles, *in Diderot*, Œuvres, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1951.**

Texte n° 109 • *Comment le marbre devient comestible*

D'Alembert. – [...] Je ne vois pas trop comment on fait passer un corps de l'état de sensibilité inerte à l'état de sensibilité active.

Diderot. – C'est que vous ne voulez pas le voir. C'est un phénomène aussi commun.

D'Alembert. – Et ce phénomène aussi commun, quel est-il, s'il vous plaît ?

Diderot. – Je vais vous le dire, puisque vous en voulez avoir la honte. Cela se fait toutes les fois que vous mangez.

D'Alembert. – Toutes les fois que je mange !

Diderot. – Oui ; car en mangeant, que faites-vous ? Vous levez les obstacles qui s'opposaient à la sensibilité active de l'aliment. Vous l'assimilez avec vous-même ; vous en faites de la chair ; vous l'animalisez ; vous le rendez sensible ; et ce que vous exécutez sur un aliment, je l'exécuterai quand il me plaira sur le marbre.

D'Alembert. – Et comment cela ?

Diderot. – Comment ? Je le rendrai comestible.

D'Alembert. – Rendre le marbre comestible, cela ne me paraît pas facile.

Diderot. – C'est mon affaire, que de vous en indiquer le procédé. Je prends la statue que vous voyez, je la mets dans un mortier, et à grands coups de pilon [...].

D'Alembert. – Allons, pulvérisez donc.

Diderot. – Lorsque le bloc de marbre est réduit en poudre impalpable, je mêle cette poudre à de l'humus ou terre végétale ; je les pétris bien ensemble ; j'arrose le mélange, je le laisse putréfier un an, deux ans, un siècle ; le temps ne me fait rien. Lorsque le tout s'est transformé en une matière à peu près homogène, en humus, savez-vous ce que je fais ?

D'Alembert. – Je suis sûr que vous ne mangez pas de l'humus.

Diderot. – Non, mais il y a un moyen d'union, d'appropriation, entre l'humus et moi, un *latus*[1], comme vous dirait le chimiste.

D'Alembert. – Et ce *latus*, c'est la plante ?

Diderot. – Fort bien. J'y sème des pois, des fèves, des choux, d'autres plantes légumineuses. Les plantes se nourrissent de la terre, et je me nourris des plantes.

D'Alembert. – Vrai ou faux, j'aime ce passage du marbre à l'humus, de l'humus au règne végétal, et du règne végétal au règne animal, à la chair.

Diderot. – Je fais donc de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille, une matière activement sensible ; et si je ne résous pas le problème que vous m'avez proposé, du moins j'en approche beaucoup ; car vous m'avouerez qu'il y a bien plus loin d'un morceau de marbre à un être qui sent, que d'un être qui sent à un être qui pense.

1. Le latus *désigne, en chimie, l'affinité d'un corps pour un autre non homogène.*

***DIDEROT,* Entretien entre d'Alembert et Diderot,** *in Diderot,* **Œuvres,** *« Bibliothèque de la Péiade », Gallimard, 1951.*

Texte n° 110 • *Morale et sensibilité*

Comme je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps, je me mis à questionner notre aveugle sur les vices et

sur les vertus. Je m'aperçus d'abord qu'il avait une aversion prodigieuse pour le vol ; elle naissait en lui de deux causes : de la facilité qu'on avait de le voler sans qu'il s'en aperçût ; et plus encore peut-être, de celle qu'on avait de l'apercevoir quand il volait. Ce n'est pas qu'il ne sache très bien se mettre en garde contre le sens qu'il nous connaît de plus qu'à lui, et qu'il ignore la manière de bien cacher un vol. Il ne fait pas grand cas de la pudeur : sans les injures de l'air dont les vêtements le garantissent, il n'en comprendrait guère l'usage, et il avoue franchement qu'il ne devine pas pourquoi l'on couvre plutôt une partie du corps qu'une autre, et moins encore par quelle bizarrerie on donne entre ces parties la préférence à certaines que leur usage et les indispositions auxquelles elles sont sujettes demanderaient que l'on tînt libres. [...]

Comme de toutes les démonstrations extérieures qui réveillent en nous la commisération et les idées de la douleur, les aveugles ne sont affectés que par la plainte, je les soupçonne en général d'inhumanité. Quelle différence y a-t-il pour un aveugle entre un homme qui urine et un homme qui, sans se plaindre, verse son sang ? Nous-mêmes, ne cessons-nous pas de compatir, lorsque la distance ou la petitesse des objets produit le même effet sur nous, que la privation de la vue sur les aveugles ? Tant nos vertus dépendent de notre manière de sentir, et du degré auquel les choses extérieures nous affectent ! Aussi je ne doute point que, sans la crainte du châtiment, bien des gens n'eussent moins de peine à tuer un homme à une distance où ils ne le verraient gros que comme une hirondelle, qu'à égorger un bœuf de leurs mains. Si nous avons de la compassion pour un cheval qui souffre, et si nous écrasons une fourmi sans aucun scrupule, n'est-ce pas le même principe qui nous détermine ? Ah, Madame ! que la morale des aveugles est différente de la nôtre ! Que celle d'un sourd différerait encore de celle d'un aveugle ! et qu'un être qui aurait un sens de plus que nous trouverait notre morale imparfaite, pour ne rien dire de pis !

***DIDEROT*, Lettre sur les aveugles, *in Diderot*, Œuvres,**
« Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1951.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

La vie de Rousseau

Rousseau, né à Genève en 1712 (et donc « citoyen de Genève », titre dont il s'enorgueillira souvent), perd sa mère la même année. Élevé d'abord par son père, qui l'initie à la lecture, il entre dès 1725 en apprentissage chez un graveur genevois, mais s'enfuit trois ans plus tard. À Annecy, il fait la connaissance de Mme de Warens (1728), qui le convertit au catholicisme. Après un séjour d'une année en Italie, où il abjure la religion protestante, il s'installe chez Madame de Warens, d'abord à Annecy, puis à Chambéry, enfin aux Charmettes, où il apprend la musique et complète sa formation littéraire et philosophique (1732-1740). En 1742, Rousseau se rend à Paris pour présenter un nouveau système de notation musicale, qui ne convainc pas ; il se lie avec Diderot et rédige de nombreux articles pour

l'*Encyclopédie*. Alors qu'il pense faire carrière dans la musique (il a déjà composé un opéra, qui n'a eu aucun succès), 1750 voit sa vie prendre un nouveau tournant: son *Discours sur les sciences et les arts*, rédigé pour répondre à une question posée par l'Académie de Dijon, remporte le premier prix. Les thèses pessimistes qu'il y défend lui assurent la célébrité, mais le placent au ban de son siècle. Rousseau, au centre de nombreuses polémiques, récidive avec un second discours, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), qu'il dédie à la République de Genève, où il est retourné avec sa compagne, Thérèse Levasseur (une servante illettrée dont il aura cinq enfants, tous confiés à l'assistance publique), pour réintégrer l'Église calviniste et recouvrer ses droits de citoyen.

Au printemps 1756, Rousseau se retire à Montmorency, chez Madame d'Épinay, puis chez le maréchal de Luxembourg. Il publie un grand roman épistolaire, *La Nouvelle Héloïse* (1761), puis le *Contrat social* et *Émile ou De l'éducation* (1762). La condamnation de ce dernier ouvrage par les autorités françaises contraint Rousseau à se réfugier en Suisse, où il séjourne un peu plus de trois ans. Persuadé que les Encyclopédistes ont ourdi contre lui un abominable complot, il entreprend de se justifier devant la postérité dans *Les Confessions* (posthume, 1782 et 1789). Hébergé en Angleterre par David Hume (1766), Rousseau, en proie au délire de la persécution, ne tarde pas à se brouiller avec son hôte et finit par rentrer en France, où il mènera une vie recluse jusqu'à la fin de ses jours. Installé à Paris (1770), il décide d'oublier les hommes et s'évade dans l'herborisation et la rédaction des *Rêveries du promeneur solitaire* (posthume, 1782). Rousseau meurt à Ermenonville le 2 juillet 1778. Ses restes seront transférés au Panthéon en 1794, auprès de ceux de Voltaire.

La société corruptrice

L'œuvre de Rousseau, qui fut mal comprise par ses contemporains, représente en fait une **réaction spiritualiste** contre la philosophie des Lumières et contre l'optimisme des Encyclopédistes, de ces philosophes du progrès qu'il finit par détester et dont il fut haï.

Dès son premier ouvrage, le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau se déclare l'ennemi du progrès. Pour lui, le progrès des sciences et des arts a rendu l'homme vicieux et méchant, en corrompant sa nature intime. On résume souvent la thèse de Rousseau en ces termes: l'homme est bon par nature, c'est la société qui l'a corrompu. Ne se fera-t-il pas le champion, dans l'*Émile*, d'une pédagogie naturaliste qui fait confiance aux tendances spontanées de l'enfant et répond à ses besoins profonds au lieu de le soumettre à des contraintes artificielles? Si Rousseau est loin de prôner le retour à un « état de nature » à jamais révolu (et qui n'est d'ailleurs évoqué qu'à titre de « conjecture » dans le second *Discours*), il postule cependant l'« innocence » originelle de l'humanité, laquelle aurait été corrompue par l'avènement de la société, avec tout son cortège de maux: la propriété, la division du travail, la servitude, le despotisme, les inégalités sociales... « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses », écrit Rousseau au début de l'*Émile*; « tout dégénère entre les mains de l'homme ».

Grandeur de la conscience

Mais ce serait une grave erreur de confondre le « naturalisme » de Rousseau avec celui des philosophes des Lumières. En réalité, la morale et la philosophie de Rousseau, telles qu'on les trouve exposées dans *la Nouvelle Héloïse* et dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard » (pièce maîtresse de l'*Émile*), rejoignent les thèmes du **spiritualisme** le plus traditionnel. Certes la

Profession de foi du Vicaire suscite les foudres des pouvoirs publics et des Églises constituées : on accusa Rousseau de choisir la religion naturelle (celle que l'homme trouve dans son cœur) et de rejeter la religion révélée. Sans doute Rousseau déclare-t-il que toutes les religions sont bonnes et que chaque croyant peut faire son salut dans la sienne – ce qui est contraire à ce qu'on pensait à l'époque dans les Églises catholique ou protestante. Sans doute aussi se méfie-t-il des interprétations que l'Église peut donner des Évangiles (« Que d'hommes entre Dieu et moi ! »). Il s'attache à l'enseignement de Jésus dont les actes sont, dit-il, mieux attestés que ceux de la vie de Socrate. Il adopte le dualisme moral populaire : « Nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience », cette conscience morale qui est selon lui une exigence innée en nous (« Conscience ! instinct divin ») et non pas, comme le disait Montaigne, le reflet de la coutume. Pour Rousseau, les méchants triomphent en ce monde alors que le juste est malheureux. Mais la justice de Dieu récompensera les bons et punira les méchants, qui sont coupables d'être méchants (« il dépendait d'eux de ne pas le devenir »). *La Nouvelle Héloïse* se présente ainsi comme une apologie de la religion et de la morale, de cette « loi divine du devoir et de la vertu » au nom de laquelle la passion amoureuse se sacrifie héroïquement.

La « volonté générale »

La théorie politique que Rousseau expose dans le *Contrat social* se rapproche davantage – en apparence tout au moins – des idées des Encyclopédistes. Rousseau recherche ici les conditions d'un État social qui serait légitime, qui ne produirait plus la corruption de l'homme. Le problème qu'il pose rejoint celui de Locke : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution ». Toutefois, le pacte social n'a pas pour but de concilier tous les intérêts égoïstes, mais plutôt de dégager (ce qui est possible, à la majorité des voix, dans les débats du peuple assemblé) une **volonté générale**. Ainsi, le pacte se réduit à ces termes : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ». La volonté générale fait abstraction des intérêts divergents, des passions de chacun, pour ne se soucier que du bien commun. Bien entendu, « chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen ». Dans cette volonté générale, nous découvrons donc tout autre chose que l'intérêt privé, le désir de bonheur, etc. Nous y trouvons au fond la règle de la conscience, ce jugement inné du bien et du mal que chacun retrouve lui-même, quand il écarte ses désirs égoïstes « dans le silence des passions ».

Portrait de ROUSSEAU par lui-même

1712 / 1778

J'étais fait pour être le meilleur ami qui fût jamais, mais celui qui devait me répondre est encore à venir. Hélas, je suis dans l'âge où le cœur commence à se resserrer et ne s'ouvre plus à des amitiés nou-

velles. Adieu donc, doux sentiment que j'ai tant cherché : il est trop tard pour être heureux. [...]

Je n'aime pas même à demander la rue où j'ai à faire, parce que je dépends en cela de celui qui va me répondre. J'aime mieux errer deux heures à chercher inutilement ; je porte une carte de Paris dans ma poche à l'aide de laquelle et d'une lorgnette je me retrouve à la fin, j'arrive crotté, recru, souvent trop tard mais tout consolé de ne rien devoir qu'à moi-même. [...]

Je me souviens d'avoir assisté une fois en ma vie à la mort d'un cerf, et je me souviens aussi qu'à ce noble spectacle je fus moins frappé de la joyeuse fureur des chiens, ennemis naturels de la bête, que de celle des hommes qui s'efforçaient de les imiter. Quant à moi, en considérant les derniers abois de ce malheureux animal et ses larmes attendrissantes, je sentis combien la nature est roturière, et je me promis bien qu'on ne me reverrait jamais à pareille fête.

ROUSSEAU, « Mon portrait », in *Les Rêveries du promeneur solitaire*, coll. « Le Livre de poche », LGF, 1972.

Texte n° 111 • *Deux sortes d'inégalité*

Je conçois, dans l'espèce humaine, deux sortes d'inégalité : l'une, que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir.

On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot. On peut encore moins chercher s'il n'y aurait point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités ; car ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du corps ou de l'esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la puissance ou de la richesse : question peut-être bonne à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité.

***ROUSSEAU*, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,** *Exorde, PUF, 1968.*

Texte n° 112 • L'homme naturel : asocial et paisible

Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir, et que son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité. Si par hasard il faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnaissait pas même ses enfants. L'art périssait avec l'inventeur ; il n'y avait ni éducation ni progrès, les générations se multipliaient inutilement ; et chacune partant toujours du même point, les siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours enfant.

ROUSSEAU, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,** *1re partie, PUF, 1968.*

Texte n° 113 • À l'origine de l'inégalité : la propriété

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : « Ceci est à moi », et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ! » Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient : car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature.

ROUSSEAU, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,** *2e partie, PUF, 1968.*

Texte n° 114 • La force ne saurait fonder le droit

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut

désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de *droit* n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances[1]. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner ? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours[2].

1. Allusion à la célèbre maxime de saint Paul : « Tout homme doit obéir aux puissances qui gouvernent l'État, car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu » (Épître aux Romains, XIII, 1).
2. Rousseau recherche ce qui pourrait fonder légitimement l'ordre social.

***ROUSSEAU,* Du contrat social,** *livre I, chap. III, coll. « GF », Flammarion, 1966.*

Texte n° 115 • *Du pacte social*

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

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. [...]

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*

***ROUSSEAU,* Du contrat social,** *livre I, chap. VI, coll. « GF », Flammarion, 1966.*

Texte n° 116 • *De l'état civil*

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que

la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

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

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

***ROUSSEAU,* Du contrat social,** *livre I, chap. VIII, coll. « GF », Flammarion, 1966.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- DIDEROT, ***Entretien entre d'Alembert et Diderot ; Le Rêve de d'Alembert ; Suite de l'entretien***, *coll. « GF », Flammarion, 1990.*
- DIDEROT, ***Supplément au Voyage de Bougainville ; Pensées philosophiques ; Lettre sur les aveugles***, *coll. « GF », Flammarion, 1972.*
- MONTESQUIEU, ***Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence***, *coll. « GF », Flammarion, 1990.*
- MONTESQUIEU, ***L'Esprit des lois***, livres I à V, présentation et notes J. Lefranc, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1994.*
- ROUSSEAU, ***Du Contrat social***, notes et commentaires J.-F. Braunstein, 2 vol., *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1991 et 1993.*
- ROUSSEAU, ***Discours sur l'origine de l'inégalité…***, notes et commentaires J.-F. Braunstein, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1981.*
- VOLTAIRE, ***Romans et contes***, postface R. Barthes, 2 vol., *coll. « Folio », Gallimard, 1992.*
- VOLTAIRE, ***Traité sur la tolérance***, préface R. Pomeau, *coll. « GF », Flammarion, 1989.*

ÉTUDES

- ALTHUSSER Louis, ***Montesquieu, la politique et l'histoire***, *coll. « Quadrige », PUF, 1985.*
- CASSIRER Ernst, ***Le Problème Jean-Jacques Rousseau***, *Hachette, 1987.*
- FONTENAY Élisabeth de, ***Diderot ou le matérialisme enchanté***, *coll. « Biblio/Essais », coll. « Le Livre de poche », LGF, 1984.*
- GOYARD-FABRE Simone, ***Montesquieu, la nature, les lois, la liberté***, *PUF, 1993.*
- LEPAPE Pierre, ***Diderot***, *coll. « Champs », Flammarion, 1994.*
- POMEAU René, ***Voltaire***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1994.*
- STAROBINSKI Jean, ***Montesquieu***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1994.*
- STAROBINSKI Jean, ***Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle***, *coll. « Tel », Gallimard, 1976.*

CHAPITRE 15

LA PHILOSOPHIE CRITIQUE D'EMMANUEL KANT

La vie de Kant

Kant naît, étudie, enseigne et meurt à Königsberg. Il n'a jamais quitté cette grande ville de Prusse-Orientale, ville universitaire et aussi centre commercial très actif. La vie de Kant est austère et régulière comme une horloge. Levé tous les matins à cinq heures, se couchant tous les soirs à dix heures, il suit le même itinéraire pour aller de sa maison à l'université. Deux circonstances lui ont fait, dit-on, manquer son horaire : la publication par Rousseau du *Contrat social* en 1762 et l'annonce de la victoire française à Valmy en 1792.

Kant a subi deux influences contradictoires : **l'influence du piétisme** (un protestantisme luthérien à tendance mystique et pessimiste), qui était la religion de sa mère et de plusieurs de ses maîtres, et **l'influence du rationalisme**, celui de Leibniz (que Wolff lui avait enseigné avec éclat) et celui des Lumières. Ajoutons la lecture de Hume, qui a réveillé Kant de son « sommeil dogmatique », et la lecture de Rousseau, qui l'a sensibilisé à la puissance tout intérieure de la conscience morale.

Le premier ouvrage important de Kant est consacré au problème du mal : l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (1763) s'oppose à l'optimisme de Leibniz comme à celui de l'*Aufklärung*. Le mal n'est pas un simple défaut de bien, mais l'objet très positif d'une liberté méchante. Après un ouvrage où Kant critique les illusions du « visionnaire » Swedenborg (qui prétend tout savoir de l'au-delà), paraît la *Dissertation* de 1770, qui vaut à son auteur d'être nommé professeur titulaire de l'Université de Königsberg.

Puis viennent les grandes œuvres de la maturité. En 1781, c'est la *Critique de la raison pure*, dont une deuxième édition modifiée précisera, en 1787, les intentions « critiques ». Les *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783) sont à la *Critique de la raison pure* ce que *l'Enquête sur l'Entendement humain* de Hume était au *Traité de la nature humaine* : une simplification brillante à l'usage d'un public plus vaste. La morale de Kant est exposée dans les ouvrages qui suivent : les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785) et la *Critique de la raison pratique* (1788). Enfin, la *Critique de la faculté de juger* (1790) traite des notions de beauté et de finalité, cherchant ainsi un passage entre le monde de la nature, soumis à la nécessité, et le monde moral, où règne la liberté.

Kant avait trouvé chez Frédéric II protection et admiration. Son successeur, Frédéric-Guillaume II, moins indépendant des milieux dévots, s'inquiéta de l'ouvrage pourtant foncièrement spiritualiste que Kant publia en 1793 : *La Religion dans les limites de la simple raison*. Il fit promettre à Kant de ne plus jamais rien écrire sur la religion. Kant tint parole rant que vécut ce roi, mais après l'avènement de Frédéric-Guillaume III, il n'hésita pas à

traiter, dans le *Conflit des facultés* (1798), le problème des rapports de la religion naturelle et de la religion révélée ! Parmi ses derniers ouvrages, citons le *Projet de paix perpétuelle* (1795) et l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798).

Science et métaphysique

La « critique » entreprise par Kant vise à examiner les pouvoirs de la raison, en remontant de la connaissance aux conditions qui la rendent éventuellement légitime. Kant ne doute à aucun moment de la vérité de la physique de Newton, pas plus qu'il ne doute de la valeur des règles morales que sa mère lui a enseignées. Mais sur quoi se fondent ces vérités ? À quelles conditions sont-elles rationnellement justifiées ? Au rebours, les propositions de la métaphysique sont l'objet de discussions incessantes. Pourquoi cet échec ?

Les jugements rigoureusement vrais, c'est-à-dire nécessaires et universels, sont *a priori*, c'est-à-dire indépendants des hasards de l'expérience – toujours particulière et contingente. À première vue, il paraît évident que ces jugements *a priori* sont des **jugements analytiques** (un jugement analytique est celui dont le prédicat est contenu dans le sujet). Un triangle a trois angles : il me suffit pour l'affirmer d'analyser la définition même du triangle. En revanche, les **jugements synthétiques**, ceux dont l'attribut enrichit le sujet (par exemple : cette règle est verte), semblent tout naturellement *a posteriori* ; je sais que la règle est verte seulement parce que je l'ai vue.

Et pourtant il existe aussi – cette énigme est le point de départ de Kant – des jugements qui sont à la fois synthétiques et *a priori* ! Par exemple : la somme des angles du triangle vaut deux droits. Voilà un jugement synthétique (la valeur de cette somme d'angles ajoute bien quelque chose à l'idée de triangle) qui est cependant *a priori*. En effet, je n'ai pas besoin, pour connaître cette propriété, d'une constatation expérimentale ; je le sais par une démonstration rigoureuse. Comment de tels jugements **synthétiques *a priori*** sont-ils possibles ?

Je démontre la valeur de la somme des angles du triangle en faisant une construction dans l'espace. Mais pourquoi la démonstration s'opère-t-elle aussi bien sur ma feuille de papier que sur le tableau noir ? C'est que l'espace, comme d'ailleurs le temps, est un **cadre qui fait partie de la structure même de mon esprit**. L'espace et le temps ne sont pas des concepts tirés de l'expérience. Ce sont les formes *a priori* de ma sensibilité, dans laquelle mon expérience vient se déposer. C'est pourquoi les constructions spatiales du géomètre, toutes synthétiques qu'elles soient, sont *a priori*, nécessaires et universelles.

Mais le cas de la physique est plus complexe. Ici, je parle non seulement du cadre *a priori* de l'expérience, mais encore des phénomènes qui s'y déroulent. Pour dire que la chaleur fait bouillir l'eau, il faut tout de même que je le constate. Comment les jugements du physicien peuvent-ils alors être *a priori* ?

C'est, répond Kant, parce que les règles, les **catégories** par lesquelles nous relions les phénomènes épars dans l'expérience sont des exigences *a priori* de notre esprit. Les phénomènes eux-mêmes sont donnés *a posteriori* mais l'esprit possède, avant toute expérience concrète, une exigence de liaison des phénomènes entre eux, une exigence d'explication par des causes et des effets. Ces catégories sont nécessaires et universelles. Ainsi l'expérience nous fournit la matière de notre connaissance, mais c'est notre esprit qui, d'une part, dispose l'expérience dans son cadre spatio-temporel, d'autre part lui donne ordre et cohérence par ses catégories. Ce que nous appelons l'expérience n'est pas quelque chose que l'esprit, tel une cire molle, recevrait passivement. C'est l'esprit qui, grâce à ses structures *a priori*, construit lui-même l'ordre de l'univers.

C'est là ce que Kant appelle sa **révolution copernicienne**. Ce n'est pas le soleil, avait dit Copernic, qui tourne autour de la terre, c'est la terre qui tourne autour du soleil. La connaissance, dit Kant, n'est pas le reflet de l'objet extérieur; c'est l'esprit humain qui construit lui-même, avec les marériaux de la connaissance sensible, l'objet de son savoir.

Kant s'interroge ensuite sur la valeur de la connaissance métaphysique. Les analyses précédentes, **tout en fondant solidement la connaissance, en limitent cependant la portée**. Ce qui est fondé, c'est la connaissance scientifique, qui se contente de mettre en ordre, grâce aux catégories, les matériaux qui lui sont fournis par l'intuition sensible. Mais, nous dit Kant, nous ne connaissons pas pour autant le fond des choses. Nous ne connaissons le monde que réfracté à travers les cadres subjectifs de l'espace et du temps. Nous ne connaissons que les **phénomènes**, nous ne connaissons pas les choses en soi (les **noumènes**).

Pourtant la raison ne cesse de construire des systèmes métaphysiques, parce que sa vocation propre est de chercher sans cesse à unifier, même au-delà de toute expérience possible. Mais, privée de tout point d'appui dans l'expérience, la raison est comme folle: elle se perd dans les **antinomies**, démontrant aussi bien et aussi mal la thèse que l'antithèse.

La morale de Kant

C'est seulement dans le domaine de la morale que la raison va pouvoir, à bon droit, se manifester dans toute sa puissance. La raison théorique avait besoin de l'expérience pour ne pas se perdre dans le vide de la métaphysique. La raison pratique, c'est-à-dire éthique, doit au contraire **s'affranchir, pour être elle-même, de tout ce qui est sensible ou empirique**.

Toute action qui emprunte ses mobiles à la sensibilité, aux désirs empiriques, est étrangère à la morale, même si cette action est matériellement bonne. Par exemple, si je me dévoue pour quelqu'un par calcul intéressé, ou même par affection, ma conduite n'est pas morale. Demain en effet, mes calculs ou mon inclination pourraient me pousser à des actes contraires. L'impératif moral n'est donc pas un **impératif hypothétique**, qui soumettrait le bien au désir (fais ton devoir si tu y trouves ton intérêt, ou bien si tes sentiments spontanés t'y poussent), mais un **impératif catégorique** (fais ton devoir sans conditions).

Et puisque les lois que la raison s'impose ne peuvent en aucun cas recevoir un contenu de l'expérience, puisqu'elles doivent exprimer l'autonomie de la raison pure pratique, **les règles morales ne peuvent consister que dans la forme même de la loi**. « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en règle universelle » (première formule du devoir). Le respect de la raison s'étend au sujet raisonnable: « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, en toi et chez les autres, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen » (deuxième formule). Ainsi le principe du devoir, parce qu'il nous oblige à considérer tout être raisonnable comme une fin en soi, proscrit tout autant le suicide que l'esclavage. Les hommes, pour s'unir dans une juste réciprocité de droits et d'obligations, n'ont à obéir qu'aux exigences de leur propre raison: « Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés » (troisième formule).

Le seul sentiment ayant par lui-même une valeur morale, dans cette éthique rationaliste, est le **respect**, non parce qu'il serait antérieur à la loi, mais parce que c'est la loi morale elle-même qui produit en moi ce sentiment, par lequel mon orgueil est humilié.

La morale de Kant, tout en magnifiant la raison humaine, exprime sa méfiance à l'égard de la nature humaine et de tout ce

qui est empirique, passif, passionnel ou, comme dit Kant, **pathologique**. Tel est le **rigorisme kantien**. La raison parle sous la forme sévère du devoir parce qu'il faut imposer silence à notre nature charnelle, parce qu'il faut, au prix d'un effort, plier l'humaine volonté à la loi du devoir.

Par là, Kant va retrouver la métaphysique – cette métaphysique dont la *Critique de la raison pure* avait dit la démonstration impossible. L'originalité de Kant, c'est **qu'au lieu de fonder la morale sur la métaphysique, il va fonder la métaphysique sur la morale, à titre de « postulats de la raison pratique »**. Par exemple, le devoir me prescrit de réaliser une certaine perfection morale – que je ne peux hélas atteindre dans la vie présente ; Kant postule alors **l'immortalité de l'âme**, qui me donnera le temps de réaliser la perfection morale que je n'ai pu atteindre ici-bas. En outre, Kant constate que le bonheur accompagne rarement la vertu, en ce monde où les méchants sont à l'ordinaire très prospères. Il postule alors un Dieu justicier qui, par un système de récompenses et de punitions, rétablira dans l'au-delà l'harmonie entre la vertu et le bonheur. Enfin, à partir de la conscience de l'obligation morale, Kant va postuler la **liberté humaine**. L'obligation morale n'aurait, en effet, aucun sens si la conduite était automatiquement déterminée par mes tendances, par les influences que je subis. Être moralement obligé, c'est avoir le pouvoir de répondre oui ou non à la règle morale ; c'est avoir la liberté de choisir entre le bien et le mal. « Tu dois, dit Kant, donc tu peux. »

Beauté et finalité

Dans sa troisième grande œuvre, la *Critique de la faculté de juger*, Kant s'efforce de montrer la possibilité d'une réconciliation entre le monde de la nature et celui de la liberté. La nature n'est peut-être pas seulement le domaine du déterminisme ; elle est aussi celui de la finalité, qui apparaît notamment dans l'organisation harmonieuse des êtres vivants. Toutefois, si le principe de causalité (déterminisme) est constitutif de l'expérience, le principe de finalité reste facultatif, purement régulateur (je puis interpréter le groupement de certaines conditions comme la manifestation d'une fin). **Tout se passe comme si** l'oiseau était construit pour voler. Une seule chose cependant est certaine : l'oiseau vole **parce qu'il** est construit de telle manière.

Les valeurs de beauté, présentes dans l'œuvre d'art, nous offrent également une sorte de réconciliation entre la raison et l'imagination sensible puisque, dans la contemplation esthétique, la belle apparence que nous admirons semble toute pénétrée des valeurs de l'esprit. **Finalité sans fin** (c'est-à-dire harmonie pure en dehors de tout mobile extérieur à l'œuvre d'art), la beauté offre à notre imagination l'occasion d'une satisfaction toute désintéressée. **C'est, dans le monde kantien, l'exemple unique d'une satisfaction à la fois sensible et pure de tout égoïsme**, le moment privilégié où une émotion, loin de manifester mon égoïsme dominateur, m'en délivre, et comme on dit si bien, me « ravit ».

Portrait de KANT *par Ehrgott André Wasianski*[1]

1724
1804

Aussitôt le déjeuner fini, Kant sortait régulièrement pour se donner du mouvement, c'était nécessaire à sa santé, étant donné qu'il vivait assis, mais il évitait de prendre un compagnon de promenade. Il avait deux raisons d'agir ainsi : la première est plus facile à deviner que la

seconde. Il voulait donner, en plein air, libre cours à ses idées, ou bien, après ses entretiens avec les hommes, se livrer à l'observation de la nature. La seconde raison est plus personnelle : il voulait respirer uniquement par le nez, pour ne pas faire pénétrer dans ses poumons l'air non réchauffé, et pour lui faire accomplir un plus long trajet avant d'entrer dans sa poitrine. Par cette règle, qu'il recommandait à tous ses amis, il prétendait se préserver de la toux, de l'éternuement, de l'enrouement et autres manifestations du rhume. Cette précaution n'était peut-être pas inutile, car il fut, en tout cas, atteint fort rarement de semblables ennuis, et, pour moi aussi, ce même précepte, sans être rigoureusement suivi, a rendu très rares de telles indispositions.

1. Ancien disciple de Kant, Wasianski fit paraître à Königsberg, en 1804, une biographie intimiste du père de la philosophie critique, dont ces lignes sont extraites.

Ehrgott André WASIANSKI, *Emmanuel Kant dans ses dernières années*, trad. J. Mistler, in *Kant intime*, Éd. Grasset et Fasquelle, 1985.

Texte n° 117 • *La révolution copernicienne en métaphysique*

On a admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *a priori*[1] et par concept qui étendît notre connaissance n'ont abouti à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons [démontrer], à savoir la possibilité d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard, avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de la première idée de *Copernic* : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des étoiles tournait autour du spectateur, il chercha s'il n'y réussirait pas mieux en supposant que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. En métaphysique, on peut faire un essai du même genre au sujet de l'*intuition*[2] des objets. Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *a priori* ; que si l'objet au contraire (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté intuitive, je puis très bien alors m'expliquer cette possibilité. Mais comme je ne saurais m'en tenir à ces intuitions, dès le moment qu'elles doivent devenir des connaissances ; comme il faut, au contraire, que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je détermine par leur moyen, je puis admettre [l'une de ces hypothèses] : ou bien les *concepts* à l'aide desquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, mais alors je me retrouve dans le même embarras sur la question de savoir comment je puis en connaître quelque chose *a priori* ; ou bien les objets ou, ce qui revient au même, l'expérience dans laquelle seule ils sont connus (comme objets donnés) se règle sur ces concepts, et dans ce cas, j'aperçois aussitôt un moyen

plus simple de sortir d'embarras. En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement, dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que des objets me soient donnés, par conséquent *a priori* ; et cette règle s'exprime en des concepts *a priori*, sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler, et avec lesquels ils doivent s'accorder.

1. Indépendant de l'expérience.
*2. L'*intuition *(sensible) désigne le mode par lequel les objets nous sont d'abord donnés.*

***KANT*, Critique de la raison pure,** *Préface de la seconde édition (1787), trad. J. Barni, coll. « GF », Flammarion, 1987.*

Texte n° 118 • *Que pouvons-nous connaître ?*

Il est d'abord nécessaire d'expliquer, aussi clairement que possible, notre opinion sur la constitution de la connaissance sensible en général, afin de prévenir tout malentendu à ce sujet.

Ce que nous avons voulu dire, c'est donc que toute notre intuition n'est autre chose que la représentation de phénomènes[1] ; c'est que les choses que nous percevons par l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, et que leurs rapports ne sont pas non plus en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent ; c'est que, si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la constitution subjective de nos sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent, puisque tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous. Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous ne connaissons rien [de ces objets] que la manière dont nous les percevons ; et cette manière, qui nous est propre, peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'elle le soit pour tous les hommes. Nous n'avons affaire qu'à elle. L'espace et le temps en sont les formes pures ; la sensation en est la matière générale. Nous ne pouvons connaître ces formes qu'*a priori*, c'est-à-dire avant toute perception réelle, et c'est pourquoi on les appelle des intuitions pures ; la sensation, au contraire, est l'élément d'où notre connaissance tire le nom de connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire d'intuition empirique. Ces formes sont absolument et nécessairement inhérentes à notre sensibilité[2], quelle que puisse être la nature de nos sensations ; celles-ci peuvent être très différentes. Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut degré de clarté, nous n'en ferions point un pas de plus vers [la connaissance de] la nature des objets en eux-mêmes. Car en tout cas, nous ne connaîtrions parfaitement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité, toujours soumise aux conditions d'espace et de temps originairement inhérentes au sujet ; quant à savoir ce que sont les objets en soi, c'est ce que nous ne saurons jamais, même avec la connaissance la plus claire de leurs phénomènes, seule chose qui nous soit donnée.

1. Les phénomènes *désignent les objets tels qu'ils sont pour nous, c'est-à-dire relativement à notre mode d'intuition et de connaissance. Les objets « considérés en eux-mêmes », indépendamment de notre sensibilité, sont appelés « objets en soi », ou* noumènes.
2. L'espace et le temps sont les formes a priori *de notre sensibilité.*

***KANT*, Critique de la raison pure,** *Esthétique transcendantale, § 8, trad. J. Barni, coll. « GF », Flammarion, 1987.*

Texte n° 119 • Critique de l'argument ontologique

Être n'est évidemment pas un prédicat réel[1], c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement. La proposition : *Dieu est tout-puissant*, contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot *est* n'est point un prédicat, mais seulement ce qui met le prédicat *en relation* avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (parmi lesquels est comprise la toute-puissance), et que je dise : *Dieu est*, ou *il est un Dieu*, je n'ajoute pas un nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps l'*objet* qui correspond à mon *concept*. Tous deux doivent contenir exactement la même chose ; et, de ce que (par l'expression : *il est*) je conçois l'objet comme absolument donné, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui en exprime simplement la possibilité. Et ainsi le réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels[2] ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept, et les thalers réels l'objet et sa position en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent il n'y serait plus conforme. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels que si je n'en ai que l'idée (c'est-à-dire s'ils sont simplement possibles). En effet l'objet en réalité n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que les cent thalers conçus soient eux-mêmes le moins du monde augmentés par cet être placé en dehors de mon concept.

Quand donc je conçois une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats au moyen desquels je la conçois (même en la déterminant complètement), par cela seul que j'ajoute que cette chose existe, je n'ajoute absolument rien à la chose. Autrement il n'existerait plus la même chose, mais quelque chose de plus que je n'ai pensé dans le concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe. Si dans une chose je conçois toute réalité, à l'exception d'une seule, et si je dis que cette chose défectueuse existe, la réalité qui lui manque ne s'y ajoute pas pour cela ; mais elle existe précisément aussi défectueuse que je l'ai conçue, autrement il existerait quelque autre chose que ce que j'ai conçu. Si donc je conçois un être comme la suprême réalité (sans défaut), il reste toujours à savoir si cet être existe ou non[3].

1. En logique, tout jugement peut s'exprimer sous la forme S est P, *où S désigne le sujet et P le prédicat (le mot de liaison* est *étant appelé « copule »).*
2. Le thaler *était la monnaie allemande en usage à l'époque de Kant.*
3. Ainsi se trouve réfutée la preuve ontologique de l'existence de Dieu, énoncée par Descartes dans la Cinquième méditation *(voir le texte n° 67).*

***KANT*, Critique de la raison pure,** *Idéal de la raison pure, 4e section, trad. J. Barni, coll. « GF », Flammarion, 1987.*

Texte n° 120 • La bonne volonté

Ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le

vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ; et, considérée en elle-même, elle doit sans comparaison être estimée bien supérieure à tout ce qui pourrait être accompli par elle uniquement en faveur de quelque inclination et même, si l'on veut, de la somme de toutes les inclinations. Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins ; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un simple vœu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. L'utilité ou l'inutilité ne peut en rien accroître ou diminuer cette valeur. L'utilité ne serait en quelque sorte que la sertissure qui permet de mieux manier le joyau dans la circulation courante ou qui peut attirer sur lui l'attention de ceux qui ne s'y connaissent pas suffisamment, mais qui ne saurait avoir pour effet de le recommander aux connaisseurs ni d'en déterminer le prix.

***KANT,* Fondements de la métaphysique des mœurs,** *1re section, trad. V. Delbos, Delagrave, s.d.*

Texte n° 121 • *Agir par devoir*

Il faut donc développer le concept d'une volonté souverainement estimable en elle-même, d'une volonté bonne indépendamment de toute intention ultérieure, tel qu'il est inhérent déjà à l'intelligence naturelle saine, objet non pas tant d'un enseignement que d'une simple explication indispensable, ce concept qui tient toujours la plus haute place dans l'appréciation de la valeur complète de nos actions et qui constitue la condition de tout le reste ; pour cela nous allons examiner le concept du *devoir*, qui contient celui d'une bonne volonté, avec certaines restrictions, il est vrai, et certaines entraves subjectives, mais qui, bien loin de le dissimuler et de le rendre méconnaissable, le font plutôt ressortir par contraste et le rendent d'autant plus éclatant.

Je laisse ici de côté toutes les actions qui sont au premier abord reconnues contraires au devoir, bien qu'à tel ou tel point de vue elles puissent être utiles ; car pour ces actions jamais précisément la question ne se pose de savoir s'il est possible qu'elles aient eu lieu *par devoir*, puisqu'elles vont même contre le devoir. Je laisse également de côté les actions qui sont réellement conformes au devoir, pour lesquelles les hommes n'ont *aucune inclination* immédiate, qu'ils n'en accomplissent pas moins cependant, parce qu'une autre inclination les y pousse. Car, dans ce cas, il est facile de distinguer si l'action conforme au devoir a eu lieu *par devoir* ou par vue intéressée. Il est bien plus malaisé de marquer cette distinction dès que l'action est conforme au devoir, et que par surcroît encore le sujet a pour elle une inclination *immédiate*. Par exemple, il est sans doute conforme au devoir que le débitant n'aille pas surfaire le client inexpérimenté[1], et même c'est ce que ne fait jamais dans tout grand commerce le marchand avisé ; il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc *loyalement* servi ; mais ce n'est pas à beaucoup près suffisant pour qu'on en retire cette conviction que le marchand s'est

ainsi conduit par devoir et par des principes de probité ; son intérêt l'exigeait, et l'on ne peut pas supposer ici qu'il dût avoir encore par surcroît pour ses clients une inclination immédiate de façon à ne faire, par affection pour eux en quelque sorte, de prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre. Voilà donc une action qui était accomplie, non par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement dans une intention intéressée.

1. Que le débitant n'aille pas gonfler délibérément ses prix face à un client inexpérimenté.

***KANT*, Fondements de la métaphysique des mœurs**, *1re section, trad. V. Delbos, Delagrave, s.d.*

Texte n° 122 ● *L'impératif catégorique*

Quand je conçois un impératif *hypothétique* en général, je ne sais pas d'avance ce qu'il contiendra, jusqu'à ce que la condition me soit donnée. Mais si c'est un impératif *catégorique*[1] que je conçois, je sais aussitôt ce qu'il contient. Car puisque l'impératif ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime*, de se conformer à cette loi, et que la loi ne contient aucune condition à laquelle elle soit astreinte, il ne reste rien que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, et c'est seulement cette conformité que l'impératif nous représente proprement comme nécessaire.

Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.*

Or, si de ce seul impératif tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe, quoique nous laissions non résolue la question de savoir si ce qu'on appelle le devoir n'est pas en somme un concept vide, nous pourrons cependant tout au moins montrer ce que nous entendons par là et ce que ce concept veut dire.

Puisque l'universalité de la loi d'après laquelle des effets se produisent constitue ce qu'on appelle proprement *nature* dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles, l'impératif universel du devoir pourrait encore être énoncé en ces termes : *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par la volonté en* LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE.

(*) La *maxime* est le principe subjectif de l'action, et doit être distinguée du *principe objectif*, c'est-à-dire de la loi pratique. La maxime contient la règle pratique que la raison détermine selon les conditions du sujet (en bien des cas selon son ignorance, ou encore selon ses inclinations), et elle est ainsi le principe d'après lequel le sujet *agit* ; tandis que la loi est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel il *doit agir*, c'est-à-dire un impératif.

1. L'impératif, qui est un commandement de la raison, est hypothétique *quand il indique les moyens d'atteindre une fin particulière (par exemple : « Si tu veux réussir ton examen, travaille ») ; il est* catégorique *quand, n'étant subordonné à aucune fin, il exprime la forme même de la loi morale.*

***KANT*, Fondements de la métaphysique des mœurs**, *2e section, trad. V. Delbos, Delagrave, s.d.*

Texte n° 123 • Le respect

Le *respect* s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'*inclination* et même de l'*amour*, si ce sont des animaux (par exemple des chevaux, des chiens, etc.), ou aussi de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais du *respect*. Une chose qui se rapproche beaucoup *de* ce sentiment, c'est l'*admiration*, et l'admiration comme affection, c'est-à-dire l'étonnement, peut aussi s'appliquer aux choses, aux montagnes qui se perdent dans les nues, à la grandeur, à la multitude et à l'éloignement des corps célestes, à la force et à l'agilité de certains animaux, etc. Mais tout cela n'est point du respect. Un homme peut être aussi pour moi un objet d'amour, de crainte ou d'une admiration qui peut même aller jusqu'à l'étonnement et cependant n'être pas pour cela un objet de respect. Son humeur badine, son courage et sa force, la puissance qu'il a d'après son rang parmi ses semblables, peuvent m'inspirer des sentiments de ce genre, mais il manque toujours encore le respect intérieur à son égard. Fontenelle dit : « *Devant un grand seigneur, je m'incline, mais mon esprit ne s'incline pas* ». Je puis ajouter : Devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je perçois une droiture de caractère portée à un degré que je ne me reconnais pas à moi-même, *mon esprit s'incline*, que je le veuille ou non, et si haut que j'élève la tête pour ne pas lui laisser oublier ma supériorité. Pourquoi cela ? C'est que son exemple me présente une loi qui rabaisse ma présomption, quand je la compare avec ma conduite, c'est qu'il m'est prouvé par le fait que l'on peut obéir à cette loi, et par conséquent la *pratiquer*. Or, je puis être conscient d'avoir en moi une égale droiture de caractère, le respect n'en subsiste pas moins. Car, toute bonté chez l'homme étant toujours imparfaite, la loi rendue visible par un exemple, humilie cependant toujours mon orgueil : car l'imperfection, qui pourrait bien aussi s'attacher à l'homme que je vois devant moi, m'étant bien moins connue que la mienne, il m'apparaît dans un jour plus pur et me sert de mesure. Le *respect* est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; si nous pouvons ne pas le laisser paraître extérieurement, nous ne pouvons nous empêcher cependant de l'éprouver intérieurement.

***KANT*, Critique de la raison pratique,** *livre I, chap. III, trad. F. Picavet, PUF, 1943.*

Texte n° 124 • L'agréable et le beau

Lorsqu'il s'agit de ce qui est agréable, chacun consent à ce que son jugement, qu'il fonde sur un sentiment personnel et en fonction duquel il affirme d'un objet qu'il lui plaît, soit restreint à sa seule personne. Aussi bien disant : « Le vin des Canaries est agréable », il admettra volontiers qu'un autre corrige l'expression et lui rappelle qu'il doit dire : cela *m'est* agréable. Il en est ainsi non seulement pour le goût de la langue, du palais et du gosier, mais aussi pour tout ce qui peut être agréable aux yeux et aux oreilles de chacun. La couleur violette sera douce et aimable pour celui-ci, morte et éteinte pour celui-là. Celui-ci aime le son des instruments à vent, celui-là aime les instruments à corde. Ce serait folie que de discuter à ce propos, afin de réputer erroné le jugement d'autrui, qui diffère du nôtre, comme s'il lui était logiquement opposé ; le

principe : *« À chacun son goût »* (s'agissant des sens) est un principe valable pour ce qui est agréable.

Il en va tout autrement du beau. Il serait (tout juste à l'inverse) ridicule que quelqu'un, s'imaginant avoir du goût, songe en faire la preuve en déclarant : cet objet (l'édifice que nous voyons, le vêtement que porte celui-ci, le concert que nous entendons, le poème que l'on soumet à notre appréciation) est beau *pour moi*. Car il ne doit pas appeler beau ce qui ne plaît qu'à lui. Beaucoup de choses peuvent avoir pour lui du charme et de l'agrément ; personne ne s'en soucie ; toutefois lorsqu'il dit qu'une chose est belle, il attribue aux autres la même satisfaction ; il ne juge pas seulement pour lui, mais pour autrui et parle alors de la beauté comme si elle était une propriété des choses. C'est pourquoi il dit : *la chose* est belle et dans son jugement exprimant sa satisfaction, *il exige* l'adhésion des autres, loin de compter sur leur adhésion, parce qu'il a constaté maintes fois que leur jugement s'accordait avec le sien. Il les blâme s'ils jugent autrement et leur dénie un goût, qu'ils devraient cependant posséder d'après ses exigences ; et ainsi on ne peut dire : « À chacun son goût ». Cela reviendrait à dire : le goût n'existe pas, il n'existe pas de jugement esthétique qui pourrait légitimement prétendre à l'assentiment de tous.

***KANT,* Critique de la faculté de juger,** *§ 7,*
trad. A. Philonenko, Vrin, 1989.

Texte n° 125 • *Le dessein caché de la nature*

Considérons les hommes tendant à réaliser leurs aspirations : ils ne suivent pas simplement leurs instincts comme les animaux ; ils n'agissent pas non plus cependant comme des citoyens raisonnables du monde selon un plan déterminé dans ses grandes lignes. Aussi une histoire ordonnée (comme par exemple celle des abeilles ou des castors) ne semble pas possible en ce qui les concerne. On ne peut se défendre d'une certaine humeur, quand on regarde la présentation de leurs faits et gestes sur la grande scène du monde, et quand, de-ci de-là, à côté de quelques manifestations de sagesse pour des cas individuels, on ne voit en fin de compte dans l'ensemble qu'un tissu de folie, de vanité puérile, souvent aussi de méchanceté puérile et de soif de destruction. Si bien que, à la fin, on ne sait plus quel concept on doit se faire de notre espèce si infatuée de sa supériorité[1]. Le philosophe ne peut tirer de là aucune autre indication que la suivante : puisqu'il lui est impossible de présupposer dans l'ensemble chez les hommes et dans le jeu de leur conduite le moindre dessein raisonnable *personnel*, il lui faut rechercher du moins si l'on ne peut pas découvrir dans ce cours absurde des choses humaines un *dessein de la nature :* ceci rendrait du moins possible, à propos de créatures qui se conduisent sans suivre de plan personnel, une histoire conforme à un plan déterminé de la nature.

1. Si imbue de sa supériorité.

***KANT,* Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique,**
trad. S. Piobetta, Aubier-Montaigne, 1947.

15. La philosophie critique d'Emmanuel Kant / *BIBLIOGRAPHIE*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- ***Anthropologie du point de vue pragmatique***, traduction M. Foucault, *coll. « BTP », Vrin, 1991.*
- ***Critique de la faculté de juger***, traduction A. Philonenko, *coll. « BTP », Vrin, 1993.*
- ***Critique de la raison pratique***, traduction F. Picavet, *coll. « Quadrige », PUF, 1989.*
- ***Critique de la raison pure***, traduction J. Barni revue par P. Archambault, *coll. « GF », Flammarion, 1987.*
- ***Fondements de la métaphysique des mœurs***, traduction V. Delbos revue par A. Philonenko, *coll. « BTP », Vrin, 1992.*
- ***Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières »***, présentation et commentaires N. Baraquin et J. Laffitte, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1994.*
- ***Préface à la 2nde édition de la Critique de la raison pure (1787)***, présentation et commentaires J. Deschamps, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1981.*
- ***Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science***, traduction L. Guillermit, *coll. « BTP », Vrin, 1993.*

ÉTUDES

- ARENDT Hannah, ***Juger. Sur la philosophie politique de Kant***, *Le Seuil, 1991.*
- DELEUZE Gilles, ***La Philosophie critique de Kant***, *PUF, 1994.*
- LACROIX Jean, ***Kant et le kantisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1991.*
- LYOTARD Jean-François, ***L'Enthousiasme : la critique kantienne de l'histoire***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1995.*
- MEYER Michel, ***Science et métaphysique chez Kant***, *coll. « Quadrige », PUF, 1995.*
- PASCAL Georges, ***Kant***, *coll. « Pour connaître », Bordas, 1985.*
- PHILONENKO Alexis, ***L'Œuvre de Kant***, *2 vol., Vrin, 1989.*
- TOSEL André, ***Kant révolutionnaire : droit et politique***, *coll. « Philosophies », PUF, 1991.*

CHAPITRE 16

L'IDÉALISME POST-KANTIEN

La plupart des philosophes – c'est leur vocation la plus précieuse, à moins que ce ne soit leur péché originel – visent l'intelligibilité parfaite et l'unité totale. Dans ces conditions, l'entreprise kantienne ne pouvait que laisser les philosophes insatisfaits: pour Kant, nous l'avons vu, l'entendement ne peut connaître le fond des choses et se contente d'« épeler les phénomènes ». Comment se fait-il cependant que le monde sensible se laisse organiser, mettre en ordre par les catégories de l'esprit? Et pourquoi Kant maintient-il l'existence de **cette « chose en soi »**, dont il affirme que nous ne pouvons ni la connaître ni la nommer?

Les successeurs allemands de Kant vont donc proposer des systèmes où, de façon différente, l'irréductible opposition de la chose et de l'esprit sera éliminée. Hegel, définissant d'un mot les systèmes de Fichte, de Schelling, en même temps que le sien propre, les caractérise respectivement comme **idéalisme subjectif, idéalisme objectif** et **idéalisme absolu**.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

La vie de Fichte

Né dans la Saxe, Fichte commence des études de théologie à Iéna, puis s'oriente vers la philosophie. Alors qu'il est précepteur à Zurich, il s'enthousiasme pour les travaux de Kant et se rend à Königsberg pour y rencontrer celui qu'il considère comme son maître (1790). Kant le reçoit froidement, mais le recommande à son éditeur, qui publiera, sans nom d'auteur, le premier ouvrage de Fichte: *La Critique de toute révélation* (1793). L'œuvre est d'abord attribuée à Kant, qui doit rétablir la vérité; cette méprise suffit à rendre Fichte célèbre. Nommé professeur à l'Université d'Iéna (1794-1799), Fichte connaît la gloire et promeut une nouvelle philosophie, qu'il développe dans les versions successives de sa *Doctrine de la science* (1794-1804). Mais à l'heure de la contre-révolution, ses premiers écrits, notamment une apologie de la Révolution française, entachent sa réputation. Accusé d'athéisme, il est contraint de quitter Iéna. Malgré quelques publications importantes, parmi lesquelles *La Destination de l'homme* (1800) et ses fameux *Discours à la nation allemande* (1807-1808), où il exalte le sentiment national allemand, Fichte devra attendre 1809 pour retrouver un poste à l'université. Il enseigne alors à

l'Université nouvelle de Berlin, dont il devient le recteur en 1812. Une épidémie de typhus l'emporte en 1814, alors qu'il n'a que 52 ans.

Une philosophie du moi

Pour Fichte, l'ouvrage le plus important de Kant est la *Critique de la raison pratique*, car la raison s'y affranchit complètement de la sensibilité pour y construire, par ses seules forces, l'action éthiquement valable. L'homme y fonde par sa propre liberté le monde moral : « Je vis dans un nouveau monde, écrit Fichte dans une lettre, depuis que j'ai lu la *Critique de la raison pratique*. Avant la *Critique*, il n'y avait pour moi d'autre système que celui de la nécessité. Maintenant on peut de nouveau écrire le mot de morale qu'auparavant il fallait rayer de tous les dictionnaires. »

Mais Fichte rejette la notion kantienne de « chose en soi », qui borne notre savoir par un horizon d'inconnaissable. Le seul moyen de sortir du scepticisme est l'idéalisme absolu. Le **moi transcendental** (et il faut entendre par ce « moi » un sujet universel) n'est pas seulement ce qui reconstruit le monde, mais littéralement ce qui le **crée**. Sans doute, au point de départ, faut-il bien admettre des sensations qui se heurtent au moi (c'est le « choc ») ; seulement ce monde, qui est un « non-moi », ne se caractérise comme tel que par l'action du moi qui « se pose en s'opposant » à lui. L'idéalisme pur décrit à sa manière le rapport du moi et du monde, en disant que **le moi pose le non-moi à titre d'obstacle qui lui permet de prendre conscience de lui-même**.

Une philosophie de l'action

L'éthique de Fichte, justement parce qu'elle est plus radicalement idéaliste que celle de Kant, est aussi moins formaliste. La raison pratique kantienne ne visait que la bonne intention. Le moi fichtéen, qui n'a posé l'être originaire que pour le nier et faire surgir un monde intelligible, se propose une « tâche infinie » concrète, et entend faire surgir un monde où les rapports entre les hommes soient sans cesse plus justes, plus harmonieux, plus heureux. Il appartient donc au moi de perfectionner le monde en se perfectionnant lui-même : « Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir », écrit Fichte dans le *Fondement du droit naturel* (1796). Mais ce programme n'est réalisable que si les **libertés individuelles** sont garanties – liberté d'action, mais aussi liberté de pensée. En veillant au respect de ces droits naturels et imprescriptibles, l'État démocratique pourra mener l'homme sur la voie de sa propre « destination ».

Cet idéalisme pratique, qui substitue une **philosophie de l'acte** aux traditionnelles philosophies de l'être, annonce par là des doctrines capitales, comme l'existentialisme contemporain (« Faire et en faisant se faire » : cette formule que les existentialistes ont trouvée chez Lequier est au fond très fichtéenne) et aussi le marxisme (où l'homme crée par le travail un monde meilleur), bien que les réformes auxquelles pense Fichte n'aillent guère plus loin que celles qui furent réalisées par la Révolution française.

Portrait de FICHTE *par lui-même*

1762
1814

Ton orgueil est le signe certain que tu as mal surveillé un coin de ton cœur. Tu as trop d'amour pour toi parce que tu ne connais que tes mérites et non ceux des autres. À partir d'aujourd'hui que ce soit pour toi un devoir imprescriptible de rechercher les mérites de tous ceux que tu connaîtras, en particulier les mérites qui te manquent. Que cette occupation soit une partie de ton examen du soir et que ton journal relate fidèlement les mérites par où d'autres te sont supérieurs.

Extirpe ton orgueil, et son fruit dangereux, la vanité, disparaîtra. Jusque-là, ne cherche pas à briller et ne sois jamais plus sage que ceux avec lesquels tu vis. Cherche, dans la société, moins à faire éclater tes mérites que ceux des autres. Si tu reçois des compliments, songe bien vite à tes fautes.

Ta raideur et ta dureté sont aussi les effets de ton orgueil. Fais au moins la guerre à ces fruits en attendant que tu en aies arraché la racine. Exerce-toi à la douceur et à la patience. [...]

Ta franchise inconsidérée et ta loquacité sont des signes de ta vanité. Parce que tu as tant de plaisir à t'occuper de toi, crois-tu donc que cela fasse autant de plaisir aux autres ? Combattre cette faute c'est donc, à partir d'aujourd'hui, un de tes plus pressants devoirs. À cette fin, ne fréquente jamais les hommes sans avoir examiné à fond quelles occasions tu pourrais avoir de te départir de cette prudence et sans t'être armé de circonspection.

FICHTE, *Règles de l'examen de conscience pour l'an 1791,* reproduit par X. Léon in *Fichte et son temps,* vol. 1, Armand Colin, 1954.

Texte n° 126 • *Ma liberté : « me faire ce que je serai »*

Je veux être libre, libre de la façon que je viens d'indiquer ! Cela signifie : je veux me faire moi-même, me faire ce que je serai. Pour cela – et c'est ce qu'il y a de plus étrange et à première vue d'absolument absurde dans cette notion – il faudrait qu'à certains égards je fusse déjà d'avance ce que je dois devenir, afin de pouvoir simplement me faire ce que je serai ; il me faudrait avoir une double sorte d'être, dont la première contiendrait la raison d'une détermination de la seconde. Or, si j'observe à cet égard ma conscience immédiate dans le vouloir, voici ce que je trouve. J'ai la connaissance de diverses possibilités d'agir, parmi lesquelles je puis, me semble-t-il, choisir celle que je veux. J'en parcours le cercle, je l'élargis, je m'en élucide les détails, je les compare, je les pèse. Finalement je choisis une possibilité parmi toutes,

je détermine ma volonté en conséquence, et de cette résolution de la volonté résulte un acte conforme. Ici je suis bien, il est vrai, *préalablement*, dans l'acte de penser mon but, ce que je serai plus tard, et par l'effet de cet acte de penser, *réellement* par la volonté et l'action ; je suis *préalablement*, comme être pensant, ce qu'en vertu de la pensée je deviendrai plus tard comme être agissant. Je me fais moi-même, mon être par ma pensée, ma pensée tout simplement par ma pensée.

***FICHTE*, La Destination de l'homme**, *trad. Molitor, Aubier, 1942.*

Texte n° 127 ● *La liberté de penser*

Criez, criez sur tous les tons aux oreilles de vos princes, jusqu'à ce qu'ils entendent, que vous ne vous laisserez pas ravir la liberté de penser, et prouvez-leur par votre conduite combien cette déclaration est sérieuse. Ne vous laissez pas effrayer par la crainte du reproche d'indiscrétion. Comment donc pourriez-vous être indiscrets ? Serait-ce envers l'or et les diamants de la couronne, envers la pourpre du manteau de votre prince ? Non, mais envers lui. Il faut avoir bien peu de confiance en soi-même pour croire qu'on ne peut dire aux princes des choses qu'ils ne savent pas.

Et surtout, vous tous qui vous en sentez la force, déclarez la guerre la plus implacable à ce premier préjugé d'où dérivent tous nos maux, à ce fléau qui cause toute notre misère, à cette maxime enfin que la destination du prince est de veiller à notre *bonheur*. Poursuivez-la, à travers tout le système de notre savoir, dans tous les recoins où elle se cache, jusqu'à ce qu'elle ait disparu de la terre et qu'elle soit retournée dans l'enfer d'où elle est sortie. Nous ne savons pas ce qui peut assurer notre bonheur : si le prince le sait, et s'il est là pour nous y conduire, nous devons suivre notre guide les yeux fermés. Aussi fait-il de nous ce qu'il veut, et, quand nous l'interrogeons, il nous donne sur sa parole que ce qu'il fait est nécessaire à notre bonheur. Il passe une corde au cou de l'humanité et s'écrie : « Allons, tais-toi, tout cela est pour ton bien. »

Non, prince, tu n'es pas notre *Dieu*. De lui nous attendons le bonheur, de *toi*, la protection de nos droits. Tu ne dois pas être *bon* envers nous ; tu dois être *juste*.

***FICHTE*, De la revendication de la liberté de penser**, *trad. A. Philonenko, in* **Œuvres choisies de philosophie première**, *Vrin, 1964.*

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING

La vie de Schelling

Fils de pasteur, Schelling, né en Allemagne (à Leonberg) en 1775, aurait dû devenir pasteur lui-même. Mais au séminaire de Tübingen, où il a pour camarades Hölderlin et Hegel, il se passionne pour la philosophie. Sa rencontre avec Fichte, en 1794, est décisive : Schelling renonce au pastorat, et publie coup sur coup trois ouvrages d'inspiration nettement fichtéenne, dont *Du Moi comme principe de la philosophie* (1795). Avec *L'Âme du monde* (1798), Schelling commence à se faire connaître dans les

milieux romantiques. Grâce au soutien de Goethe, il obtient un poste de professeur à l'Université d'Iéna ; ses cours remportent un énorme succès. Cette carrière fulgurante s'accompagne d'une abondante production. Le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) et surtout l'*Exposé de mon système* (1801) ouvrent une nouvelle période : rompant avec l'idéalisme subjectif de Fichte, Schelling inaugure la « philosophie de l'identité ». Après un passage à l'Université de Wurtzbourg (1803-1806), Schelling est nommé secrétaire de l'Académie des Beaux-Arts de Munich – fonction qu'il assume jusqu'en 1820. Il retourne ensuite à l'enseignement, d'abord à l'Université d'Erlangen (1820-1827), puis à celle de Munich (1827-1840). Appelé à l'Université de Berlin en 1841, il voit son influence décliner chaque jour un peu plus. Assombri par le succès persistant du système hégélien, Schelling prend sa retraite en 1845. Il meurt neuf ans plus tard, oublié de ses contemporains.

Une philosophie de l'identité

Bien qu'il se rattache étroitement, par son idéalisme transcendantal, aux doctrines de Kant, de Fichte ou de Hegel, Schelling est communément considéré comme le maître à penser des romantiques allemands. Au point de départ de sa doctrine, on trouve l'affirmation de l'**identité** absolue de la nature et de l'esprit : « La nature est l'esprit visible, l'esprit la nature invisible. » Le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, le phénomène et la chose en soi ne forment qu'un. Le monde doit être compris comme une unité essentielle, où les contradictoires procèdent d'un absolu en quelque sorte « indifférent » à l'objectif et au subjectif. C'est cette unité **indifférenciée** dont se moquera Hegel dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, comparant l'absolu de Schelling à la nuit dans laquelle « toutes les vaches sont noires » !

Or, le philosophe, qui s'est donné pour tâche de refléter la nature en son unité, découvre Dieu ; et la philosophie de l'identité devient en quelque sorte une révélation de Dieu, dont la nature est le miroir. Toute l'œuvre de Schelling témoigne – au-delà de l'évolution de sa pensée – de cet effort pour dégager le sens profond de la totalité. Ses réflexions sur l'œuvre d'art (qui précisément réconcilie en elle l'idéal et le réel) et sur la mythologie représentent, à cet égard, ce qu'il y a de plus pénétrant dans son œuvre.

Portrait de SCHELLING par Xavier Tilliette

1775 / 1854

Schelling n'est qu'en partie responsable des fureurs qu'il a récoltées, des médisances et cris hostiles qui l'environnent sans discontinuer tout au long de son existence. On peut se demander pourquoi il a été si dénigré et si combattu. Car enfin ses petitesses étaient celles d'un grand homme, et son caractère n'était pas plus incommode que celui de Fichte, ou même celui de Hegel, qui ne ménageaient pas davantage la concurrence et la clientèle. Surtout les défauts manifestes, voyants, de Schelling formaient le revers d'une sensibilité ombrageuse et peut-être fragile. Il a su en mainte occasion montrer sa tendresse filiale, son affection paternelle, sa sollicitude amicale, son dévouement.

Ceux qui l'ont approché et un peu fréquenté ont vanté sa courtoisie empreinte de dignité.
Est-ce à dire que les ennemis et les exclus ont tort, qu'ils ont calomnié Schelling, l'ont dépeint d'après leurs préventions et leurs rancunes ? Oui, en certains cas, et l'inimitié dont il était l'objet ne lui semblait explicable que par l'insondable méchanceté humaine ; devenu vieux et pieux, il comparaît les coups reçus aux « stigmates du Christ ». Mais il dramatise, il se pose en victime, alors qu'il n'est jamais à court d'âpreté. La vérité est qu'il est un signe de contradiction parce qu'il est lui-même contradictoire. Son allure tout d'une pièce, qui attire, intrigue ou indispose, est une première impression : l'apparence granitique, le défonceur de murailles. La carrure, l'assurance, cachent une âme inquiète et facilement meurtrie.

XAVIER TILLIETTE, ***Schelling, une philosophie en devenir,*** **vol. 1, 1re partie, chap. I, Vrin, 1970.**

Texte n° 128 • *L'œuvre d'art*

L'œuvre d'art réfléchit pour nous l'identité de l'activité consciente et de l'activité inconsciente. Mais l'opposition des deux est infinie, et elle est supprimée sans que la liberté intervienne. Le caractère fondamental de l'œuvre d'art est donc une *infinité inconsciente* [synthèse de nature et de liberté]. L'artiste semble avoir représenté comme instinctivement dans son œuvre, en dehors de ce qu'il y a mis avec une intention marquée, une infinité qu'aucune intelligence finie n'est capable de développer intégralement. Pour illustrer ceci par un seul exemple, la mythologie grecque, dont on ne peut nier qu'elle enferme en elle-même un sens et des symboles infinis pour toutes les idées, est apparue chez un peuple et d'une manière qui, tous deux, écartent l'hypothèse d'une intention quelconque dans l'invention et dans l'harmonie par laquelle tout est fondu en un seul grand ensemble. Ainsi en va-t-il pour toute œuvre d'art authentique, car chacune, comportant en quelque sorte une infinité d'intentions, est susceptible d'être interprétée à l'infini, sans que l'on puisse jamais dire si cette infinité a son siège chez l'artiste lui-même, ou bien si elle réside simplement dans l'œuvre d'art. Dans le produit qui affecte seulement l'apparence de l'œuvre d'art, en revanche, intention et règle n'apparaissent qu'en surface, si bornées et si limitées que le produit n'est rien que la réplique fidèle de l'activité consciente de l'artiste : ce n'est qu'un objet de réflexion, mais non pas d'intuition, car celle-ci aime s'abîmer dans ce qu'elle contemple et ne peut reposer que sur l'infini.

SCHELLING, **Système de l'idéalisme transcendantal,** *6e chapitre, traduit et reproduit par A. Pernet in* **Schelling, Textes esthétiques,** *Klincksieck, 1978.*

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

La vie de Hegel

Hegel naît à Stuttgart en 1770, dans une famille d'origine modeste. Étudiant de philosophie et de théologie au séminaire de Tübingen (où il a pour condisciples et amis Schelling et le poète Hölderlin), Hegel passe ses derniers examens en 1793, et se voit reprocher à cette occasion d'avoir un peu négligé la philosophie ! Il renonce à se faire pasteur, occupe des emplois de précepteur, enseigne à Iéna, est quelque temps rédacteur de presse, puis directeur d'une école secondaire à Nuremberg. En 1816, il est enfin nommé professeur titulaire à l'Université de Heidelberg puis, en 1818, à Berlin. Son prestige est alors immense ; pourtant il ne sera jamais élu à l'Académie de Berlin. Dans ses dernières années (il meurt du choléra en 1831), on le soupçonne de panthéisme ; certains le raillent, le surnommant « Absolutus von Hegelingen », et le bruit court qu'il doute de l'immortalité de l'âme. En réalité, Hegel était à la fois suffisamment prudent et suffisamment hermétique pour qu'il fût bien difficile de porter des accusations précises contre lui ! Le poète Heinrich Heine, qui suivit ses cours de 1821 à 1823, raconte cependant qu'il dit un jour à un étudiant qui lui parlait du Paradis : « Il vous faut donc un pourboire parce que vous avez soigné votre mère malade et que vous n'avez empoisonné personne ! » L'avenir devait en tout cas démontrer que la philosophie du penseur officiel de la monarchie recélait un grand pouvoir explosif ! Outre les textes de la maturité (*La Phénoménologie de l'esprit*, 1807 ; *La Science de la logique*, 1812-1816 ; *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1817), l'œuvre de Hegel rassemble de nombreuses leçons prononcées dans le cadre de l'université et publiées à titre posthume, grâce aux notes de ses étudiants et à ses propres manuscrits : leçons sur l'esthétique (1832), sur la philosophie de la religion (1832), sur l'histoire de la philosophie (1833-1836) et sur la philosophie de l'histoire (1837).

Comprendre le réel

Comme la philosophie de Spinoza, celle de Hegel est une philosophie de l'intelligibilité totale, de l'immanence absolue. La raison n'est plus seulement ici, comme chez Kant, l'ensemble des principes et des règles suivant lesquels nous pensons le monde ; elle est également la réalité profonde des choses, l'essence de l'être lui-même : « **Tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel.** » On peut donc considérer Hegel comme le philosophe idéaliste par excellence puisque, pour lui, le fond de l'être, loin d'être une chose en soi inaccessible, est en définitive idée, **esprit**.

Mais Hegel se distingue pourtant de Spinoza car, pour lui, le monde qui manifeste l'idée n'est pas une nature semblable à elle-même dans tous les temps, mais un monde qui change et qui progresse, c'est-à-dire avant tout une **histoire**. Hegel, qui déclarait que la lecture des journaux était sa « **prière du matin quotidienne** », a, comme tous ses contemporains, beaucoup médité sur la Révolution française ; or celle-ci montre que les structures sociales, comme les pensées des hommes, peuvent être modifiées, bouleversées au cours de l'histoire. Ce qu'il y a d'original dans l'idéalisme hégélien, c'est que l'idée s'y manifeste comme déroulement historique : « L'histoire universelle n'est que la manifestation de la raison. »

L'odyssée de l'esprit

Il faut aussi comprendre que cette histoire est un progrès. Le devenir aux mille péripéties n'est que l'histoire de l'esprit universel qui se développe et se réalise par étapes successives pour parve-

nir, à la fin seulement, à la pleine possession et à la pleine conscience de lui-même. « **L'absolu, dit Hegel, n'est qu'à la fin ce qu'il est en réalité** . » Le panthéisme de Spinoza identifiait Dieu à la Nature. **Le panthéisme hégélien identifie Dieu à l'histoire**. Dieu n'est pas ce qui est – ou du moins n'est que partiellement et très provisoirement ce qui est actuellement. Dieu est ce qui sera, ce qui se réalisera progressivement dans la succession des événements. L'histoire est donc pour Hegel une « odyssée de l'esprit universel ».

Considérez l'histoire de la terre. Il n'y a d'abord que des minéraux, puis des végétaux, puis des animaux : n'a-t-on pas l'impression que des êtres de plus en plus complexes, de plus en plus organisés, de plus en plus autonomes surgissent dans l'univers ? L'esprit, d'abord endormi, dissimulé et comme étranger à lui-même, « aliéné » dans l'univers, apparaît de plus en plus manifestement comme ordre, comme liberté, bientôt comme conscience. Ce progrès de l'esprit se révèle à travers l'histoire des hommes. Chaque peuple, chaque civilisation a en quelque sorte pour mission de réaliser une étape de ce progrès de l'esprit. L'esprit humain est d'abord une conscience confuse, un esprit purement subjectif ; c'est la sensation immédiate. Puis l'esprit parvient à s'incarner, à s'objectiver sous la forme de civilisations, d'institutions organisées. Tel est « l'esprit objectif » qui se réalise dans ce que Hegel appelle « le monde de la culture ». Enfin, l'esprit se découvre plus clairement lui-même dans la conscience artistique et dans la conscience religieuse, pour finalement se saisir dans la philosophie comme **savoir absolu**. La philosophie est ainsi le savoir de tous les autres savoirs : la sagesse suprême est ce qui, à la fin, totalise toutes les œuvres de la culture. « La chouette de Minerve, dit Hegel dans une formule célèbre, ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit. »

La dialectique

Selon les normes de la logique classique (Aristote), cette identification de la raison au devenir historique est absolument paradoxale. La logique classique, en effet, considère qu'une proposition est démontrée lorsqu'elle est ramenée, identifiée à une proposition déjà admise : la logique va de l'identique à l'identique. L'histoire, au contraire, est le domaine de ce qui change. L'événement d'aujourd'hui est différent de celui d'hier ; d'une certaine façon, il le contredit. Or, le rationalisme de Hegel met au premier plan le devenir, l'histoire. Comment peut-il concilier l'histoire et la raison ?

Hegel conçoit une démarche rationnelle originale – la **démarche dialectique** – dans laquelle la **contradiction** n'est plus ce qu'il faut éviter à tout prix, mais devient au contraire le **moteur même de la pensée**, en même temps qu'elle est le **moteur de l'histoire**, puisque l'histoire n'est que la pensée qui se réalise. Répudiant le principe de non-contradiction d'Aristote (en vertu duquel une chose ne peut à la fois être et ne pas être), Hegel met la contradiction au cœur même de la pensée, en même temps que dans les faits. La pensée n'est plus statique ; elle procède par contradictions surmontées de la **thèse** à l'**antithèse** et à la **synthèse**, de même que, dans un dialogue, la vérité se fait jour à partir de la confrontation de points de vue d'abord opposés. Une proposition **(thèse)** ne peut pas se poser sans s'opposer à une autre **(antithèse)**, dans laquelle la première est niée, rendue autre qu'elle-même (« aliénée »). La première proposition se retrouvera finalement transformée et enrichie dans une nouvelle formule, qui opère entre les deux précédentes une liaison, une « **médiation** » **(synthèse)**.

La dialectique, qui est pour Hegel la démarche supérieure de la pensée, est en même temps, répétons-le, « la marche et le rythme des choses elles-mêmes ».

Le maître et l'esclave

Nous donnerons pour finir un exemple très célèbre de dialectique hégélienne, qui sera l'un des points de départ de la réflexion de Karl Marx. Il s'agit d'un épisode dialectique tiré de la *Phénoménologie de l'esprit* : celui du maître et de l'esclave. Deux hommes luttent l'un contre l'autre. L'un d'eux est plein de courage. Il accepte de risquer sa vie dans le combat, montrant ainsi qu'il est un homme libre, supérieur à sa vie. L'autre, qui préfère la vie à la liberté, se soumet. Le vainqueur ne tue pas son prisonnier ; au contraire, il le conserve soigneusement, comme un témoin et un miroir de sa victoire. Ainsi naît l'esclave, le *servus* – celui qui, à la lettre, a été « conservé ».

Le maître contraint l'esclave au travail, pendant que lui-même profite des agréments de la vie. Il échappe ainsi aux rigueurs du monde matériel, puisqu'il a interposé son esclave entre le monde et lui. Le maître, parce qu'il lit la reconnaissance de sa supériorité dans le regard soumis de son esclave, est libre tandis que ce dernier se voit dépouillé des fruits de son travail, dans une situation de soumission absolue.

Cependant, cette situation va se retourner dialectiquement, parce que la position du maître recèle une **contradiction interne** : le maître n'est le maître que par l'existence de l'esclave, qui conditionne la sienne. Le maître n'est le maître que parce qu'il est reconnu comme tel par la conscience de l'esclave, et aussi parce qu'il vit du travail de son esclave. Toutes les jouissances de sa vie, le maître les doit désormais au travail de l'esclave. Il est en ce sens, en quelque sorte, **l'esclave de son esclave**.

De son côté, l'esclave, qui était plus encore l'esclave de la vie que l'esclave de son maître (c'est par peur de mourir qu'il s'était soumis), va retrouver une nouvelle forme de liberté. Placé dans une situation malheureuse, où il ne connaît que des épreuves, il va apprendre à se détacher de tous les événements extérieurs, à s'affranchir de tout ce qui l'opprime en développant sa conscience personnelle. Mais surtout l'esclave, sans cesse occupé à travailler, apprend à vaincre la nature par son travail. Par une conversion dialectique exemplaire, le travail servile lui rend sa liberté. L'esclave, transformé par les épreuves et par son travail même, enseigne à son maître la vraie liberté, qui est maîtrise de soi-même. Ainsi la liberté stoïcienne se présente à Hegel comme la réconciliation de la maîtrise et de la servitude.

Portrait de HEGEL par Karl Rosenkranz

1770 / 1831

Indifférent à l'élégance rhétoricienne, totalement pris dans la chose même, profondément remué par l'impulsion intérieure au [thème] présent, développant sans cesse son effort, et cependant s'exprimant souvent avec un total dogmatisme, Hegel savait enchaîner les étudiants par l'intensité de sa spéculation. Sa voix ressemblait à son œil. Celui-ci était grand, mais tourné vers le dedans, et le regard à l'éclat discontinu exprimait la plus profonde idéalité, qui, diffusant par moments vers le dehors, s'y révélait d'une puissance saisissante. La voix avait peu d'ampleur, était sans grande résonance, mais, à travers ce qu'elle avait d'ordinaire dans l'apparence, se faisait jour cette

haute donation d'âme qu'engendrait la puissance de la connaissance, et qui, dans les instants où le génie de l'humanité convoquait, par Hegel, ses auditeurs, ne laissait personne impassible. [...] Les étudiants [...] épiaient ses paroles magiques, qu'il proférait en fouillant dans ses papiers posés sur la chaire, en toussant, en prisant, en se répétant, de façon laborieuse.

Karl ROSENKRANZ, *Vie de Hegel*, p. 249, traduit et reproduit par Bernard Bourgeois, in *Textes pédagogiques de Hegel*, Vrin, 1978.

Texte n° 129 • *Le rationnel et le réel*

La philosophie, précisément parce qu'elle est la découverte du rationnel[1], est aussi du même coup la compréhension du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui serait Dieu sait où – ou plutôt dont on peut dire où il se trouve, c'est-à-dire dans l'erreur d'une façon de raisonner partielle et vide. [...]

Ce qui est rationnel est réel,
et ce qui est réel est rationnel.

C'est là la conviction de toute conscience non prévenue[2], comme la philosophie, et c'est à partir de là que celle-ci aborde l'étude du monde de l'esprit comme celui de la nature. Si la réflexion, le sentiment ou quelque autre forme que ce soit de la subjectivité consciente considèrent le présent comme vain, se situent au-delà de lui et croient en savoir plus long que lui, ils ne porteront que sur ce qui est vain et, parce que la conscience n'a de réalité que dans le présent, elle ne sera alors elle-même que vanité. Si, inversement l'Idée passe [vulgairement] pour ce qui n'est qu'une idée ou une représentation dans une pensée quelconque, la philosophie soutient, au contraire, qu'il n'y a rien de réel que l'Idée[3]. Il s'agit, dès lors, de reconnaître, sous l'apparence du temporel et du passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent. Le rationnel est le synonyme de l'Idée.

1. Rappelons que, chez Hegel, la raison est la forme et le contenu de toute vie, naturelle et spirituelle (voir le texte suivant).
2. Non prévenue, *c'est-à-dire libre de toute prévention (de tout préjugé, de tout parti pris).*
*3. L'*Idée *n'est pas ici une représentation subjective quelconque, mais la réalité spirituelle totale, en tant qu'elle se manifeste dans le monde.*

***HEGEL*, Principes de la philosophie du droit,** *Préface, trad. R. Derathé, Vrin, 1975.*

Texte n° 130 • *« La Raison gouverne le monde »*

La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la *Raison* – l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement. Cette conviction, cette idée est une présomption par rapport à l'histoire comme telle. Ce n'en est pas une pour la philosophie. Il y est *démontré* par la connaissance spéculative que la Raison – nous pouvons ici nous en tenir à ce terme sans insister davantage sur la relation à Dieu – est sa *substance*, la

puissance infinie, la *matière infinie* de toute vie naturelle ou spirituelle, – et aussi la *forme infinie*, la réalisation de son propre contenu. Elle est la *substance*, c'est-à-dire ce par quoi et en quoi toute réalité trouve son être et sa consistance. Elle est *l'infinie puissance* : elle n'est pas impuissante au point de n'être qu'un idéal, un simple devoir-être, qui n'existerait pas dans la réalité, mais se trouverait on ne sait où, par exemple dans la tête de quelques hommes. Elle est le *contenu* infini, tout ce qui est essentiel et vrai, et contient sa propre matière qu'elle donne à élaborer à sa propre activité. Car elle n'a pas besoin, comme l'acte fini, de matériaux externes et de moyens donnés pour fournir à son activité aliments et objets. Elle se nourrit d'elle-même. Elle est pour elle-même la matière qu'elle travaille. Elle est sa propre présupposition et sa fin est la fin absolue. De même, elle réalise elle-même sa finalité et la fait passer de l'intérieur à l'extérieur non seulement dans l'univers naturel, mais encore dans l'univers spirituel – dans l'histoire universelle. L'Idée est le vrai, l'éternel, la puissance absolue. Elle se manifeste dans le monde et rien ne s'y manifeste qui ne soit elle, sa majesté et sa magnificence : voilà ce que la philosophie démontre et qui est ici *supposé* démontré.

***HEGEL*, La Raison dans l'histoire,** *chap. I, « L'idée de la Raison », trad. K. Papaïoannou, coll. « 10/18 », Plon, 1965.*

Texte n° 131 • La « ruse de la Raison »

L'homme fait son apparition comme *être naturel* se manifestant comme *volonté naturelle* : c'est ce que nous avons appelé le côté subjectif, besoin, désir, passion, intérêt particulier, opinion et représentations subjectives. Cette masse immense de désirs, d'intérêts et d'activités constitue les *instruments* et les moyens dont se sert l'Esprit du monde[1] pour parvenir à sa fin, l'élever à la conscience et la réaliser. Car son seul but est de se trouver, de venir à soi, de se contempler dans la réalité. C'est leur *bien propre* que peuples et individus cherchent et obtiennent dans leur agissante vitalité, mais en même temps ils sont les *moyens* et les *instruments* d'une chose *plus élevée,* plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment. Voilà une question qu'on pourrait poser, qui a été posée, mais qui a été aussi décriée et dénoncée comme rêverie et philosophie. Dès le début, je me suis expliqué sur ce point et j'ai indiqué quel est notre présupposé, ou notre foi : c'est l'Idée (qui ne peut être énoncée qu'en tant que résultat et est donc énoncée ici sans aucune autre prétention) que la Raison gouverne le monde et par conséquent gouverne et a gouverné l'histoire universelle. Par rapport à cette Raison universelle et substantielle, tout le reste est subordonné et lui sert d'instrument et de moyen. De plus, cette Raison est immanente[2] dans la réalité historique, elle s'accomplit en et par celle-ci. C'est l'*union* de l'Universel existant en soi et pour soi et de l'individuel et du subjectif qui constitue l'unique vérité.

1. L'Esprit du monde *désigne la pensée universelle en mouvement, telle qu'elle « advient » (ou vient à soi) dans la réalité historique.*
2. La Raison est immanente *(du latin* manere, *« rester » et* in, *« dans ») en ce qu'elle est intérieure à l'histoire, en ce qu'elle s'accomplit* dans *le devenir historique.*

***HEGEL*, La Raison dans l'histoire,** *chap. II, « La ruse de la Raison », trad. K. Papaïoannou, coll. « 10/18 », Plon, 1965.*

Texte n° 132 • *On ne peut tirer de l'histoire aucune leçon*

On recommande aux rois, aux hommes d'État, aux peuples de s'instruire principalement par l'expérience de l'histoire. Mais l'expérience et l'histoire nous enseignent que peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire, qu'ils n'ont jamais agi suivant les maximes qu'on aurait pu en tirer. Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière, que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider: les grands caractères sont précisément ceux qui, chaque fois, ont trouvé la solution appropriée. Dans le tumulte des événements du monde, une maxime générale est d'aussi peu de secours que le souvenir des situations analogues qui ont pu se produire dans le passé, car un pâle souvenir est sans force dans la tempête qui souffle sur le présent; il n'a aucun pouvoir sur le monde libre et vivant de l'actualité. (L'élément qui façonne l'histoire est d'une tout autre nature que les réflexions tirées de l'histoire. Nul cas ne ressemble exactement à un autre. Leur ressemblance fortuite n'autorise pas à croire que ce qui a été bien dans un cas pourrait l'être également dans un autre. Chaque peuple a sa propre situation, et pour savoir ce qui, à chaque fois, est juste, nul besoin de commencer par s'adresser à l'histoire.)

***HEGEL*, La Raison dans l'histoire,** *première ébauche, trad. K. Papaïoannou, coll. « 10/18 », Plon, 1965.*

Texte n° 133 • *Tout ce que l'homme est, il le doit à l'État*

C'est seulement dans l'État que l'homme a une existence conforme à la Raison. Le but de toute éducation est que l'individu cesse d'être quelque chose de purement subjectif et qu'il s'objective dans l'État. L'individu peut certes utiliser l'État comme un moyen pour parvenir à ceci ou à cela. Mais le Vrai exige que chacun veuille la chose même et élimine ce qui est inessentiel. Tout ce que l'homme est, il le doit à l'État: c'est là que réside son être. Toute sa valeur, toute sa réalité spirituelle, il ne les a que par l'État. Ce qui constitue sa réalité spirituelle, c'est le fait que la Raison, son être même, devient un objet pour lui en tant que sujet connaissant et se présente à lui comme une objectivité immédiatement existante. C'est ainsi que l'homme est conscience, c'est ainsi qu'il participe aux mœurs, aux lois, à la vie éthique et étatique. Car le Vrai est l'unité de la volonté subjective et de la volonté générale: dans l'État, l'Universel s'exprime dans les lois, dans des déterminations rationnelles et universelles.

***HEGEL*, La Raison dans l'histoire,** *chap. II, « L'État », trad. K. Papaïoannou, coll. « 10/18 », Plon, 1965.*

Texte n° 134 • *La lutte à mort des consciences*

Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer, comme pure négation de sa manière d'être objective[1], ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun *être-là* déterminé, pas plus qu'à la singularité uni-

verselle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation est la *double* opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend donc à la mort de l'autre. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi ; car la première opération implique le risque de sa propre vie. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être *pour soi* à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'*être*, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie ; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent qui ne soit pour elle un moment disparaissant, on prouve qu'elle est seulement un pur *être-pour-soi*. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne*[2] ; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante.

1. Pour être reconnu comme absolue liberté, chaque individu doit « montrer » à l'autre que son essence n'est pas dans son existence biologique (le fait qu'il soit là, comme objet vivant, ici et maintenant), mais dans la certitude que sa conscience a d'elle-même.
2. C'est-à-dire comme sujet de droit.

***HEGEL*, Phénoménologie de l'esprit,** *chap. IV, A, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1939.*

Texte n° 135 • Le mouvement dialectique

D'autant plus rigidement la manière commune de penser conçoit l'opposition mutuelle du vrai et du faux, d'autant plus elle a coutume d'attendre dans une prise de position à l'égard d'un système philosophique donné, ou une concordance, ou une contradiction, et dans une telle prise de position elle sait seulement voir l'une ou l'autre. Elle ne conçoit pas la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité ; elle voit plutôt seulement la contradiction dans cette diversité. Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. À l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout. Au contraire, la contradiction à l'égard d'un système philosophique n'a pas elle-même coutume de se concevoir de cette façon ; et, d'autre part, la conscience appréhendant cette contradiction ne sait pas la libérer ou la maintenir libre de son caractère unilatéral ; ainsi dans ce qui apparaît sous forme d'une lutte contre soi-même, elle ne sait pas reconnaître des moments réciproquement nécessaires.

***HEGEL*, La Phénoménologie de l'esprit,** *Préface, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1939.*

Texte n° 136 ● *L'art nous met en présence de l'humain*

Éveiller l'âme : tel est, dit-on, le but final de l'art, tel est l'effet qu'il doit chercher à obtenir. C'est de cela que nous avons à nous occuper en premier lieu. En envisageant le but final de l'art sous ce dernier aspect, en nous demandant notamment quelle est l'action qu'il doit exercer, qu'il peut exercer et qu'il exerce effectivement, nous constatons aussitôt que le contenu de l'art comprend tout le contenu de l'âme et de l'esprit, que son but consiste à révéler à l'âme tout ce qu'elle recèle d'essentiel, de grand, de sublime, de respectable et de vrai. Il nous procure, d'une part, l'expérience de la vie réelle, nous transporte dans des situations que notre expérience personnelle ne nous fait pas et ne nous fera peut-être jamais connaître : les expériences des personnes qu'il représente, et, grâce à la part que nous prenons à ce qui arrive à ces personnes, nous devenons capables de ressentir plus profondément ce qui se passe en nous-mêmes. D'une façon générale, le but de l'art consiste à rendre accessible à l'intuition ce qui existe dans l'esprit humain, la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue la poitrine humaine et agite l'esprit humain. C'est ce que l'art a pour tâche de représenter, et il le fait au moyen de l'apparence qui, comme telle, nous est indifférente, dès l'instant où elle sert à éveiller en nous le sentiment et la conscience de quelque chose de plus élevé. C'est ainsi que l'art renseigne l'homme sur l'humain, éveille des sentiments endormis, nous met en présence des vrais intérêts de l'esprit. Nous voyons ainsi que l'art agit en remuant, dans leur profondeur, leur richesse et leur variété, tous les sentiments qui s'agitent dans l'âme humaine, et en intégrant dans le champ de notre expérience ce qui se passe dans les régions intimes de cette âme. *Nihil humani a me alienum puto*[1] : telle est la devise qu'on peut appliquer à l'art.

1. « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger. »

***HEGEL*, Esthétique, Introduction à l'esthétique,** *chap. I, 2e section, trad. S. Jankélévitch, Flammarion, 1979.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- FICHTE, ***La Destination de l'homme***, traduction J.-C. Goddard, *coll. « GF », Flammarion, 1995.*
- FICHTE, ***Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science***, traduction A. Philonenko, *Vrin, 1972.*
- HEGEL, ***Esthétique***, traduction S. Jankélévitch, *4 vol., coll. « Champs », Flammarion, 1979.*
- HEGEL, ***Leçons sur l'histoire de la philosophie***, traduction J. Gibelin, *2 vol., coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1990.*
- HEGEL, ***Morceaux choisis***, traduction H. Lefebvre et N. Guterman, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1995.*
- HEGEL, ***Propédeutique philosophique***, traduction M. de Gandillac, *coll. « Arguments », Éd. de Minuit, 1991.*
- HEGEL, ***La Raison dans l'Histoire***, traduction K. Papaïoannou, *coll. « 10/18 », UGE, 1976.*
- SCHELLING, ***La liberté humaine***, présentation et traduction B. Gilson, *Vrin, 1988.*

ÉTUDES

- CASSIRER Ernst, ***Les Systèmes post-kantiens***, traduction collective du Collège de philosophie, *Presses Universitaires de Lille, 1983.*
- COURTINE Jean-François, ***Extase de la raison. Essais sur Schelling***, *Galilée, 1990.*
- D'HONDT Jacques, ***Hegel et l'hégélianisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1991.*
- HYPPOLITE Jean, ***Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel***, *coll. « Points », Le Seuil, 1983.*
- KOJÈVE Alexandre, ***Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la* Phénoménologie de l'Esprit**, *coll. « Tel », Gallimard, 1979.*
- PAPAÏOANNOU Kostas, ***Hegel***, *coll. « Agora », Presses Pocket, 1987.*
- PHILONENKO Alexis, ***La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte***, *Vrin, 1980.*
- RENAUT Alain, ***Le Système du droit ; philosophie et droit dans la pensée de Fichte***, *PUF, 1986.*

CHAPITRE 17

AUGUSTE COMTE

La vie de Comte

Né à Montpellier dans une famille légitimiste et catholique, Auguste Comte est reçu, alors qu'il n'a que 16 ans, à l'École polytechnique. Ce pourrait être le début d'une brillante carrière officielle, mais Comte n'a pas le profil. Renvoyé de l'École pour insoumission, il n'aura le plus souvent comme moyen de subsistance que les leçons de mathématiques qu'il donne ici ou là. Nommé répétiteur d'analyse et de mécanique à l'École polytechnique en 1832, puis examinateur d'admission en 1836, il se verra retirer cette dernière fonction en 1844, et son emploi de répétiteur en 1851. Malgré ses demandes réitérées, il n'obtiendra jamais le poste de professeur auquel il prétendait à Polytechnique, et pas davantage la chaire d'histoire générale des sciences positives qu'il aurait voulu faire créer à son profit au Collège de France.

L'œuvre de Comte est en rapport étroit avec les événements de sa vie. Deux rencontres capitales président aux deux grandes étapes de cette œuvre. En 1817, il rencontre Saint-Simon, le prophète de la révolution industrielle, dont il devient le secrétaire. Il collabore aux publications de Saint-Simon *(L'Organisateur, Le Système industriel)* et conçoit dès ce moment la création d'une science sociale et d'une politique scientifique. Dès 1826, en possession des grandes lignes de son système, Comte ouvre chez lui, rue du Faubourg-Montmartre, un « Cours de philosophie positive » rapidement interrompu par une dépression nerveuse (qui lui vaut d'être interné quelques temps dans une clinique pour aliénés). Il reprend cet enseignement en 1829. La publication du *Cours* débute en 1830 et s'échelonne en six volumes jusqu'en 1842. Dès 1831, Comte avait ouvert dans une salle de la Mairie du 3e arrondissement un cours public et gratuit d'astronomie populaire destiné aux « ouvriers de Paris », cours qu'il poursuivra pendant dix-sept années consécutives. Il en publie la Préface en 1844, sous le titre : *Discours sur l'esprit positif.*

C'est en octobre 1844 que se situe la seconde rencontre capitale qui va marquer un tournant dans la philosophie d'Auguste Comte. Il s'agit de la sœur d'un de ses élèves, Clotilde de Vaux, épouse délaissée d'un percepteur. Au printemps 1845, notre philosophe de 47 ans déclare à cette femme de 30 ans son fervent amour : « Je vous considère comme ma seule et véritable épouse non seulement future, mais actuelle et éternelle. » Clotilde lui offre son amitié. C'est « l'année sans pareille » qui se termine par la mort de Clotilde, le 6 avril 1846. Comte sent alors sa raison vaciller, mais il se remet courageusement au travail. Entre 1851 et 1854, paraissent les énormes volumes du *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.* Le dernier volume sur l'« Avenir humain » prévoit une refonte totale de l'œuvre, sous le titre de *Synthèse subjective.* Depuis 1847, Comte s'est proclamé grand-prêtre de la religion de l'Humanité. Il institue le « Calendrier positiviste » (dont les Saints sont les grands penseurs de l'histoire), forge des devises (« Ordre et progrès », « Vivre pour autrui »,

« L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but ») et fonde de nombreuses églises positivistes (dont certaines se survivent encore, notamment au Brésil). Il meurt en 1857, après avoir annoncé qu'« avant l'année 1860 », il prêcherait « le positivisme à Notre-Dame, comme la seule religion réelle et complète ».

Comte est parti d'une critique scientifique de la théologie pour terminer en prophète. On comprend donc que certains aient contesté l'unité de sa doctrine, une sorte de délire politico-religieux inspiré par l'amour platonique du philosophe pour Clotilde.

Toutefois, même si la rencontre avec Clotilde a donné à son œuvre un ton nouveau, il est certain que Comte, dès avant le *Cours de philosophie positive,* a toujours pensé que la philosophie positiviste devait finalement aboutir à des applications politiques et à la fondation d'une religion nouvelle.

La loi des trois états

La philosophie de l'histoire telle que Comte la conçoit est, d'une certaine façon, aussi idéaliste que celle de Hegel. Pour Comte, « les idées gouvernent et bouleversent le monde », et c'est l'évolution de l'intelligence humaine qui commande le déroulement de l'histoire. Comme Hegel encore, Comte pense que nous ne pouvons connaître l'esprit humain qu'à travers les œuvres successives – œuvres de civilisation et histoire des sciences – que l'intelligence a tour à tour produites au cours de l'histoire. L'esprit ne saurait se connaître de l'intérieur (Comte rejette l'introspection, parce que le sujet connaissant s'y confond avec l'objet étudié, et que nul ne peut se mettre à la fenêtre pour se voir passer dans la rue !). La vie spirituelle authentique n'est pas une vie intérieure ; c'est l'activité scientifique qui se déploie à travers le temps.

L'esprit humain, dans son effort pour expliquer l'univers, passe successivement par trois états :

– **L'état théologique, ou « fictif »**, explique les phénomènes naturels par l'action volontaire d'êtres surnaturels (par exemple, la tempête sera expliquée par un caprice du dieu des vents, Éole). Cet état évolue du fétichisme au polythéisme, et du polythéisme au monothéisme.

– **L'état métaphysique, ou « abstrait »**, remplace les dieux par des entités abstraites, comme « l'horreur du vide », longtemps attribuée à la nature. On expliquera par exemple la tempête par la « vertu dynamique » de l'air. Cet état est au fond aussi anthropomorphique que le premier : l'homme projette spontanément sa propre psychologie sur la nature. L'explication métaphysique a surtout pour Comte une importance historique, comme critique et négation de l'explication théologique précédente.

– **L'état positif, ou « scientifique »**, est celui où l'esprit renonce à chercher les fins dernières et à répondre aux ultimes « pourquoi ». À la notion de **cause** (transposition abusive de notre expérience intérieure du vouloir sur la nature), il substitue la notion de **loi.** On se contentera de décrire comment les faits se déroulent, de découvrir les lois (exprimables en langage mathématique) selon lesquelles les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres. Une telle conception du savoir débouche directement sur la **technique**. La connaissance des lois positives de la nature nous permet en effet, lorsqu'un phénomène est donné, de **prévoir** le phénomène qui suivra et, éventuellement, de transformer le second en agissant sur le premier : « Science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action ».

Ajoutons que, pour Auguste Comte, la loi des trois états n'est pas seulement vraie pour l'histoire de notre espèce ; elle est aussi vraie pour le développement de chaque individu. L'enfant donne des explications théologiques ; l'adolescent est métaphysicien ; l'adulte parvient à une conception « positiviste » des choses.

La classification des sciences

Au cours de l'histoire, toutes les sciences ne sont pas devenues « positives » à la même époque, mais dans un certain ordre de succession, qui correspond à la célèbre classification que voici : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie et sociologie.

Cet ordre correspond à l'ordre historique de l'apparition des sciences positives. Les mathématiques se constituent dès l'Antiquité en discipline positive ; l'astronomie découvre très tôt ses premières lois positives ; la physique attend le XVIIe siècle, avec Galilée et Newton, pour devenir scientifique ; le tour de la chimie vient au XVIIIe siècle (Lavoisier) ; la biologie est une discipline positive à partir du XIXe siècle ; et Comte lui-même pense couronner l'édifice en créant la science positive des phénomènes sociaux, ou « **sociologie** ».

Des mathématiques à la sociologie, l'ordre est aussi celui du plus simple au plus complexe, du plus abstrait au plus concret et d'une proximité croissante par rapport à l'homme.

Les sciences les plus complexes et les plus concrètes dépendent des sciences les plus abstraites. D'abord, les objets de ces sciences dépendent les uns des autres. Les êtres vivants sont soumis, non seulement aux lois particulières de la vie, mais aussi aux lois plus générales (physiques et chimiques) de tous les corps : un animal est soumis, comme la matière inerte, aux lois de la pesanteur. De même, les méthodes d'une science supposent connues celles des sciences qui la précèdent dans la classification. Il faut être mathématicien pour faire de la physique ; et un biologiste doit avoir des connaissances en mathématiques, en physique et en chimie. Cependant, si les sciences les plus complexes dépendent des sciences les plus simples, on ne saurait les en déduire et les y réduire. Les phénomènes physico-chimiques conditionnent les phénomènes biologiques, mais la biologie est autre chose qu'une chimie organique. Comte affirme énergiquement que chaque étape de la classification introduit un domaine nouveau, irréductible aux précédents. Il s'oppose ainsi au matérialisme, qui est « l'explication du supérieur par l'inférieur ».

Sociologie et philosophie

La dernière des sciences, que Comte avait appelée tout d'abord « physique sociale » et pour laquelle il inventa ensuite le nom de « sociologie », revêt une importance capitale. C'est dans cette ultime science que vont se rejoindre en effet le positivisme religieux, l'histoire de la connaissance et la politique positive. En outre, la création de la sociologie – qui permet ce que Kant avait nommé une « totalisation de l'expérience » – nous fait comprendre ce qu'est, pour Comte, la philosophie elle-même.

Avec la sociologie (la sixième science fondamentale, qui est à la fois la plus concrète et la plus complexe et dont l'objet est « l'humanité » elle-même), Comte achève les conquêtes de l'esprit positif. Comme l'a excellemment dit Gouhier, « lorsque la dernière science arrive au dernier état, ce n'est pas seulement l'avènement d'une science nouvelle ; la naissance de la sociologie a une portée que ne pouvait avoir celle de la biologie ou de la physique : elle signifie qu'il n'y a plus aucun refuge dans l'univers pour les dieux et leurs images métaphysiques ». Comme chaque science dépend de la précédente, le sociologue devra connaître l'essentiel de toutes les disciplines qui précèdent la sienne. Sa spécialisation propre se confond donc – à la différence de ce qui se passe pour les autres savants – avec la **totalité du savoir**. Autant dire que le sociologue n'est autre que le philosophe lui-même, « **spécialiste des généralités** », qui enveloppe d'un regard encyclopédique toute l'évolution de l'intelligence depuis l'état théologique jusqu'à l'état positif, dans toutes les disciplines de la connaissance.

Comte distingue la **sociologie statique** et la **sociologie dynamique**. La première étudie les conditions générales de l'ordre social, considéré en lui-même, en tout temps et en tout lieu. Trois institutions sont nécessaires pour que l'altruisme (condition de la vie sociale) l'emporte sur l'égoïsme : la **propriété**, la **famille** et le **langage**.

La **sociologie dynamique** étudie les conditions de l'évolution de la société : de l'état théologique à l'état positif dans l'ordre intellectuel, de l'état militaire à l'état industriel dans l'ordre pratique, de l'état d'égoïsme à l'état d'altruisme dans l'ordre affectif. La science de l'Humanité, qui prépare l'union de tous les esprits, achèvera l'œuvre d'unité que l'Église catholique avait partiellement accomplie au Moyen Âge, et rendra l'altruisme universel, « planétaire ». Et pour que l'ordre social soit garanti de manière durable, il faut que la société positive ait, tout comme la société chrétienne du Moyen Âge, son **pouvoir temporel** (les industriels et les banquiers) et son **pouvoir spirituel** (les savants, notamment les sociologues, avec à leur tête le pape positiviste, le grand-prêtre de l'Humanité : Auguste Comte lui-même).

La religion de l'Humanité

La religion positive remplace le Dieu des religions révélées par l'Humanité elle-même, considérée comme le « **Grand-Être** ». Cet Être dont nous faisons partie nous dépasse cependant par le génie de ses grands hommes, de ses savants, auxquels nous devons rendre un culte après leur mort (cette survivance dans la vénération de notre mémoire, Comte l'appelle l'« immortalité subjective »). La terre et l'air eux-mêmes – milieu où vit l'Humanité – peuvent, à ce titre, être l'objet d'un culte ; la terre s'appellera le « **Grand-Fétiche** ». La religion de l'Humanité transpose donc – plus qu'elle ne les répudie – les idées et jusqu'au langage des croyances antérieures. Philosophe du progrès, Comte est aussi le philosophe de l'ordre. Héritier de la Révolution, il est en même temps conservateur et admirateur de la belle unité des esprits qui régnait au Moyen Âge. On comprend qu'il ait trouvé des disciples chez les penseurs « de droite » comme chez les penseurs « de gauche ». Charles Maurras, tout comme Alain, se recommandent de lui.

Portrait de COMTE par Edgar Faure[1]

1798 / 1857

Auguste Comte est un homme de science comme Condorcet, comme les plus grands révolutionnaires ; il est un mathématicien d'élite ou plutôt un pédagogue des mathématiques et d'ailleurs un pédagogue à vocation universelle.

Il est également écrivain, inlassable producteur de pages qu'il livre tout droit à l'imprimerie, sans révision ni correction, ce qui en rend souvent la lecture si lassante, malgré tant de développements ingénieux ou entraînants. Par ce labeur écrasant qui l'enferme dans une vie sédentaire [...], par la substance même de ces écrits perpétuellement analytiques et raisonneurs, on tend à l'imaginer comme une sorte de maniaque du travail intellectuel et de l'activité plumitive, éloigné des ambitions suprêmes et des passions exaltantes. Or, nous

le découvrons soudain en chantre de l'Amour, qu'il place même au-dessus de la pensée : « On ne peut pas penser tout le temps, on peut aimer tout le temps. » Amour dont il a une connaissance là encore contrastée et dialectique, puisque son épouse légale était une putain professionnelle et que son épouse céleste fut, au cours de son bref passage sur terre, une sainte inacessible à l'expérience charnelle. Passion qu'il sublime dans son amour de l'humanité et qui le porte, d'un même coup d'aile, jusqu'au sommet vertigineux de l'ambition la plus élevée : élevée à une hauteur qui défie l'entendement, puisqu'il s'institue le grand maître d'une religion de l'espèce humaine, considérée dans la totalité de l'espace et dans la perpétuité du temps. Entreprise que l'on ne saurait tenir pour pure extravagance puisqu'elle engendrera une Église réelle, pourvue de biens importants et de fidèles en nombre, épanouie pour une longue période sur une terre lointaine dont son fondateur n'a jamais abordé le rivage.

1. Homme politique et écrivain français, Edgar Faure (1908-1988) fut président du Conseil à deux reprises et participa à de nombreux gouvernements, sous la IVe comme sous la Ve République.

Edgar Faure, préface de *Auguste Comte, qui êtes-vous ?*, La Manufacture, 1988.

Texte n° 137 • La loi des trois états

En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujetti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé : d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique, et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement : la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine ; la troisième, son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.

Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales[1] de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus

ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante.

Enfin, dans l'état positif[2], l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre.

1. Causes premières et finales *(termes empruntés à Aristote) : la* cause première *est la cause qu'aucune autre ne précède, la cause qui se suffit à elle-même ; la* cause finale *est la fin en vue de laquelle une chose existe.*

2. Positif *veut dire tout à la fois réel (par opposition à chimérique), utile (*vs *oiseux), certain (*vs *indécis), précis (*vs *vague) et constructif (*vs *négatif). Cette précision est apportée par Comte lui-même dans son* Discours sur l'esprit positif.

***AUGUSTE COMTE*, Cours de philosophie positive**, *1re leçon, coll. « Bibliothèque philosophique », Aubier-Montaigne, 1952.*

Texte n° 138 • La science dit le comment, non le pourquoi

Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des *lois* naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit finales[1]. Il est inutile d'insister beaucoup sur un principe devenu maintenant aussi familier à tous ceux qui ont fait une étude un peu approfondie des sciences d'observation. Chacun sait, en effet, que, dans nos explications positives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les *causes* génératrices des phénomènes, puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production, et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude.

Ainsi, pour en citer l'exemple le plus admirable, nous disons que les phénomènes généraux de l'univers sont *expliqués*, autant qu'ils puissent l'être, par la loi de la gravitation newtonienne[2], parce que, d'un côté, cette belle théorie nous montre toute l'immense variété des faits astronomiques, comme n'étant qu'un seul et même fait envisagé sous divers points de vue : la tendance constante de toutes les molécules les unes vers les autres en raison directe de leurs masses, et en raison inverse des carrés de leurs distances ;

tandis que, d'un autre côté, ce fait général nous est présenté comme une simple extension d'un phénomène qui nous est éminemment familier, et que, par cela seul, nous regardons comme parfaitement connu : la pesanteur des corps à la surface de la terre.

Quant à déterminer ce que sont en elles-mêmes cette attraction et cette pesanteur, quelles en sont les causes, ce sont des questions que nous regardons tous comme insolubles, qui ne sont plus du domaine de la philosophie positive, et que nous abandonnons avec raison à l'imagination des théologiens, ou aux subtilités des métaphysiciens.

1. Voir le texte précédent, note 1.
2. La loi de la gravitation newtonienne *rend compte en effet et de l'attraction que les corps célestes exercent les uns sur les autres et de notre expérience familière de la pesanteur.*

***AUGUSTE COMTE,* Cours de philosophie positive,** *1re leçon, coll. « Bibliothèque philosophique », Aubier-Montaigne, 1952.*

Texte n° 139 • La physique sociale, science des phénomènes sociaux

J'entends par physique sociale, la science qui a pour objet propre l'étude des phénomènes sociaux, considérés dans le même esprit que les phénomènes astronomiques, physiques, chimiques, et physiologiques, c'est-à-dire comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte est le but spécial de ses recherches. Ainsi, elle se propose directement d'expliquer, avec le plus de précision possible, le grand phénomène du développement de l'espèce humaine, envisagé dans toutes ses parties essentielles; c'est-à-dire de découvrir par quel enchaînement nécessaire de transformations successives le genre humain, en partant d'un état à peine supérieur à celui des sociétés de grands singes, a été conduit graduellement au point où il se trouve aujourd'hui dans l'Europe civilisée. L'esprit de cette science consiste surtout à voir, dans l'étude approfondie du passé, la véritable explication du présent et la manifestation générale de l'avenir. Envisageant toujours les faits sociaux, non comme des sujets d'admiration ou de critique mais comme des sujets d'observation, elle s'occupe uniquement d'établir leurs relations mutuelles, et de saisir l'influence exercée par chacun d'eux sur l'ensemble du développement humain. Dans ses rapports avec la pratique, écartant des diverses institutions toute idée absolue de bien ou de mal, elle les regarde comme constamment relatives à l'état déterminé de la société, et variables avec lui : en même temps elle les conçoit comme pouvant toujours s'établir spontanément par la seule force des antécédents, indépendamment de toute intervention politique directe. Ses recherches d'application se réduisent donc à mettre en évidence, d'après les lois naturelles de la civilisation, combinées avec l'observation immédiate, les diverses tendances propres à chaque époque. Ces résultats généraux deviennent, à leur tour, le point de départ positif des travaux de l'homme d'État, qui n'ont plus ainsi d'autre objet réel que de découvrir et d'instituer les formes pratiques correspondant à ces données fondamentales, afin d'éviter, ou du moins d'adoucir autant que possible, les crises plus ou moins graves que détermine un développement spontané, quand il n'a pas été prévu. En un mot, dans cet ordre de phénomènes comme dans tout autre, la science conduit à la prévoyance, et la prévoyance permet de régulariser l'action.

***AUGUSTE COMTE,* Opuscules de philosophie sociale,** *Leroux, Paris, 1883.*

Texte n° 140 • Positivisme et ordre social

Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera, de toute nécessité, essentiellement révolutionnaire, malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés, et ne comportera réellement que des institutions provisoires. Il est également certain que si cette réunion des esprits dans une même communion de principes peut une fois être obtenue, les institutions convenables en découleront nécessairement, sans donner lieu à aucune secousse grave, le plus grand désordre étant déjà dissipé par ce seul fait. C'est donc là que doit se porter principalement l'attention de tous ceux qui sentent l'importance d'un état de choses vraiment normal.

Maintenant, du point de vue élevé où nous ont placés graduellement les diverses considérations indiquées dans ce discours, il est aisé à la fois et de caractériser nettement dans son intime profondeur l'état présent des sociétés, et d'en déduire par quelle voie on peut le changer essentiellement. En me rattachant à la loi fondamentale énoncée au commencement de ce discours[1], je crois pouvoir résumer exactement toutes les observations relatives à la situation actuelle de la société, en disant simplement que le désordre actuel des intelligences tient, en dernière analyse, à l'emploi simultané des trois philosophies radicalement incompatibles : la philosophie théologique, la philosophie métaphysique et la philosophie positive. Il est clair, en effet, que si l'une quelconque de ces trois philosophies obtenait en réalité une prépondérance universelle et complète, il y aurait un ordre social déterminé, tandis que le mal consiste surtout dans l'absence de toute véritable organisation. C'est la coexistence de ces trois philosophies opposées qui empêche absolument de s'entendre sur aucun point essentiel.

1. Il s'agit de la loi des trois états, exposée au début du Cours *(voir le texte 137).*

***AUGUSTE COMTE,* Cours de philosophie positive,** *1re leçon, coll. « Bibliothèque philosophique », Aubier-Montaigne, 1952.*

Texte n° 141 • L'Amour, l'Ordre et le Progrès

À chaque phase et mode quelconques de notre existence, individuelle et collective, on doit toujours appliquer la formule sacrée des positivistes : *l'Amour pour principe, l'Ordre pour base, et le Progrès pour but.* Cette seule doctrine vraiment universelle peut être indifféremment caractérisée comme la religion de l'amour, la religion de l'ordre et la religion du progrès, suivant que l'on apprécie son aptitude morale, sa nature intellectuelle, ou sa destination active. En rapportant tout à l'Humanité, ces trois appréciations générales tendent nécessairement à se confondre. Car l'amour cherche l'ordre et pousse au progrès ; l'ordre consolide l'amour et dirige le progrès ; enfin, le progrès développe l'ordre et ramène à l'amour. Ainsi conduites, l'affection, la spéculation et l'action tendent également au service continu du Grand-Être[1], dont chaque individualité peut devenir un organe éternel.

1. Le Grand-Être *désigne l'humanité conçue comme un « immense et éternel organisme » constitué de l'ensemble des êtres humains, passés, futurs et présents.*

***AUGUSTE COMTE,* Système de politique positive,** *II, Édition de la Société positiviste, 1912.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- ***Catéchisme positiviste***, *coll. « GF », Flammarion, 1965.*
- ***Cours de philosophie positive***, 1re et 2e Leçons, présentation et commentaires P. Dupouey, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1989.*
- ***Cours de philosophie positive***, Introduction et notes M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur et J.-P. Enthoven, *2 vol., Hermann, 1990.*
- ***Discours sur l'esprit positif***, *coll. « BTP », Vrin, 1995.*
- ***Leçons de sociologie*** [*Cours de philosophie positive*, Leçons 47 à 51], introduction et notes J. Grange, *coll. « GF », Flammarion, 1995.*

ÉTUDES

- GOUHIER Henri, ***La Philosophie d'Auguste Comte***, *Vrin, 1987.*
- GOUHIER Henri, ***La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme***, *3 vol., Vrin, 1970.*
- KREMER-MARIETTI Angèle, ***Le Concept de science positive***, *Klincksieck, 1983.*
- KREMER-MARIETTI Angèle, ***Le Positivisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1982.*
- MACHEREY Pierre, ***Comte, la philosophie et les sciences***, *coll. « Philosophies », PUF, 1989.*
- MUGLIONI Jacques, ***Auguste Comte, un philosophe pour notre temps***, *Éd. Kimé, 1995.*
- SERNIN André, ***Auguste Comte, prophète du XIXe siècle***, *Éd. Albatros, 1993.*

CHAPITRE 18

DU SOCIALISME UTOPIQUE AU MATÉRIALISME HISTORIQUE

L'entrée de l'Europe dans l'ère positive ou scientifique – tant souhaitée par Auguste Comte – ne s'est pas faite sans dommages. Si le XIXe siècle est en effet marqué par le formidable progrès des sciences et des techniques, c'est aussi une période de fortes tensions sociales. La révolution industrielle crée beaucoup de prospérité, mais aussi beaucoup de misère. Et le fossé se creuse entre, d'un côté, ceux qui s'enrichissent toujours davantage grâce au travail des autres (les « capitalistes », les détenteurs du Capital) et, de l'autre, ceux qui n'ont d'autre choix que d'échanger leur force de travail contre un salaire dérisoire (les ouvriers, les « prolétaires »). L'essor économique des sociétés libérales a donc son revers : la paupérisation croissante de la classe ouvrière, réduite à des conditions de travail et de vie indignes de l'humanité. Ces « réalités prolétariennes » sont à l'origine du **socialisme**, comme réaction à une société qui, dans sa course à la croissance, a fait fi de l'homme (de son épanouissement, de sa légitime aspiration au bonheur). Cette société, qui repose sur « l'exploitation de l'homme par l'homme » et qui dresse les classes les unes contre les autres, est un monstrueux cauchemar que les hommes de cœur ne sauraient accepter. Loin de tout culte de l'Histoire (Hegel) ou de l'Humanité (Comte), les socialistes dénoncent les injustices inhérentes à un système économique fondé sur la propriété individuelle, la division du travail et la recherche toujours inassouvie du profit. Aux théoriciens du libéralisme économique (Smith, Ricardo), qui veulent subordonner la société à l'individu (ils sont en effet convaincus que le libre jeu des intérêts privés sert l'intérêt général), les socialistes répliquent en préconisant la subordination de l'individu à la société. Plutôt que de laisser les individus poursuivre librement leurs intérêts égoïstes, il faut, selon eux, promouvoir de nouvelles organisations sociales au sein desquelles les particuliers pourront contribuer au bien-être de tous.

Que ces organisations soient utopiques (Fourier et, dans une moindre mesure, Proudhon) ou qu'elles revendiquent une réelle valeur scientifique (Marx et Engels), elles poursuivent au fond les mêmes objectifs : transformer radicalement les rapports de production pour l'avènement d'une société plus équitable et plus juste. Ainsi la philosophie se fait *praxis*, c'est-à-dire action, combat politique. Il ne s'agit plus, comme le faisait Hegel, d'aider à la compréhension du réel, mais de bâtir une réalité meilleure. Jusqu'ici, écrit Marx dans sa onzième « thèse » sur Feuerbach, « les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde ; ce qui importe, c'est de le transformer ».

CHARLES FOURIER

La vie de Fourier

Né en 1772 à Besançon, dans une famille de riches commerçants (« élevé, dit-il, dans les bergeries mercantiles »), plus jeune de quatre ans que son cousin Joseph Fourier (auteur d'une théorie mathématique de la chaleur), Charles Fourier perd toute sa fortune (qu'il avait malencontreusement convertie en marchandises) à Lyon, en 1793, pendant le siège que les troupes fidèles à la Convention font subir à la ville. Pour gagner sa vie, il exerce divers petits métiers. Tantôt caissier, tantôt voyageur de commerce, Fourier n'est plus désormais qu'un « sergent de boutique », mais il compense sa médiocre condition par l'élaboration de rêves paradisiaques et d'utopies consolatrices.

C'est le soir, « après avoir employé la journée à servir les fourberies des marchands, après s'être abruti dans des fonctions mensongères et avilissantes », que Fourier, enfermé dans sa modeste chambre de célibataire, au milieu de ses pots de fleurs et de ses chats, invente un monde selon son cœur, décrit le **phalanstère**, cette association de travailleurs « passionnés » qui, dans une harmonie parfaite, trouvent leur joie suprême dans les œuvres productrices.

La *Lettre au Grand Juge*, que Fourier adresse de Lyon au ministre de la justice du consulat (4 nivôse an VII), contient déjà les grandes lignes de son système : Fourier y annonce le bonheur terrestre pour tous et la « frénésie permanente », offrant généreusement au Premier Consul le grade « d'Empereur du globe » ! Les œuvres suivantes seront, en 1808, la *Théorie des quatre mouvements*, en 1822, le *Traité de l'Association domestique agricole* (réédité en 1834 sous le titre de *Théorie de l'unité universelle*). En 1829, paraît le *Nouveau Monde industriel et sociétaire* et, en 1835 et 1836, les deux tomes de *La Fausse industrie*. Charles Fourier s'éteint en 1837, seul et incompris.

Il faudra attendre 1967, soit cent trente ans après la mort de son auteur, pour que paraisse le *Nouveau monde amoureux* ; Fourier n'avait pas osé le publier, tant les analyses qu'il y défendait (sur l'harmonie sexuelle notamment) étaient hardies pour son époque.

Cet utopiste parfois délirant demeure un grand poète métaphysicien, qui mérite largement d'être tiré de l'oubli dans lequel le XXe siècle l'a plongé. Surréaliste avant l'heure, précurseur de Freud, Fourier figure parmi « les grands visionnaires » de l'humanité. Le poète André Breton ne s'y est pas trompé, qui lui a rendu sans doute le plus bel hommage dans son *Ode à Charles Fourier*.

La morale, insulte à Dieu

À la source de l'utopie délirante de Charles Fourier, il y a une intuition essentielle d'une grande profondeur, qui renouvelle radicalement les rapports de la morale et de la religion.

C'est en effet à partir d'une visée profondément religieuse (la « science sociale ou religieuse », dit toujours Fourier parlant de l'objet de ses recherches), à partir d'un providentialisme systématique et d'un finalisme ontologique absolu (c'est-à-dire à partir de ce postulat que tout dans le monde doit avoir un sens), que Fourier rejette la morale, ou du moins cette **morale du devoir** qui exige que « nous fassions toujours ce qui nous déplaît, que nous ne fassions jamais ce qui nous plaît ». Cette vision morale du monde est une vision tragique ou, comme le dit expressément Fourier, « dysharmonique, divergente ». Dans la vie morale, l'homme se trouve sans cesse en conflit avec lui-même, donc en conflit avec Dieu, auteur de notre nature, de nos instincts, de nos passions : « Dieu veut-il que nous luttions contre nos passions pour obtenir le bonheur éternel ? Ce serait dire qu'il doute de sa propre sagesse, qu'il veut se tenter lui-même, qu'il nous récompense si nous détruisons son ouvrage. » En matière de politique ou d'éducation, la contrainte, dit lumineusement Fourier, signe l'absence de génie : « La répression est une absence de science et suppose Dieu un mécanicien absurde s'il a placé dans nos âmes des ressorts et des pièces dont il faut entraver le jeu. » Et Fourier de conclure : « Nos doctrines morales sont des insultes à Dieu. »

La société idéale

C'est donc seulement en transformant cette société, en façonnant un monde juste et harmonieux, que nous prouverons que Dieu existe (« la seule preuve de Dieu, c'est le bonheur »). Aussi le **phalanstère** sera-t-il une société où toutes les œuvres utiles seront des œuvres agréables – et même délicieuses –, où les métiers correspondront aux vocations, où l'organisation sociale n'entravera plus les instincts et les passions. Les passions, que Fourier, Newton du monde moral, appelle « attractions », seront même les guides du Nouveau Monde.

Fourier ne conteste pas que dans notre société « civilisée », l'homme fasse le malheur de son prochain, et finalement le sien propre, en voulant satisfaire ses passions. Ce qui condamne la « civilisation », c'est précisément que le bonheur des uns passe nécessairement par le malheur des autres. En termes de civilisation, « les attractions sont divergentes » et nous poussent au mal.

L'homme de loi a besoin de la discorde, les accapareurs se réjouissent de la famine, et les médecins des épidémies. Les manufactures « prospèrent en raison de l'appauvrissement de l'ouvrier ». L'ordre civilisé apparaît alors comme une « cacophonie passionnelle, un orchestre fou où chaque musicien jouerait des airs différents en tons divers, d'où résulte un charivari infernal ».

D'où le but de la « science religieuse ou sociale » : construire une société où les passions de tous soient satisfaites dans l'**harmonie universelle**. C'est le seul moyen de faire disparaître l'athéisme, de rendre à la religion sa vraie signification. Les prières, qui ne sont que des plaintes, des « malédictions déguisées », seront abandonnées au profit des seules « actions de grâce », par lesquelles l'homme, désormais voué au bonheur (à « l'essor intégral et continu des passions »), remerciera son Créateur.

Nous ne décrirons pas l'organisation du phalanstère, qui est une sorte de rêve surréaliste avant la lettre. À côté d'idées remarquables (par exemple celle-ci que la pleine liberté de l'amour suppose une société industriellement très développée), on y trouve de véritables délires : par exemple le projet, si cher à Fourier, d'employer comme éboueurs les garçonnets remuants qui aiment se vautrer dans la saleté !

Hommage à **FOURIER** *par André Breton*

1772
1837

Fourier qu'a-t-on fait de ton clavier
Qui répondait à tout par un accord
Réglant au cours des étoiles jusqu'au grand écart du plus fier trois mâts depuis les entrechats de la plus petite banque sur la mer
Tu as embrassé l'unité tu l'as montrée non comme perdue mais comme intégralement réalisable
Et si tu as nommé « Dieu » ç'a été pour inférer que ce dieu tombait sous le sens (Son corps est le feu)
Mais ce qui me débuche à jamais la pensée socialiste
C'est que tu aies éprouvé le besoin de différencier au moins en quadruple forme la virgule
Et de faire passer la clé de sol de seconde en première ligne dans la notation musicale
Parce que c'est le monde entier qui doit être non seulement retourné mais de toutes parts aiguillonné dans ses conventions
Qu'il n'est pas une manette à quoi se fier une fois pour toutes
Comme pas un lieu commun dogmatique qui ne chancelle devant le doute et l'exigence ingénus.

André Breton, « Ode à Charles Fourier », in *Signe ascendant*, NRF, Gallimard, 1948.

Texte n° 142 ● *Comment rendre le travail attrayant*

Le travail sociétaire[1], pour exercer une si forte attraction sur le peuple, devra différer en tout point des formes rebutantes qui nous le rendent si odieux dans l'état actuel. Il faudra que l'industrie sociétaire, pour devenir attrayante, remplisse les sept conditions suivantes :

1. Que chaque travailleur soit associé, rétribué par dividende et non pas salarié.

2. Que chacun, homme, femme ou enfant, soit rétribué en proportion des trois facultés, *capital*, *travail* et *talent*.

3. Que les séances industrielles soient variées environ huit fois par jour, l'enthousiasme ne pouvant se soutenir plus d'une heure et demie ou deux heures dans l'exercice d'une fonction agricole ou manufacturière.

4. Qu'elles soient exercées avec des compagnies d'amis spontanément réunis, intrigués et stimulés par des rivalités très actives.

5. Que les ateliers et cultures présentent à l'ouvrier les appâts de l'élégance et de la propreté.

6. Que la division du travail soit portée au suprême degré, afin d'affecter chaque sexe et chaque âge aux fonctions qui lui sont convenables.

7. Que dans cette distribution chacun, homme, femme ou enfant, jouisse pleinement du droit au travail ou droit d'intervenir dans tous les temps à telle branche de travail qu'il lui conviendra de choisir, sauf à justifier de probité et aptitude.

Enfin, que le peuple jouisse dans ce nouvel ordre, d'une garantie de bien-être, d'un minimum suffisant pour le temps présent et à venir, et que cette garantie le délivre de toute inquiétude pour lui et les siens.

1. Le travail sociétaire, *c'est-à-dire le travail tel qu'il sera organisé au sein de la nouvelle association de travailleurs (le « phalanstère »).*

***FOURIER*, Théorie de l'unité universelle,** *vol. 2, Introduction, Éd. Économica, 1966.*

Texte n° 143 • *La morale est contraire à la nature*

Les moralistes veulent donner à ces neuf passions[1] une marche contraire au vœu de la nature. Combien n'ont-ils pas déclamé pendant deux mille ans, pour modérer et changer les cinq appétits sensuels, pour nous persuader que le diamant est une vile pierre, l'or un vil métal, que le sucre et les aromates sont de viles productions dignes de mépris, que les chaumières, que la simple et grossière nature sont préférables au palais des rois ? C'est ainsi que les moralistes voulaient éteindre les passions sensuelles, et ils n'épargnaient pas davantage les passions de l'âme. Combien ont-ils vociféré contre l'Ambition ? À les entendre, il ne faut désirer que des places médiocres et peu lucratives ; si un emploi donne un revenu de cent mille livres, il n'en faut accepter que dix mille pour complaire à la morale. Ils sont bien plus ridicules dans leurs opinions sur l'Amour ; ils veulent y faire régner la constance et la fidélité, si incompatibles avec le vœu de la nature et si fatigantes aux deux sexes, que nul être ne s'y soumet quand il jouit d'une pleine liberté.

Tous ces caprices philosophiques, appelés des *devoirs*, n'ont aucun rapport avec la nature ; le devoir vient des hommes, l'Attraction[2] vient de Dieu ; or, si l'on veut connaître les vues de Dieu, il faut étudier l'Attraction, la nature seule, sans aucune acception du devoir, qui varie dans chaque siècle et dans chaque région, tandis que la nature des passions a été et restera invariable chez tous les peuples.

1. Il s'agit des passions relatives aux cinq sens, auxquelles il faut ajouter les « quatre appétits simples de l'âme », à savoir l'amitié, l'amour, le familisme et l'ambition.

2. L'Attraction *désigne chez Fourier la passion, en tant qu'elle figure, comme la gravitation newtonienne, au nombre des lois par lesquelles Dieu régit l'univers.*

***FOURIER*, Théorie des quatre mouvements,** *in* **A. Vergez, Fourier**, *coll. « Sup. », PUF, 1969.*

PIERRE-JOSEPH PROUDHON

La vie de Proudhon

Né le 15 janvier 1809 à Besançon, Proudhon est issu d'une famille de condition très modeste : son père est tonnelier, sa mère cuisinière. Malgré leur dénuement, ils inscrivent le jeune Proudhon au collège, mais celui-ci, mêlé à des adolescents d'origine plus fortunée, prend cruellement conscience qu'il appartient à un autre monde qu'eux. En 1828, la pauvreté le contraint d'abandonner ses études avant le baccalauréat (il le repassera, avec succès, à l'âge de 29 ans). Proudhon entre alors dans une imprimerie comme ouvrier compositeur, puis comme correcteur. Il met à profit cette expérience pour lire les nombreux ouvrages qu'il est chargé d'imprimer (parmi lesquels le *Nouveau Monde industriel et sociétaire* de Fourier) et acquiert ainsi une solide culture politique et philosophique. En 1838, Proudhon obtient une bourse de l'Académie de Besançon pour reprendre ses études. Il se met alors à rédiger plusieurs mémoires, dont le premier, intitulé *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), débute par cette formule assassine : « La propriété, c'est le vol. » Fêté comme un héros dans les milieux populaires, Proudhon passe aux yeux des gardiens de l'ordre pour un dangereux révolutionnaire. Aussi son troisième mémoire – un *Avertissement aux propriétaires* (1842) – est-il immédiatement saisi, et Proudhon traîné devant les tribunaux. En 1843, confronté à de sérieuses difficultés pécuniaires, il accepte un poste de commissionnaire dans une entreprise de batellerie à Lyon. Au cours de ses nombreux séjours parisiens, Proudhon fréquente les milieux progressistes et noue des relations d'amitié avec Marx et Bakounine. La publication de la *Philosophie de la misère* (sous-titre du *Système des contradictions économiques*, 1846) le brouille définitivement avec Marx, qui réplique à ce texte par un *factum* ironiquement intitulé *Misère de la philosophie* (1847). 1848 marque un tournant dans la vie de Proudhon. Installé à Paris, il fonde un journal populaire (*Le Peuple*) et s'engage dans la révolution. Élu à l'Assemblée constituante peu après les journées insurrectionnelles de juin, il déclenche l'hostilité de ses pairs en prônant la « liquidation » de l'ancienne société. La violence de ses articles contre le prince-président Louis-Napoléon Bonaparte entraîne sa condamnation à trois ans de prison.

De 1849 à 1852, il purge sa peine à Sainte-Pélagie, profitant de cette réclusion pour écrire trois livres, dont l'*Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, dans lequel il expose le projet d'une nouvelle société, reposant sur un socialisme autogestionnaire. Les années qui suivent sont des années de lutte, mais l'épreuve la plus dure vient de la publication, en 1858, d'un vaste essai intitulé *De la justice dans la révolution et dans l'Église* : l'ouvrage est saisi et Proudhon, de nouveau condamné à la prison, préfère s'exiler à Bruxelles, où il résidera jusqu'en 1862. Il continue de publier énormément et retourne en France pour lancer *La Fédération*, une revue destinée à promouvoir ses idées fédératives. Il meurt à Paris au début de l'année 1865.

Critique de la propriété et du capitalisme

Dès son premier mémoire *Qu'est-ce que la propriété ?*, Proudhon montre que la propriété repose sur un **vol** manifeste. Par l'addition de leurs efforts, les travailleurs dégagent un surcroît de production (cent ouvriers concourant à la même tâche produisent davantage que cent ouvriers travaillant isolément) qui n'est pas rétribué par le capitaliste, ce dernier se contentant de payer chacun de ses employés individuellement. Ainsi, par le biais du salariat, le capitaliste s'approprie

ce surplus de valeur créé par la force collective et « vole » à ses ouvriers cette sécurité – celle de posséder – qui leur est à jamais interdite : « C'est cette dénégation frauduleuse qui fait l'indigence du travailleur, le luxe de l'oisif et l'inégalité des conditions. C'est en cela surtout que consiste ce que l'on a si bien nommé exploitation de l'homme par l'homme. »

Or, loin de garantir l'ordre, la propriété engendre des **inégalités** qui constituent une menace permanente pour la cohésion sociale. Car plus les capitalistes accumulent les profits, plus les ouvriers s'appauvrissent. Dépossédés des valeurs qu'ils produisent, écartés des richesses qu'ils ont contribué à créer, ces derniers sont fatalement tentés de récupérer le fruit de leur travail par la ruse ou la violence ; et les capitalistes, soucieux de conserver des biens qu'ils ont pourtant acquis par le vol, n'hésitent pas à recourir à la force pour éloigner les voleurs ! Il y a là, dit Proudhon, une **contradiction** flagrante. Comment la propriété peut-elle résulter du vol et, dans le même temps, s'opposer à lui ? En réalité, la propriété contient en germe tous les conflits de la société capitaliste. Elle est au fondement de toutes les oppressions ; elle signifie le « suicide de la société ».

Fédéralisme et « mutuellisme »

Si le capitalisme est un système qui se détruit lui-même, la solution n'est pas non plus dans le socialisme que prônent Marx et Engels. En effet, transférer la propriété des particuliers à l'État (socialisme collectiviste) ne résout pas les contradictions inhérentes à ces deux systèmes. Dès lors que l'État détient le monopole des moyens de production, les individus ne sont plus encouragés à travailler. À l'abri du besoin comme de la concurrence, ils finissent par coûter plus qu'ils ne rapportent ; sans parler de l'organisation hiérarchique des employés des entreprises publiques, « qui fait des uns, par leurs traitements, des aristocrates aussi coûteux qu'inutiles, et des autres, des salariés sans espérance ». Capitalisme et socialisme étatique sont donc renvoyés dos à dos : ils conduisent l'un et l'autre au despotisme et à la misère.

Une troisième voie est cependant possible, qui n'est ni le capitalisme (seuls quelques-uns sont propriétaires) ni le communisme (personne n'est propriétaire) : c'est ce que Proudhon appelle le « mutuellisme » (tout le monde « possède »). À la propriété, obtenue par l'exploitation du travail des autres, Proudhon substitue la **possession**, qu'il définit comme le simple fait, pour les travailleurs, de détenir eux-mêmes les terres ou les machines sur lesquelles ils travaillent. Ainsi naît la coopérative ou « la compagnie ouvrière », entreprise dont le capital est possédé de manière indivise par les **associés** (et non plus les employés), dont la gestion est assurée collectivement (on parle aujourd'hui d'**autogestion**), et dont les profits sont ensuite équitablement répartis entre tous.

À l'échelle des nations, c'est le fédéralisme que Proudhon appelle de ses vœux. « Qui dit liberté dit fédération ou ne dit rien », écrit-il dans le *Principe fédératif* (1863). Appliqué à la politique, le principe de l'autogestion demande que les États (ou les communes) passent une convention par laquelle ils « s'obligent réciproquement et également les uns envers les autres pour un ou plusieurs objets particuliers ». Contrairement au centralisme, qui condense tous les pouvoirs en un centre unique, le fédéralisme maintient entre les collectivités associées un rapport égalitaire qui respecte l'autonomie des parties. On voit mieux, ainsi, le combat qui anime toute l'œuvre de Proudhon : substituer aux liens de subordination, partout où ils sont présents (dans la sphère économique comme dans la sphère politique), des échanges librement consentis. C'est cette réciprocité dans le respect de la dignité et de la liberté de l'autre que Proudhon appelle précisément la **justice**.

Portrait de PROUDHON par Sainte-Beuve

1809
1865

Il ne pense, en écrivant, à rien autre chose qu'à la pensée même et à la personne à qui il s'adresse... Homme de conviction et de doctrine, écrire ne l'ennuie pas ; être questionné ne l'importune pas ; quand on l'aborde, il lui suffit de reconnaître que le motif qui vous conduit n'est pas une curiosité futile, mais l'amour de la vérité ; il vous prend au sérieux, il vous répond, il entre dans vos objections, tantôt de vive voix, tantôt par écrit [...].

Proudhon, quelle que soit la personne qui s'adresse à lui, est toujours prêt ; il quitte la page du livre qu'il compose, pour vous satisfaire par lettre avec la même plume, et cela sans s'impatienter, sans croire se distraire, sans ménager ni plaindre son encre [...]. Il est tout à vous, à son affaire et à la vôtre, tandis qu'il vous écrit, et jamais ailleurs.

SAINTE-BEUVE, *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*, Éd. Michel Lévy, 1872, in P. Ansart, *Proudhon*, coll. « Textes et débats », Le Livre de poche, LGF, 1984.

Texte n° 144 • *L'exploitation de l'homme par l'homme*

Quel est le fonds d'exploitation de celui qui loue ses services[1] ? Le besoin présumé que le propriétaire a de lui, et la volonté qu'il lui suppose gratuitement de l'occuper. Comme autrefois le roturier tenait sa terre de la munificence et du bon plaisir du seigneur, de même aujourd'hui l'ouvrier tient son travail du bon plaisir et des besoins du maître et du propriétaire : c'est ce qu'on nomme posséder à titre précaire. Mais cette condition précaire est une injustice, car elle implique inégalité dans le marché. Le salaire du travailleur ne dépasse guère sa consommation courante et ne lui assure pas le salaire du lendemain, tandis que le capitaliste trouve dans l'instrument produit par le travailleur un gage d'indépendance et de sécurité pour l'avenir.

Or ce ferment reproducteur, ce germe éternel de vie, cette préparation d'un fonds et d'instruments de production, est ce que le capitaliste doit au producteur, et qu'il ne lui rend jamais ; et c'est cette dénégation frauduleuse qui fait l'indigence du travailleur, le luxe de l'oisif et l'inégalité des conditions. C'est en cela surtout que consiste ce que l'on a si bien nommé exploitation de l'homme par l'homme.

1. Qui loue les services d'un travailleur.

PROUDHON*, Qu'est-ce que la propriété ?, *Éd. Marcel Rivière, 1926.

Texte n° 145 • *Qu'est-ce que l'État ?*

Voyons, en effet, le budget à la main, ce que c'est que l'État.

L'État, c'est l'armée...

L'État, c'est la police, police urbaine, police rurale, police des eaux et forêts...

L'État, c'est tout le système judiciaire : juges de paix, tribunaux de première Instance, cours d'appel, cour de cassation, Haute Cour, tribunaux de prud'hommes, tribunaux de commerce, conseils de préfecture, conseils d'État, conseils de guerre...

L'État, c'est le fisc, le budget...

L'État, c'est la douane...

L'État, c'est la dette publique, la monnaie, l'amortissement, les caisses d'épargne, etc.

L'État... mais il faut s'arrêter. Il n'y a rien, absolument rien, dans l'État, du haut de la hiérarchie jusqu'en bas, qui ne soit abus à réformer, parasitisme à supprimer, instrument de tyrannie à détruire. Et vous nous parlez de conserver l'État, d'augmenter les attributions de l'État, de rendre de plus en plus fort le pouvoir de l'État[1] ! Allez, vous n'êtes point un révolutionnaire ; car le véritable révolutionnaire est essentiellement simplificateur et libéral.

1. Proudhon vise ici les socialistes qui, comme Marx et Engels, souhaitent le renforcement de l'État (par la nationalisation de tous les instruments de production notamment).

***PROUDHON*, Idée générale de la révolution au XIXe siècle,**
Éd. Marcel Rivière, 1924.

KARL MARX

La vie de Marx

Fils d'un avocat descendant d'une lignée de rabbins, Marx est né à Trèves (Prusse rhénane) en 1818. Il fut baptisé dans le culte protestant que son père, effrayé par les lois antisémites du roi de Prusse, avait adopté l'année précédente.

Karl Marx fit ses études à l'Université de Bonn, à celle de Berlin, enfin à celle d'Iéna où il présente, en 1814, une thèse de doctorat consacrée à la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure*. Il épouse le 19 juin 1843 Jenny von Westphalen, fille d'un haut fonctionnaire prussien.

Au temps des études de Marx (et de son ami Engels) l'Allemagne connaît une intense activité philosophique. L'hégélianisme règne partout (malgré la réaction violente de l'extrême droite qui arrive au pouvoir en 1840, avec Frédéric-Guillaume IV). Des ouvrages antireligieux de grande importance sont publiés : *La Vie de Jésus* de Strauss et, en 1841, *L'Essence du christianisme* de Feuerbach. Hégélien jusque vers 1835, Feuerbach répudie l'idéalisme de son maître et se déclare matérialiste.

Tandis que la lutte du gouvernement de Frédéric-Guillaume IV contre les hégéliens de gauche s'intensifie, Marx comprend qu'il n'est plus question pour lui de faire une carrière universitaire. Il entre dès 1842 à la rédaction de la *Gazette rhénane*, journal de la bourgeoisie libérale de Cologne dont il devient bientôt rédacteur en chef. Cette activité de journaliste le tourne vers les réalités politiques concrètes.

La *Gazette rhénane* étant supprimée par mesure administrative (mars 1843), Marx gagne Paris où il fonde, en 1844, les *Annales franco-allemandes*. En janvier 1845, Guizot l'expulse de France à la demande des autorités prussiennes. Il gagne la Belgique. Dans les *Annales*, il a publié la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, et aussi un article de Engels : *Esquisse d'une critique de l'économie politique* (Engels,

industriel communiste établi en Angleterre, y étudie les maîtres de l'économie libérale). Marx et Engels publient ensemble, en 1848, le célèbre *Manifeste du Parti communiste*. La révolution de 1848 permet à Marx de rentrer à Paris, puis à Cologne, où il fonde la *Nouvelle Gazette rhénane*. Dès 1849 cependant, la réaction reprend le pouvoir, et voilà Marx à nouveau indésirable à Cologne comme à Paris.

Marx se réfugie avec sa famille en Angleterre, où il vit désormais dans la pauvreté. Il aurait connu l'extrême misère, sans les subsides que lui fait parvenir Engels dans les moments les plus difficiles. C'est en 1867 qu'il publie le livre premier de son ouvrage le plus célèbre : *Le Capital* (les livres II et III seront rédigés par Engels, d'après les notes laissées par Marx, et publiés respectivement en 1885 et 1894). Marx joue ensuite un rôle essentiel dans la fondation de la Première Internationale (l'« Association internationale des travailleurs »). Il meurt d'un abcès au poumon le 14 mars 1883.

Dans un texte de mars 1913, Lénine précise les sources du marxisme : « Marx est le successeur de tout ce que l'humanité a créé de meilleur au XIXe siècle : la philosophie allemande, l'économie politique anglaise et le socialisme français ». Du socialisme français, Marx retient surtout son intention généreuse (il rend hommage à l'humanisme naturaliste de Fourier), mais il prétend se placer lui-même au point de vue d'une analyse scientifique rigoureuse. L'économie politique anglaise est, plutôt qu'une source, ce contre quoi Marx pense et écrit (malgré quelques rapprochements avec Ricardo). La philosophie allemande, en revanche, est véritablement le point de départ de la réflexion de Marx en ce qu'elle a de plus profond. C'est à partir de Hegel et de Feuerbach qu'il faut tâcher de comprendre Marx.

Marx, Hegel et Feuerbach

Pour Feuerbach – qui s'oppose en cela à Hegel –, ce ne sont pas les idées qui mènent le monde. Les idées ne sont que des produits de la conscience humaine et toutes les idées, même l'idée de Dieu, s'expliquent à partir de l'homme. La conscience humaine elle-même n'est que le produit du cerveau humain, de la matière. Ainsi l'esprit serait le reflet des conditions matérielles qui le produisent.

Un des thèmes les plus intéressants de Feuerbach est celui de l'**aliénation**. Nous avons vu que pour Hegel, l'Idée (Dieu si l'on veut) se dissimule, s'aliène temporairement dans l'histoire avant de se révéler pleinement. Pour Feuerbach, c'est tout au contraire l'homme qui projette dans le ciel, en le séparant, en l'aliénant de lui-même, le rêve de justice qu'il ne parvient pas à réaliser sur la terre. Ainsi Dieu n'est qu'une projection imaginaire de l'homme, qui se trouve « dépossédé de quelque chose qui lui appartient en propre au profit d'une réalité illusoire ». Nier l'existence de Dieu et de l'au-delà revient donc, pour l'homme, à reprendre possession de son bien.

C'est à partir du matérialisme de Feuerbach que Marx va entreprendre de redresser la philosophie de Hegel, de la « remettre sur ses pieds », c'est-à-dire de substituer à l'idéalisme un réalisme matérialiste : « Ce n'est pas, dit Marx, la conscience des hommes qui détermine leur existence ; c'est inversement leur existence sociale qui détermine leur conscience ». Cependant, à partir de la **dialectique hégélienne**, Marx transforme le matérialisme mécaniste qu'il trouve chez Feuerbach.

La dialectique, parce qu'elle fait de la contradiction le moteur de l'histoire, révèle en effet chez Marx sa vocation profondément révolutionnaire : la société actuelle porte en elle la promesse de sa propre destruction ; le monde actuel engendrera, à partir de ses contradictions intimes, un monde nouveau.

La dialectique hégélienne comprend aussi la **loi d'action réciproque**. Feuerbach disait que l'homme est un produit de la matière et des conditions où il vit. C'est vrai, répond Marx, mais réciproquement, l'homme agit sur la matière et peut modifier, par son travail, les conditions de son existence. Ainsi le matérialisme mécaniste et l'idéalisme se sont trompés tous les deux : le matérialisme n'a vu dans l'homme qu'un reflet passif du monde ; l'idéalisme a certes « développé le côté actif », mais il n'a vu que l'activité de l'esprit et il a méconnu « l'activité réelle, concrète » – la possibilité, pour l'homme, de « transformer » le monde.

La loi du progrès par bonds est également importante pour interpréter le matérialisme de Marx. Le matérialisme mécaniste a méconnu les changements qualitatifs et les « progrès par bonds ». Par exemple, les cartésiens n'ont expliqué les phénomènes biologiques qu'en les niant (en réduisant les animaux à des machines, alors qu'il est évident que les phénomènes biologiques sont qualitativement distincts des phénomènes mécaniques dont la matière brute est le théâtre). Pour le matérialisme dialectique, chaque domaine est en droit explicable par des structures plus simples, tout en demeurant qualitativement distinct : la vapeur d'eau n'est pas de l'eau chaude, et pourtant, à un certain degré d'échauffement, l'eau devient vapeur. De même la vie n'est pas la matière, et pourtant il n'est pas impossible que la matière, à un certain niveau de complexité chimique, devienne de la matière vivante.

Le matérialisme historique

Tandis que l'expression « matérialisme dialectique » désigne la théorie générale du monde chez Marx et Engels, on emploie souvent l'expression « matérialisme historique » pour désigner l'application de cette théorie à l'histoire des sociétés humaines.

Pour Marx, la clef de l'évolution des sociétés humaines est donnée par le développement des techniques et des conditions de production, qu'il nomme « forces productives ». Un certain état des forces productives (par exemple, au Moyen Âge, le moulin à eau, au XIXe siècle, la machine à vapeur) explique le régime social de la production, la division des « classes sociales » – tout ce que Marx appelle les « rapports de production » (par exemple, au Moyen Âge, le régime féodal avec le serf et le seigneur, au XIXe siècle, le capitalisme avec bourgeois et prolétaires). Forces productives et rapports de production constituent l'**infrastructure de la société**. C'est à partir de son infrastructure qu'on expliquera les idées juridiques, politiques, philosophiques, religieuses, les créations artistiques par lesquelles la société prend une conscience plus ou moins déformée d'elle-même. En effet, les confits de classes, eux-mêmes relatifs à un certain moment du développement des techniques, s'expriment à travers les diverses manifestations de l'esprit humain, qui constituent ce que Marx appelle les **superstructures**. Par exemple, la hiérarchie des anges, longuement établie par saint Thomas (archanges, anges, trônes, dominations), est la transposition de la hiérarchie féodale, qui descend du roi jusqu'au dernier des manants par toute une cascade de suzerains et de vassaux. De même, l'idéologie libérale des révolutionnaires de 1789 n'est, pour un marxiste, que le reflet des intérêts de la grande bourgeoisie (comme en témoigne le droit à la propriété, considéré alors comme l'un des « droits de l'homme »).

Notons cependant que les idées ne sont pas des épiphénomènes et qu'à leur tour, elles réagissent sur l'infrastructure. Dans la perspective du matérialisme dialectique, l'histoire n'est pas le monologue des forces économiques, mais le **dialogue** des forces économiques et des idées formées par la conscience humaine.

Les contradictions du capitalisme

Marx, dans *Le Capital*, veut montrer le caractère inhumain du capitalisme, et déduire scientifiquement la fin de ce régime, destiné à périr de ses propres contradictions. Sous le contenu patent d'un échange bien anodin (l'ouvrier donne sa force de travail, le patron paie un salaire), se dissimule en effet la réalité, latente, d'un conflit de classes.

En effet, l'ouvrier est **deshumanisé** parce que son travail est considéré comme une marchandise, comme une chose, et payé à ce titre. Or, une chose vaut la quantité de travail requise pour la produire (la valeur, c'est du **travail cristallisé**). Que vaut donc le travail ouvrier, considéré comme une simple chose ? Il vaut exactement le travail qu'il faut pour produire l'ouvrier ; autrement dit, il vaut exactement ce qu'il en coûte pour que l'ouvrier puisse reconstituer sa force de travail pour le lendemain : un peu de nourriture, quelques habits. Le patron paiera tout cela comme il paie l'huile de la machine. Seulement le travail ouvrier est une marchandise singulière, qui a la propriété de produire à son tour de la valeur, et une valeur plus élevée que sa propre valeur de marchandise. En langage plus simple, l'ouvrier rapportera au patron plus qu'il ne lui a coûté. Le bénéfice produit, c'est la **plus-value** (liée, comme on le voit, au fait que le travail est traité comme une chose).

Mais en limitant les salaires aux stricts besoins vitaux de l'ouvrier, le patron capitaliste réduit du même coup la clientèle possible pour les objets qu'il fabrique, d'où la mévente, et le chômage, qui aggrave encore la crise.

La concurrence contraint les capitalistes à perfectionner toujours davantage leur outillage et à immobiliser ainsi un « capital constant » important, tandis que diminue l'argent frais dont ils disposent (le « capital variable »). Dès lors, le taux du profit baisse sans cesse, parce que la plus-value est dévorée par les investissements. Le petit patron succombe à la concurrence et devient prolétaire. Telle est la concentration au terme de laquelle il n'y aura plus qu'un petit nombre de capitalistes exploitant une énorme masse de prolétaires. Le capitalisme fabrique ainsi ses propres fossoyeurs.

L'avenir de l'humanité

À ce moment, selon Marx, la révolution socialiste se déclenche, « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature ». Le capitalisme aura lui-même préparé sa propre disparition, non seulement en rejetant dans le prolétariat bon nombre d'anciens entrepreneurs, mais encore en organisant des monopoles si vastes qu'ils pourront sans difficulté et sans transition devenir les instruments d'une économie collective. Rappelons que la propriété privée, qui va se trouver ainsi abolie, est celle des instruments de production (champs, usines, commerces).

Au socialisme, que Marx caractérise par la dictature du prolétariat, régime qui maintient l'inégalité des revenus (à chacun selon son travail) et le pouvoir coercitif de l'État (car il faut organiser la société nouvelle, instruire le peuple, accroître la production industrielle), succède le **communisme**, qui est l'étape finale du progrès des sociétés humaines : la production est suffisante, l'éducation du peuple assez avancée pour que l'homme satisfasse librement tous ses besoins. À la formule « À chacun selon son travail », se substitue la formule « À chacun selon ses besoins ». Comme il n'y a plus d'aliénation, ni de classes sociales distinctes (société sans classes), l'État peut enfin disparaître.

On voit qu'à la dictature du prolétariat fait suite, dans la dialectique marxiste, une sorte de bienheureuse anarchie, qui n'est pas sans rappeler les utopies édéniques d'un Fourier ou d'un Proudhon.

Portrait de MARX par Moses Hess[1]

1818 / 1883

C'est un phénomène qui a fait sur moi [...] la plus forte impression. Bref, tu peux t'attendre à connaître bientôt le plus grand, peut-être l'unique philosophe authentique actuellement vivant. Quand il se manifestera prochainement au public, il attirera sur lui les regards de l'Allemagne. Par ses visées et par sa culture philosophique, il va plus loin que Strauss, plus loin même que Feuerbach, ce qui n'est pas peu dire ! Si j'étais à Bonn quand il enseignera la logique, je serais son auditeur le plus assidu [...]. Je sens maintenant seulement à quel point je ne suis qu'un gâte-sauce en matière de vraie philosophie. Mais patience ! moi aussi j'apprendrai enfin quelque chose ! Le docteur Marx – c'est le nom de mon idole – est un homme encore tout jeune (il a tout au plus vingt-quatre ans) qui donnera le coup de grâce à la religion et à la politique médiévales. Il joint à la plus grande profondeur philosophique l'esprit le plus mordant. Représente-toi Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine et Hegel confondus en une seule personne ; je dis bien confondus et non pas collés ensemble, et tu auras le docteur Marx.

1. Moses Hess (1812-1875), écrivain politique et philosophe allemand, est l'un des fondateurs de la *Gazette rhénane*, à laquelle Marx a collaboré en 1842 et 1843.

Moses Hess, Lettre à Berthold Auerbach du 2 septembre 1841, reproduite par M. Rubel in *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Éd. Marcel Rivière, 1971.

Texte n° 146 ● *L'argent tout-puissant*

L'*argent*, qui possède la *qualité* de pouvoir tout acheter et tout s'approprier, est éminemment l'objet de la possession. L'universalité de sa *qualité* en fait la toute-puissance, et on le considère comme un être dont le pouvoir est sans bornes. L'argent est l'*entremetteur* entre le besoin et l'objet, entre la vie et les moyens de vivre. Mais ce qui sert de médiateur à *ma* vie *médiatise* aussi l'existence des autres pour moi. Pour moi, l'argent c'est *autrui*. [...]

Ce que je peux m'approprier grâce à l'argent, ce que je peux payer, c'est-à-dire ce que l'argent peut acheter, je le suis moi-même, moi le possesseur de l'argent. Telle est la force de l'argent, telle est ma force. Mes qualités et la puissance de mon être sont les qualités de l'argent ; elles sont à moi, son possesseur. Ce que je suis, et ce que je puis, n'est donc nullement déterminé par mon individualité. Je suis laid, mais je puis m'acheter la plus belle femme ; aussi ne suis-je pas laid, car l'effet de la laideur, sa force rebutante est annulée par l'argent. Je suis, en tant qu'individu, un estropié, mais l'argent me

procure vingt-quatre pattes ; je ne suis donc pas estropié ; je suis un homme mauvais, malhonnête, sans scrupule, stupide : mais l'argent est vénéré, aussi le suis-je de même, moi qui en possède. L'argent est le bien suprême, aussi son possesseur est-il bon ; que l'argent m'épargne la peine d'être malhonnête, et on me croira honnête ; je manque d'esprit, mais l'argent étant l'esprit réel de toute chose, comment son possesseur pourrait-il être un sot ? De plus, il peut s'acheter des gens d'esprit, et celui qui en est le maître n'est-il pas plus spirituel que ses acquisitions ? Moi qui, grâce à mon argent, suis capable d'obtenir tout ce qu'un cœur humain désire, n'ai-je pas en moi tous les pouvoirs humains ? Mon argent ne transforme-t-il pas toutes mes impuissances en leur contraire ? Si l'argent est le lien qui m'unit à la vie humaine, qui unit à moi la société et m'unit à la nature et à l'homme, l'argent n'est-il pas le lien de tous les liens ? Ne peut-il pas nouer et dénouer tous les liens ? N'est-il pas, de la sorte, l'instrument de division universel ?

MARX, **Ébauche d'une critique de l'économie,** *trad. J. Malaquès et Cl. Orsoni, in* **Marx. Philosophie,** *« Folio/Essais », Gallimard, 1968.*

Texte n° 147 ● *Idées dominantes, idées de la classe dominante*

À toute époque, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes ; autrement dit, la classe qui est la puissance *matérielle* dominante d'une société est en même temps la puissance *spirituelle* dominante de cette société. La classe disposant des moyens de production matérielle dispose par là en même temps des moyens de production spirituelle, si bien qu'ainsi elle maîtrise du même coup, dans l'ensemble, les idées de ceux à qui manquent les moyens de production spirituelle. Les idées dominantes ne sont rien d'autre que l'expression idéelle des rapports matériels dominants, les rapports matériels dominants saisis somme idées ; donc rien d'autre que les idées des rapports qui précisément font d'une classe la classe dominante, par conséquent les idées de domination[1]. Les individus qui composent la classe dominante sont aussi dotés d'une conscience, ils pensent donc ; dès lors, dans la mesure où ils dominent en tant que classe et déterminent dans toute son ampleur une époque de l'histoire, il va de soi qu'ils le font dans toute l'étendue de celle-ci, par conséquent ils dominent aussi en tant que penseurs, en tant que producteurs d'idées et ils règlent la production et la distribution des idées de leur temps. Il est donc évident que leurs idées sont les idées dominantes de l'époque. Par exemple, à une époque et dans un pays où puissance royale et bourgeoisie se disputent la domination, où par conséquent cette domination est divisée, s'affirme comme idée dominante la doctrine de la division des pouvoirs, qui est exprimée comme « loi éternelle ».

1. Les idées dominantes *sont les idées par lesquelles la classe dominante exerce sa domination et réciproquement.*

MARX, ENGELS, **L'Idéologie allemande,** *trad. H. Hildenbrand, coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1989.*

Texte n° 148 • Thèse du matérialisme historique

Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapport de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives[1] matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure[2]. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel – qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse – des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi ; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production. Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre ; car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir.

1. Les forces productives *désignent l'ensemble des moyens (techniques et humains) qui concourent à la production des richesses.*

2. La superstructure, *c'est le système formé par les idées (juridiques, politiques, esthétiques, philosophiques, religieuses, etc.) auxquelles la société adhère à une époque donnée.*

***MARX*, Études philosophiques. Contribution à la critique de l'économie politique,** *Préface, trad. M. Husson, Éd. Sociales, 1974.*

Texte n° 149 • Spécificité du travail humain

Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance

naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui, comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles ; en un mot, qu'il est moins *attrayant.*

***MARX,* Le Capital,** *livre I, 3e section, chap. VII, trad. J. Roy, coll. « Champs », Flammarion, 1969.*

Texte n° 150 ● *La loi de l'accumulation capitaliste*

La loi de la production capitaliste ainsi métamorphosée en prétendue loi naturelle de la population, revient simplement à ceci :

Le rapport entre l'accumulation du capital et le taux de salaire n'est que le rapport entre le travail gratuit, converti en capital, et le supplément de travail payé qu'exige ce capital additionnel pour être mis en œuvre. Ce n'est donc point du tout un rapport entre deux termes indépendants l'un de l'autre, à savoir, d'un côté, la grandeur du capital, et, de l'autre, le chiffre de la population ouvrière, mais ce n'est en dernière analyse qu'un *rapport entre le travail gratuit et le travail payé de la même population ouvrière.* Si le quantum de travail gratuit que la classe ouvrière rend, et que la classe capitaliste accumule, s'accroît assez rapidement pour que sa conversion en capital additionnel nécessite un supplément extraordinaire de travail payé, le salaire monte et, toutes autres circonstances restant les mêmes, le travail gratuit diminue proportionnellement. Mais, dès que cette diminution touche au point où le surtravail, qui nourrit le capital, ne paraît plus offert en quantité normale, une réaction survient, une moindre partie du revenu se capitalise, l'accumulation se ralentit et le mouvement ascendant du salaire subit un contrecoup. Le prix du travail ne peut donc jamais s'élever qu'entre des limites qui laissent intactes les bases du système capitaliste et en assurent la reproduction sur une échelle progressive.

Et comment en pourrait-il être autrement là où le travailleur n'existe que pour augmenter la richesse d'autrui créée par lui ? Ainsi que, dans le monde religieux, l'homme est dominé par l'œuvre de son cerveau, il l'est, dans le monde capitaliste, par l'œuvre de sa main.

***MARX*, Le Capital,** *livre I, 7e section, chap. XXV, trad. J. Roy, coll. « Champs », Flammarion, 1969.*

Texte n° 151 • *La religion, opium du peuple*

Le fondement de la critique irréligieuse est : *c'est l'homme qui fait la religion*, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. Certes, la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi qu'a l'homme qui ne s'est pas encore trouvé lui-même, ou bien s'est déjà reperdu. Mais *l'homme*, ce n'est pas un être abstrait blotti quelque part hors du monde. L'homme, c'est le *monde de l'homme*, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, *conscience inversée du monde*, parce qu'ils sont eux-mêmes un *monde à l'envers*. La religion est la théorie générale de ce monde, sa somme encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son *point d'honneur* spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa consolation et sa justification universelles. Elle est la *réalisation fantastique* de l'être humain, parce que *l'être humain* ne possède pas de vraie réalité. Lutter contre la religion c'est donc indirectement lutter contre ce *monde-là*, dont la religion est *l'arôme* spirituel.

La détresse religieuse est, pour une part, *l'expression* de la détresse réelle et, pour une autre, la *protestation* contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est *l'opium* du peuple.

L'abolition de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple est l'exigence que formule son bonheur *réel*. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est *exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc *en germe la critique de cette vallée de larmes* dont la religion est l'*auréole*.

***MARX*, Études philosophiques. Critique de la philosophie du droit de Hegel,** *Introduction, Éd. Sociales, 1974.*

18. Du socialisme utopique au matérialisme historique / *BIBLIOGRAPHIE*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- FOURIER, ***Le Nouveau Monde industriel et sociétaire***, préface de M. Butor, *Flammarion, 1973.*
- FOURIER, ***Vers la liberté en amour***, *édition Daniel Guérin, coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1993.*
- MARX, ***Le Capital***, livre I, traduction J. Roy, *2 vol., coll. « Champs », Flammarion, 1985.*
- MARX, ***Philosophie***, textes choisis et présentés par M. Rubel, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1994.*
- MARX et ENGELS, ***L'Idéologie allemande***, traduction H. Hildenbrand, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1989.*
- MARX et ENGELS, ***Manifeste du Parti communiste***, *coll. « 10/18 », Plon, 1989.*
- PROUDHON, ***Œuvres choisies***, *Gallimard, 1967.*
- PROUDHON, ***Philosophie de la misère***, *Fédération anarchiste/Groupe Fresne-Antony, 1983.*
- PROUDHON, ***Qu'est-ce que la propriété ?***, *coll. « GF », Flammarion, 1966.*

ÉTUDES

- ALTHUSSER Louis, ***Pour Marx***, *coll. « Fondations », La Découverte, 1986.*
- ANSART Pierre, ***Proudhon***, *coll. « Textes et débats », coll. « Le Livre de poche », LGF, 1984.*
- BALIBAR Étienne, ***La Philosophie de Marx***, *coll. « Repères », La Découverte, 1993.*
- BRUCKNER Pascal, ***Fourier***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1975.*
- DEBOUT Simone, ***L'Utopie de Charles Fourier***, *coll. « PBP », Payot, 1978.*
- DERRIDA Jacques, ***Spectres de Marx***, *Galilée, 1993.*
- FOUGEYROLLAS Pierre, ***Marx***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1992.*
- LEFEBVRE Henri, ***Sociologie de Marx***, *PUF, 1974.*
- RUSS Jacqueline, ***Le Socialisme utopique français***, *coll. « Pour connaître », Bordas, 1987.*

CHAPITRE 19

PESSIMISME, ANGOISSE ET NIHILISME

Après les grands utopistes (et Marx en est un, malgré ses propres dénégations), voilà les philosophes du **soupçon**. Soupçon qui pèse – et pèsera désormais – sur les capacités de la raison à «éclairer» le monde, sur l'aptitude même de l'homme au bonheur, sur l'avenir des valeurs et des idéaux qui sont au fondement de notre civilisation... L'activité philosophique elle-même est gagnée par le soupçon : les philosophes, qui se disent les amis de la vérité, ne sont-ils pas les premiers fabricants d'illusions ?

Alors que Hegel a porté au plus haut degré les prétentions de l'esprit humain à comprendre le réel, des penseurs isolés et courageux osent se démarquer de l'hégélianisme triomphant en soulignant l'impuissance de la raison à dire la vie. Et s'il y avait, au fondement de notre existence, un **irrationnel** rebelle à tout concept et à tout raisonnement ? Cet irrationnel, Schopenhauer le nomme **volonté**, Kierkegaard le vit dans l'**angoisse** de la liberté et de la faute, tandis que Nietzsche l'expérimente, jusqu'aux confins de la folie, dans la **création dionysiaque**.

Ce qui peut frapper, au premier abord, c'est le caractère tragique de la vie et de l'œuvre de ces trois auteurs. Aucun d'eux n'a vraiment connu le bonheur (du moins un bonheur calme et durable) ; aucun d'eux n'a vu dans le bonheur, tel que le concevaient leurs contemporains, un but digne de l'homme. Schopenhauer affirme que toute vie est souffrance, que le bonheur est négatif ; Kierkegaard répète à l'envi que l'homme est prisonnier du péché ; Nietzsche, enfin, s'évertue à pourfendre nos dernières illusions et à tuer nos précieuses idoles. Il ne faudrait pas croire pour autant que ces trois philosophes furent de tristes sires. La conscience de l'absurdité du monde n'est pas incompatible avec la joie, sincère et authentique. C'est peut-être là le plus bel enseignement que nous ait laissé Nietzsche : une fois démasquées toutes les fausses valeurs, la vie n'a rien perdu de son piquant. Certes, il est plus facile de vivre dans le confort de la bonne conscience, fermement soutenu par l'espoir consolateur d'un arrière-monde meilleur. Mais, comme l'a si bien montré Kierkegaard, **exister** n'est certainement pas vivre en paix avec soi-même ; c'est au contraire comprendre, dans le vertige solitaire du désespoir, que toute paix est à jamais impossible.

Avec Schopenhauer, Kierkegaard et Nietzsche, c'est incontestablement un monde qui meurt – celui qui s'est construit sur le mythe de la toute-puissance de la raison – et c'est un monde nouveau qui lentement voit le jour, un monde marqué par le refus des vastes synthèses et par la « déconstruction » des grands récits fondateurs.

ARTHUR SCHOPENHAUER

La vie de Schopenhauer

Schopenhauer est né le 22 février 1788, à Dantzig. Sa mère, fille d'un magistrat, n'a que dix-neuf ans. Son père, un riche négociant de quarante ans, donne au futur philosophe le prénom d'Arthur – ce prénom est le même dans toutes les langues européennes – afin que son fils devienne un véritable « citoyen du monde ». À neuf ans, Arthur va passer deux ans au Havre, pour apprendre le français. À quinze ans, il voyage avec ses parents (Paris, la Hollande, l'Angleterre). Au retour, Arthur entre dans une école de commerce pour prendre un jour la succession de son père.

Mais le père du philosophe meurt en 1806 (peut-être s'est-il suicidé). Tandis qu'Arthur reste à Hambourg pour continuer ses études commerciales, sa mère s'installe à Weimar, où elle anime un cercle littéraire que fréquentent Goethe et un certain Karl Fernow, critique d'art, qui insiste beaucoup auprès de Madame Schopenhauer pour que le jeune Arthur, que le commerce ennuie, se consacre à des études classiques. À dix-neuf ans, Arthur entre donc au lycée de Gotha, où ses résultats sont très brillants. À l'Université de Göttingen, le philosophe Schulze lui révèle Platon et Kant ; l'orientaliste Maier l'initie aux religions orientales. C'est à l'Université d'Iéna qu'en 1814, à l'âge de 25 ans, il est reçu docteur avec une thèse sur la *Quadruple racine du principe de raison suffisante.*

Après sa thèse, il s'installe à Weimar auprès de sa mère, fréquente Goethe et discute avec lui de philosophie. Mais Arthur, qui désapprouve la frivolité de sa mère et ses dépenses excessives, se brouille avec elle. À partir de 1814 (et bien qu'elle ait vécu encore plus de vingt ans), il ne la reverra plus jamais.

Il passe ensuite quatre ans à Dresde. C'est là qu'il écrit son chef-d'œuvre : *Le Monde comme volonté et comme représentation.* Il le publie à trente ans, en 1818. L'ouvrage n'a aucun succès : l'éditeur est contraint de mettre au pilon la quasi-totalité des exemplaires. Les cours qu'il donne à l'Université de Berlin en 1819 n'intéressent personne, et Schopenhauer, qui désormais multiplie ses sarcasmes contre les professeurs, renonce à l'enseignement. À partir de 1833, il ne quitte plus Francfort, vivant de ses rentes avec son chien Atma, dans un petit cabinet de travail orné d'une statue de Bouddha et de nombreux portraits de chiens. L'Académie des Sciences de Drontheim (Norvège) ayant mis au concours cette question : **« La liberté de la volonté est-elle prouvée par le témoignage de la conscience ? »**, Schopenhauer voit son mémoire couronné, mais celui qu'il écrit en 1840 sur le **fondement de la morale**, pour répondre à une question posée par l'Académie de Copenhague, n'est pas apprécié. Il publiera sans succès les deux mémoires, en 1841, sous le titre : *Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique.*

Ce sont de petits et brillants essais, rédigés pour le grand public en 1851 : les *Parerga et paralipomena* (« Accessoires et restes »), qui lui vaudront la gloire. En

1859, une nouvelle édition du *Monde* remporte un succès prodigieux et s'épuise en quelques semaines. On vient alors du monde entier lui rendre visite à Francfort! Il meurt en 1860, en pleine gloire. Ce philosophe pessimiste n'avait d'ailleurs jamais douté de son succès: « Le temps, disait-il dans sa jeunesse, est un galant homme ».

Le monde comme représentation

Schopenhauer critique et même souvent injurie tous les philosophes allemands. Un seul trouve grâce à ses yeux, et c'est Kant: « Je demande que mon lecteur connaisse une chose, la plus considérable qui se soit produite depuis vingt siècles en philosophie, et pourtant bien proche de nous... je veux parler des ouvrages principaux de Kant. » Avant Kant, les hommes (les Européens du moins) étaient comme aveugles; Kant les a opérés de la cataracte. Schopenhauer veut seulement, quant à lui, « offrir aux personnes délivrées de la cataracte par cette opération, des lunettes comme on en fait pour ces personnes, et qui ne sauraient être employées évidemment avant l'opération même ».

Que nous enseigne donc Kant? Avant tout que l'espace et le temps sont des « formes *a priori* » de notre perception, autrement dit des manières humaines, et simplement humaines, de nous représenter les choses. Bref, le monde que je vois dans l'espace et dans le temps n'est pas le vrai monde; c'est une **simple représentation subjective**. Le monde, dit Schopenhauer, est « ma représentation ». Ce n'est pas un être, c'est un monde de **phénomènes**.

Cependant la philosophie asiatique, notamment la pensée brahmanique, avait déjà proposé un enseignement analogue: nous ne connaissons pas la vérité des choses; nous ne percevons le monde qu'à travers le « **voile de Maya** », c'est-à-dire à travers un brouillard d'illusions.

Le monde comme volonté

Mais au-delà des « phénomènes », Kant avait maintenu l'existence d'un « noumène », d'une « chose en soi » qu'il déclarait inconnaissable. C'est ici que Schopenhauer cesse d'être kantien, et c'est dans une réflexion sur la « chose en soi » qu'il va découvrir la réalité suprême.

En réfléchissant à ce que je suis profondément, j'aperçois par une sorte d'intuition immédiate que je suis fondamentalement **une volonté**. Mon intelligence, par laquelle je me représente le monde, n'est qu'un fait secondaire, un simple instrument de mon vouloir-vivre essentiel. Ce vouloir-vivre que je découvre en moi ne m'est pas propre: tous les hommes, tous les êtres vivants et même toutes les forces physiques et chimiques de l'univers sont animés par ce même vouloir-vivre. Voilà le « noumène » schopenhauerien. Au **monde comme représentation**, simple apparence, Schopenhauer ajoute le **monde comme volonté**, qui est la réalité de l'être. Le monde représenté est un simple miroir où la volonté se contemple, saisit son image.

Qu'est donc cette volonté? On peut la considérer comme absolue liberté, puisqu'elle est un premier commencement, puisque c'est par elle que tout existe, et qu'il n'y a rien avant elle pour la déterminer. Mais elle n'a rien à voir avec le libre arbitre des philosophes. Elle n'est pas un pouvoir de choix entre différents possibles. Elle ressemble plutôt à ce que Spinoza avait appelé « la tendance de chaque être à persévérer dans son être » (le *conatus*), à ce que Nietzsche appellera, après Schopenhauer, la « volonté de puissance ». Cette volonté est en effet une **puissance** aveugle, la puissance même de la vie universelle; antérieure au principe de raison, elle est sans fondement (*grundlos*); elle n'a pas d'intention, elle exclut toute finalité. Enfin, il faut souligner que la volonté est fondamentalement **une**: c'est le même vouloir-vivre qui se manifeste dans toutes les formes d'existence.

Le pessimisme de Schopenhauer

Mais alors que le vouloir-vivre est, partout, fondamentalement identique à lui-même, je vois les individus multiples dans l'espace, et se succédant dans le temps. Cette illusion de la multiplicité des individus est en quelque sorte le péché originel de notre représentation, qui nous offre un monde réfracté à travers les prismes subjectifs de l'espace et du temps.

C'est une telle illusion qui engendre l'**égoïsme** – l'égoïsme qui fait que chacun de nous a tendance à se prendre pour le vouloir-vivre tout entier et à tenir les autres pour rien.

Nous sommes en effet les esclaves du vouloir-vivre, qui prend en nous l'apparence illusoire d'une volonté individuelle. Nous luttons sauvagement entre nous, pour conquérir des richesses et des honneurs que la mort nous arrachera bientôt. Nous sommes les esclaves du **désir**, de ce désir qui est toujours souffrance – souffrance née du besoin tant qu'il n'est pas satisfait, souffrance née de l'ennui quand nous avons pu obtenir ce que nous désirions : « La vie oscille, comme un pendule, de la souffrance à l'ennui ». D'ailleurs le besoin ne cesse de renaître de ses cendres, et « la satisfaction que le monde peut donner à nos désirs ressemble à l'aumône donnée aujourd'hui au mendiant et qui le fait vivre assez pour être affamé demain ». Et pourtant nous continuons à vouloir, à nous faire souffrir, à lutter pour des biens imaginaires, comme si la postérité de Sisyphe se disputait furieusement les morceaux du rocher. Le pessimisme fondamental de Schopenhauer est donc tout proche de celui des religions asiatiques, et particulièrement du bouddhisme, plus encore que du brahmanisme. Les bouddhistes n'ont-ils pas déclaré que c'est le désir qui est le mal radical ?

Aussi ce monde, contrairement à ce qu'affirmait l'optimiste Leibniz, est-il, de tous les mondes possibles, le plus mauvais : « Ce monde a été disposé tel qu'il devait être pour pouvoir tout juste exister : serait-il un peu plus mauvais, qu'il ne pourrait déjà plus subsister », écrit Schopenhauer.

Le salut

À un mal métaphysique, le remède est d'abord métaphysique. Il nous faut saisir la vanité de l'égoïsme, lié à l'illusion de notre individualité. Il nous faut comprendre l'identité foncière du vouloir-vivre en nous et chez les autres, comprendre l'unité profonde du vouloir universel. Or, il existe un sentiment privilégié qui est porteur de cette révélation métaphysique : c'est la **pitié**, véritable fondement de toute morale. **La pitié est en effet capable de convertir l'égoïsme en amour, puique le moi qui contemple la souffrance d'autrui éprouve à son tour une sorte de souffrance** et qu'ainsi, les individus cessent d'être fermés sur eux-mêmes. Mais il faut aller plus loin : il faut nous délivrer du vouloir-vivre lui-même. Et pour cela, il convient de substituer à l'attitude de conquête que nous adoptons spontanément envers les objets de nos désirs la **contemplation esthétique**, qui est totalement désintéressée. Il faut transformer l'objet du désir en spectacle, et c'est cela que l'art nous enseigne. Dans la contemplation esthétique en effet, je suis « ravi », c'est-à-dire délivré de moi-même, de la tyrannie de mes désirs.

Mais le remède radical au vouloir-vivre est l'**ascétisme**, le refus des biens de ce monde, la chasteté universelle qui, bien vite, mettrait fin à la tragédie de nos existences. On voit que Schopenhauer est étranger au christianisme. Il n'admet pas le salut personnel ; il ne reconnaît que le salut impersonnel, la fusion universelle dans le néant, le nirvâna des bouddhistes.

Portrait de SCHOPENHAUER *par Michel Onfray*[1]

1788
1860

Le pessimisme est-il intenable au-delà d'un certain âge sans qu'il soit question pour ceux qui s'en réclament de postures ou d'affectations ? [...] Schopenhauer n'échappe pas à la règle, lui qui pensa en pessimiste une existence qu'il se contenta de vivre en banal misanthrope, misogyne, amateur de politiques réactionnaires, névrosé reportant sur son chien toute l'affection qu'il n'a jamais su mettre ailleurs, oscillant du lit des prostituées à celui des actrices, ruminant un perpétuel ressentiment à l'endroit de tout et de tous, ravagé par le succès des autres, envieux et jaloux. D'où vient, pourtant, qu'on puisse l'aimer, s'y attacher ? Vraisemblablement du fait qu'il a pensé pour tâcher de se déprendre de lui, qu'il a écrit pour tenter de vivre, de mieux vivre, qu'il a philosophé pour essayer de moins souffrir. En un mot, qu'il n'a pas réfléchi en dilettante, en professeur de philosophie, mais comme un être tout entier requis et impliqué qui aura transfiguré son mal de vivre en œuvre. Rien n'est plus respectable qu'une pensée nourrie aux sources de l'authenticité d'un corps qui souffre, qui plus est lorsqu'elle est construite comme un opéra baroque. En ce sens, Schopenhauer est du côté de Sénèque contre Platon, de Montaigne et de Pascal contre Leibniz et Malebranche.

1. Michel Onfray (né en 1959) enseigne la philosophie. Il a notamment publié *Le Ventre des philosophes* (1989) et *Cynismes* (1990).

MICHEL ONFRAY, « Bouddha, le chien et la flûte », in *Magazine littéraire* n° 328, janvier 1995, dossier Schopenhauer.

Texte n° 152 ● « Le monde est ma représentation »

Le monde est ma représentation. – Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui. Il possède alors l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, mais seulement un œil qui voit ce soleil, une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même. S'il est une vérité qu'on puisse affirmer *a priori*[1] c'est bien celle-là ; car elle exprime le mode de toute expérience possible et imaginable, concept de beaucoup plus général que ceux mêmes de temps, d'espace et de causalité qui l'impliquent. Chacun de ces concepts, en effet, dans lesquels nous avons reconnu des formes diverses du principe de raison[2], n'est applicable qu'à un ordre déterminé de

représentations ; la distinction du sujet et de l'objet, au contraire, est le mode commun à toutes, le seul sous lequel on puisse concevoir une représentation quelconque, abstraite ou intuitive, rationnelle ou empirique. Aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe, existe pour la pensée, c'est-à-dire que l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, qu'il est pure représentation. Cette loi s'applique naturellement à tout le présent, à tout le passé et à tout l'avenir, à ce qui est loin comme à ce qui est près de nous ; car elle est vraie du temps et de l'espace eux-mêmes, grâce auxquels les représentations particulières se distinguent les unes des autres. Tout ce que le monde renferme ou peut renfermer est dans cette dépendance nécessaire vis-à-vis du sujet et n'existe que pour le sujet. Le monde est donc *représentation.*

1. A priori, *c'est-à-dire indépendamment de toute expérience (référence à Kant).*
2. Dans son mémoire de thèse (De la quadruple racine du principe de raison suffisante), *Schopenhauer avait montré que le* principe de raison suffisante *(selon lequel il n'est rien qui soit sans une raison d'être) est la formule générale exprimant les lois auxquelles toutes les classes d'objets accessibles à notre représentation sont soumises.*

***SCHOPENHAUER*, Le Monde comme volonté et comme représentation,**
I, 1, trad. A. Burdeau, PUF, 1966.

Texte n° 153 ● *Vivre et vouloir-vivre*

La volonté[1], la volonté sans intelligence (en soi, elle n'est point autre), désir aveugle, irrésistible, telle que nous la voyons se montrer encore dans le monde brut, dans la nature végétale, et dans leurs lois, aussi bien que dans la partie végétative de notre propre corps, cette volonté, dis-je, grâce au monde représenté, qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, arrive à savoir qu'elle veut, à savoir ce qu'est ce qu'elle veut ; c'est ce monde même, c'est la vie, telle justement qu'elle se réalise là. Voilà pourquoi nous avons appelé ce monde visible le miroir de la volonté, le produit objectif de la volonté. Et comme ce que la volonté veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette volonté, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : « la volonté de vivre » et non pas simplement « la volonté », car c'est tout un.

Donc, la volonté étant la chose même en soi, le fond intime, l'essentiel de l'univers, tandis que la vie, le monde visible, le phénomène n'est que le miroir de la volonté, la vie doit être comme la compagne inséparable de la volonté : l'ombre ne suit pas plus nécessairement le corps ; et partout où il y a de la volonté, il y aura de la vie, un monde enfin. Aussi vouloir vivre, c'est aussi être sûr de vivre, et tant que la volonté de vivre nous anime, nous n'avons pas à nous inquiéter pour notre existence, même à l'heure de la mort.

1. Il s'agit bien sûr ici de l'essence même du monde, de ce vouloir-vivre aveugle et universel qui se manifeste dans toutes les formes d'existence, de l'inorganique à l'homme.

***SCHOPENHAUER*, Le Monde comme volonté et comme représentation,**
IV, 54, trad. A. Burdeau, PUF, 1966.

Texte n° 154 • « Tout bonheur est négatif »

La satisfaction, le bonheur, comme l'appellent les hommes, n'est au propre et dans son essence rien que de *négatif*; en elle, rien de positif. Il n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même et comme de son propre mouvement vienne à nous; il faut qu'elle soit la satisfaction d'un désir. Le désir, en effet, la privation, est la condition préliminaire de toute jouissance. Or avec la satisfaction cesse le désir, et par conséquent la jouissance aussi. Donc la satisfaction, le contentement ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin; sous ce nom, il ne faut pas entendre en effet seulement la souffrance effective, visible, mais toute espèce de désir qui, par son importunité, trouble notre repos, et même cet ennui qui tue, qui nous fait de l'existence un fardeau. – Or, c'est une entreprise difficile d'obtenir, de conquérir un bien quelconque; pas d'objet qui ne soit séparé de nous par des difficultés, des travaux sans fin; sur la route, à chaque pas, surgissent des obstacles. Et la conquête une fois faite, l'objet atteint, qu'a-t-on gagné? Rien assurément, que de s'être délivré de quelque souffrance, de quelque désir, d'être revenu à l'état où l'on se trouvait avant l'apparition de ce désir. – Le fait immédiat pour nous, c'est le besoin tout seul, c'est-à-dire la douleur. Pour la satisfaction et la jouissance, nous ne pouvons les connaître qu'indirectement; il nous faut faire appel au souvenir de la souffrance, de la privation passées, qu'elles ont chassées tout d'abord. Voilà pourquoi les biens, les avantages qui sont actuellement en notre possession, nous n'en avons pas une vraie conscience, nous ne les apprécions pas; il nous semble qu'il n'en pouvait être autrement; et en effet, tout le bonheur qu'ils nous donnent, c'est d'écarter de nous certaines souffrances. Il faut les perdre, pour en sentir le prix; le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive, et qui sans intermédiaire s'offre à nous. Telle est encore la raison qui nous rend si douce la mémoire des malheurs surmontés par nous: besoin, maladie, privation, etc.: c'est en effet notre seul moyen de jouir des biens présents. [...]

Tout bonheur est négatif, sans rien de positif; nulle satisfaction, nul contentement, par suite, ne peut être de durée; au fond ils ne sont que la cessation d'une douleur ou d'une privation, et, pour remplacer ces dernières, ce qui viendra sera infailliblement ou une peine nouvelle, ou bien quelque *langueur*, une attente sans objet, l'ennui.

***SCHOPENHAUER*, Le Monde comme volonté et comme représentation,**
IV, 58, trad. A. Burdeau, PUF, 1966.

Texte n° 155 • La mort est le résumé de la vie

Si donc la souffrance a déjà une telle vertu sanctifiante, ce caractère sera à un bien plus haut degré encore celui de la mort, plus redoutée que toutes les souffrances. Aussi ressentons-nous toujours devant un mort un respect analogue à celui que nous impose toute grande souffrance: chaque cas de mort nous paraît, pour ainsi dire, une sorte d'apothéose ou de canonisation; de là pour nous l'impossibilité de contempler sans respect le cadavre de l'homme même le plus insignifiant, et, si étrange que puisse sembler ici cette remarque, la garde présente toujours les armes à un cadavre. La mort doit être considérée sans aucun doute comme le but véritable de la vie: au moment où elle se produit, se décide tout ce dont le cours entier de la vie n'était que la préparation et la préface. La mort est le résultat, le résumé de la vie, ou le total effectué qui

énonce en une fois tout l'enseignement que la vie donnait en détail et par morceaux : elle nous apprend que toutes les aspirations, dont la vie est le phénomène, étaient chose inutile, vaine, pleine de contradictions, d'où le salut consiste à revenir. Ce qu'est la lente végétation de la plante entière par rapport au fruit, qui produit d'un seul coup au centuple ce qu'elle produisait par fragments insensibles, la vie, avec ses obstacles, ses espérances déçues, ses plans déjoués et ses souffrances constantes, l'est aussi par rapport à la mort qui d'un seul coup renverse tout, tout ce que l'homme a voulu, et couronne ainsi l'enseignement que la vie lui donnait.

SCHOPENHAUER, **Le Monde comme volonté et comme représentation,** *supplément au livre 4e, chap. XLIX, trad. A. Burdeau, PUF, 1966.*

SØREN AABYE KIERKEGAARD

La vie de Kierkegaard

Kierkegaard s'est voulu un anti-philosophe et cette caractéristique n'est pas fausse, si du moins on identifie la philosophie avec le rationalisme, et particulièrement le rationalisme de Hegel. Mais si Kierkegaard n'est pas le philosophe qui pense le monde comme un tout unifié et intelligible, s'il est l'adversaire des systèmes, il est – un peu comme Pascal ou Nietzsche – le philosophe qui réfléchit sur la vie et, plus précisément, l'**ancêtre et le fondateur des philosophies existentielles**.

Ne nous étonnons pas, dès lors, du lien étroit qui unit la vie de Kierkegaard et son œuvre : Kierkegaard est tout le contraire du philosophe détaché des contingences existentielles. Il est l'homme d'un pays et d'une époque (le Copenhague de la première moitié du XIXe siècle, avec ses théâtres, ses cafés, ses intellectuels et ses pasteurs), mais aussi l'homme d'une religion (un protestant qui continue de «protester» à l'intérieur du protestantisme). Il est surtout l'homme d'une destinée incompréhensible en dehors des événements de sa vie, de ses relations avec son père et avec Régine Olsen, la fiancée qu'il devait ne jamais épouser.

Kierkegaard est né à Copenhague en 1813, dernier enfant d'un père alors âgé de cinquante-six ans. Très intelligent et très sensible, Kierkegaard devait être marqué toute sa vie par l'éducation qu'il reçut – éducation dont le premier principe fut l'amour et plus encore la crainte de Dieu. La mort de son frère Mikaël en 1819, de sa sœur Maren Christine en 1822, accrut l'angoisse de son père qui était déjà marqué par un sentiment intense de culpabilité. Le père de Søren, alors qu'il n'était qu'un petit berger, avait maudit Dieu et, plus tard, devenu riche commerçant et retiré des affaires, il avait dû conclure un mariage précipité avec sa servante, qui attendait un enfant de lui. Comme le châtiment de ses péchés ne venait pas, il en avait conclu que le destin voulait que ce soit ses enfants qui expient ses propres fautes. Kierkegaard aborde donc la vie avec une vocation de sacrifice et de martyr.

Vue sous un certain angle, la vie de Kierkegaard n'est qu'un échec. Bien que sa première œuvre soit une thèse de doctorat en théologie : *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (1841), Kierkegaard ne fera ni une carrière de pasteur, ni une carrière de professeur. Bien qu'il ait, en septembre 1840, demandé et obtenu la main de Régine Olsen, il renoncera à l'épouser, malgré les larmes et les protestations de la jeune fille. Il est impossible à l'historien d'aujourd'hui d'expliquer cette rupture.

Kierkegaard a lui-même parlé de son « écharde dans la chair » et il évoque, dans ses notes, un « terrible événement » qu'il décrit comme un « grand tremblement de terre ». Impuissance sexuelle, crises d'épilepsie, tendances schizophréniques... les hypothèses ne manquent pas. Il reste que le renoncement de Kierkegaard à la carrière ecclésiastique et au mariage avec une femme qu'il ne cessa d'aimer apparaît d'abord, à la lumière de la tragédie que fut son enfance, comme un sacrifice expiatoire.

Vient alors la période de production littéraire, prodigieusement féconde. En 1843, Kierkegaard publie pas moins de trois livres : *Ou bien... Ou bien* (également traduit sous le titre *L'Alternative*), qui contient le célèbre « Journal du séducteur », *Crainte et tremblement* – l'ouvrage qu'il considère comme son œuvre la plus profonde –, où il commente l'histoire biblique d'Abraham sacrifiant son fils Isaac pour obéir à l'ordre de Dieu, et *La Répétition*, qui traite du temps et de la fidélité. L'année suivante paraissent les *Miettes philosophiques* (ou *Riens philosophiques*) et *Le Concept d'angoisse*, qui parle du péché en tant qu'il suppose le libre arbitre. Sortent ensuite les *Stades sur le chemin de la vie* (1845), le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* (1846) et, en 1849, le *Traité du désespoir* (ou *La Maladie mortelle*), où Kierkegaard observe que le moi humain ne parvient jamais à coïncider exactement avec lui-même. Toutes ces œuvres sont attribuées à des pseudonymes : Victor Eremita, Johannès de Silentio, Climacus, etc. À la même époque, et cette fois sous son propre nom, Kierkegaard publie plus de quatre-vingts *Discours édifiants.*

Ses œuvres littéraires, malgré les pseudonymes, ont rendu Kierkegaard célèbre. La fin de sa vie est assombrie par des polémiques, non seulement avec le journal satirique de Copenhague, *Le Corsaire*, mais aussi avec les représentants de l'Église officielle. Le dernier livre de Kierkegaard, *l'École du christianisme* (publié en 1850 sous le pseudonyme d'Anti-Climacus), est une critique véhémente de l'Église établie. Kierkegaard s'en prend à Martensen, un théologien hégélien, et à l'évêque Mynster. Le 24 mai 1855, il fonde un journal pour mieux se faire entendre : *L'Instant.* Le 2 octobre de la même année, Kierkegaard s'affaisse dans la rue. À demi-paralysé, il est conduit à l'hôpital. Il refuse la communion : « Les prêtres sont des fonctionnaires ; les fonctionnaires ne sont pas des témoins du christianisme. » Il meurt le 11 novembre 1855, à l'âge de quarante-deux ans.

Kierkegaard, penseur de l'existence

Kierkegaard, répétons-le, n'est pas un philosophe systématique. Il prend parti contre l'hégélianisme qui domine la culture de son époque. Il proclame la primauté de l'existence sur l'essence, le primat de la **subjectivité**. Pour lui, le sujet vivant et pensant ne reçoit pas sa signification de l'histoire universelle dans laquelle il est situé ; c'est le sujet existant seul qui compte en face de son Créateur, qui est Lui aussi une Personne. Kierkegaard est donc le vrai fondateur du courant de pensée que l'on désigne ordinairement sous le nom d'**existentialisme chrétien**.

Pourquoi Kierkegaard signe-t-il ses œuvres philosophiques par divers pseudonymes ? Pour la même raison qui lui fait apprécier la forme du dialogue : parce que la vérité est multiple et contradictoire. Parce que, face à la vie, il y a plusieurs options possibles. Sur le chemin de la vie, il y a plusieurs directions. C'est ainsi que Kierkegaard distingue les stades **esthétique, éthique et religieux**, qui ne sont pas trois conceptions théoriques du monde, mais trois manières de vivre.

Le stade esthétique

L'esthéticien vit dans l'instant et ne connaît pas d'autre but, dans la vie, que de jouir de l'instant qui passe. Chaque moment a sa saveur, qu'il faut goûter

pleinement. L'esthéticien coïncide donc avec chacune de ses sensations successives ; c'est l'homme de la **sincérité**. Le stade esthétique bannit toute **fidélité**, parce que la fidélité nous asservit à des promesses passées qui ne correspondent plus à nos désirs d'aujourd'hui. L'esthéticien veut toujours goûter des nouveautés, et il déteste la « répétition », génératrice d'ennui. C'est un dilettante qui refuse toujours de « s'engager » et qui préfère jouer avec les possibles. Certains des « pseudonymes » de Kierkegaard nous offrent de beaux types d'« esthéticiens ». Johannès le Séducteur, qui joue d'une façon si méphistophélique avec le cœur de la pauvre Cordélia, n'est qu'une version kierkegaardienne du mythe éternel de Don Juan. Victor Eremita, au pseudonyme transparent – victorieux et solitaire –, est un esthéticien d'un autre genre : c'est le sceptique élégant, détaché de tout, qui cache un fond d'amertume sous une apparence d'enjouement. Peut-être Eremita n'est-il que Johannès – avec vingt ou trente ans de plus. Son exemple montre la vanité des plaisirs, la mélancolie incurable qui est au fond le fruit le plus sûr du dilettantisme.

Le stade éthique

Tandis que l'esthéticien cherche son plaisir au jour le jour, l'homme de l'éthique s'efforce d'incarner dans sa vie les règles universelles du **devoir**. C'est pourquoi, selon Kierkegaard, le stade éthique est le stade du général. Au fond, l'homme de l'éthique incarne des types généraux. Il sera le travailleur consciencieux, l'époux modèle, le père dévoué. Le symbole de ce stade, c'est l'assesseur Wilhem – le type même du fonctionnaire danois au milieu du XIXe siècle. Lunettes, costume noir à large col, air grave, c'est un homme qui a toujours pris la vie au sérieux. À cinq ans, il était déjà un être moral ; il apprenait scrupuleusement sa leçon du lendemain, et quand bien même le monde se serait écroulé autour de lui, il n'aurait pas levé les yeux de son livre. À dix ans, il apprend le latin, et comme dit Kierkegaard, tandis qu'il étudie la grammaire, « la règle est l'objet de son amour, l'exception de son mépris ». À l'université, il est un étudiant exemplaire ; il ne va jamais au bal ni au café. Bien entendu, il se marie vierge. Il est vrai qu'après cinq ans de mariage, il sait à peine si sa femme est blonde ou brune ! Bien que l'assesseur soit présenté comme un homme sympathique, son style de vie n'est pas pour Kierkegaard le plus haut qui soit. L'assesseur manque d'**inquiétude** ; il est prisonnier d'idées toutes faites, il est asservi à ce que les existentialistes, disciples de Kierkegaard, appelleront les « conduites du sérieux ». Fidèle à ses engagements, il risque d'avoir trop bonne conscience, de se croire parfait. Il n'a pas mesuré toute la faiblesse, toute la déchéance de l'homme. Kierkegaard nous le dépeint tout jeune encore, et plein d'assurance. Il nous laisse entendre que la vie le décevra, qu'il comprendra un jour qu'une morale simplement humaine ne saurait suffire aux hommes.

Le stade religieux

L'homme du stade religieux n'est plus celui qui soumet sa vie à des règles générales ; il est **un individu devant Dieu,** et l'expérience qu'il vit dans son rapport avec Dieu est une expérience singulière et personnelle qui est absolument intraduisible dans des concepts généraux. Pour Kierkegaard, l'expérience de la **foi** est irréductible à l'univers des concepts intelligibles et généraux, à l'univers de la raison. C'est en ce sens que Kierkegaard est un philosophe qui récuse la philosophie.

Mais l'expérience religieuse par excellence est l'expérience du **péché** – expérience inintelligible à la raison. D'abord, pour que mon choix du mal soit vraiment coupable, il faut qu'il soit libre, il faut qu'il émane d'une initiative première qui transcende tous les motifs. N'est-ce pas déjà là – comme Kierkegaard le montre dans *Le Concept d'angoisse* – un défi à toute science psychologique ? Mais il faut aller

plus loin. L'expérience du péché est beaucoup plus profonde que celle d'un acte contraire au devoir. La véritable expérience du péché est une expérience religieuse, et non éthique. Le péché, ce n'est pas tant un manquement juridique qu'une certaine situation ontologique. L'homme pécheur est une créature qui ose affirmer, en quelque sorte, l'indépendance absolue de sa propre existence. Ma propre subjectivité ne suffit-elle pas à me poser comme pécheur? Se vouloir soi-même, n'est-ce pas en quelque façon nier Dieu?

Il y a là, au cœur même de la pensée la plus profonde de Kierkegaard, une sorte de contradiction: Kierkegaard nous dit que la valeur suprême, c'est l'existence subjective et en même temps, il nous décrit cette expérience de la subjectivité comme une expérience fondamentalement et nécessairement pécheresse. En effet, je ne puis être moi-même qu'en perdant Dieu, puisque affirmer cet être limité qui est le mien, c'est en quelque sorte nier l'Être infini. Nous sommes tout près ici de Nietzsche et de Sartre.

Portrait de KIERKEGAARD *par lui-même*

1813
1855

J'ai été dès mes jeunes ans sous l'empire d'une immense mélancolie dont la profondeur trouve sa seule expression véritable dans la faculté qui m'a été départie à un égal immense degré de la dissimuler sous l'apparence de la gaieté et de la joie de vivre; si loin que remontent mes souvenirs, ma seule joie a été que personne ne pût découvrir combien je me sentais malheureux; cette exacte correspondance entre ma mélancolie et ma virtuosité à la cacher montre que j'étais destiné à vivre pour moi-même et pour Dieu. Enfant, j'ai reçu une éducation chrétienne stricte et austère qui fut, à vues humaines, une folie.

Dès ma plus tendre enfance, ma confiance en la vie s'était brisée aux impressions sous lesquelles avait lui-même succombé le mélancolique vieillard qui me les avait imposées: enfant, ô folie! je reçus le costume d'un mélancolique vieillard. Terrible situation! Qu'y a-t-il d'étonnant si, à de certaines époques, le christianisme m'a semblé la plus inhumaine cruauté, bien que jamais pourtant, même quand j'en fus le plus éloigné, je n'ai cessé de le respecter, fermement résolu, surtout si je ne choisissais pas de devenir chrétien, à ne jamais initier personne aux difficultés que j'ai connues et que je n'ai jamais rencontrées dans mes lectures, ni entendu traiter. Mais je n'ai jamais rompu avec le christianisme et je ne l'ai jamais renié; je n'ai jamais songé à l'attaquer; non, dès le temps où j'ai pu penser à l'emploi de mes forces, j'avais fermement résolu de tout faire pour le défendre, ou en tout cas pour le présenter sous sa forme véritable.

KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, trad. P.-H. Tisseau, in Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, coll. «Philosophes de tous les temps», Seghers, 1963.

Texte n° 156 • *Exister : la tâche la plus difficile*

Tout exercice logique de la pensée est en langage abstrait et *sub specie aeterni*[1]. Penser ainsi l'existence, c'est omettre la difficulté qui consiste à penser l'éternel dans le devenir, comme on y est bien obligé, puisque le sujet pensant est lui-même dans le devenir. Aussi est-il plus facile de penser abstraitement que d'exister, à condition de ne pas prendre ce dernier terme au sens banal où l'on existe sans plus, comme l'on est un sujet, sans plus. Ici encore, nous avons un exemple montrant que la tâche la plus simple est la plus difficile. Exister, croit-on, ce n'est rien du tout, et bien moins encore une difficulté ; n'existons-nous pas tous ? Mais penser abstraitement, voilà qui compte. Mais exister vraiment, c'est-à-dire imprégner de conscience son existence que l'on domine pour ainsi dire de la distance de l'éternité, tout en étant précisément en elle et encore dans le devenir : en vérité la tâche est ardue. Si, de nos jours, penser n'était pas devenu je ne sais quoi d'étrange et de livresque, les penseurs nous feraient une tout autre impression, comme en Grèce où un penseur était aussi un existant passionné qu'exaltait l'exercice de sa pensée, comme jadis encore dans la chrétienté, quand un penseur était un croyant qui cherchait avec enthousiasme à se comprendre dans l'existence de la foi. Si les penseurs d'aujourd'hui faisaient de même, la pratique de la pensée pure aurait conduit de suicide en suicide ; car le suicide est la seule conséquence existentielle de l'exercice de la pensée pure, si celle-ci ne doit pas être simplement un élément partiel de la condition humaine ni passer un accommodement avec un mode d'existence éthique et religieuse personnelle, mais doit, au contraire, être tout et le but suprême. Nous ne faisons pas l'éloge du suicide, mais bien de la passion. Aujourd'hui, par contre, un penseur est une bête curieuse qui, à certaines heures du jour, témoigne d'une rare ingéniosité, mais qui, pour le reste, n'a rien de commun avec un homme.

1. « Sous le point de vue de l'éternité ». Pour Kierkegaard, la pensée abstraite nie le devenir – dans lequel s'inscrit pourtant toute existence humaine.

***KIERKEGAARD*, Post-scriptum**, *IIe partie, 2e section, chap. III, trad. P.-H. Tisseau, PUF, 1962.*

Texte n° 157 • *La vérité comme incertitude objective*

La subjectivité étant la vérité[1], la définition de la vérité doit aussi comporter un terme qui exprime son opposition à l'objectivité, un souvenir du point où l'on a changé de direction ; ce terme exprime alors aussi la tension de l'intériorité. Voici une telle définition de la vérité : *l'incertitude objective, maintenue dans l'appropriation de l'intériorité la plus passionnée, est la vérité, la plus haute vérité qui soit pour un existant.* À la bifurcation (dont il est objectivement impossible d'indiquer le point, qui est justement la subjectivité), le savoir objectif est laissé en suspens. Objectivement, l'existant n'a donc que l'incertitude, mais cela justement donne toute sa tension à la passion infinie de l'intériorité, et la vérité est précisément ce coup audacieux où, avec la passion de l'infini, on choisit ce qui est objectivement incertain. Je contemple la nature pour trouver Dieu ; j'y vois bien sa toute-puissance et sa sagesse, mais j'y découvre aussi une foule d'autres choses qui me troublent et m'inquiètent. Il en résulte

au total l'incertitude objective, mais ce qui fait la grandeur de l'intériorité, c'est justement qu'elle embrasse l'incertitude objective avec toute la passion de l'infini. Pour une proposition mathématique, par exemple, l'objectivité est donnée, mais c'est aussi pour cela que sa vérité est indifférente.

Mais la définition donnée de la vérité est une transcription de celle de la foi. Sans risque pas de foi ; la foi est justement la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective. Si je puis concevoir Dieu objectivement, alors, je ne crois pas ; mais il me faut croire justement parce que je ne puis le concevoir ainsi ; et si je veux demeurer dans la foi, il me faut sans cesse veiller à maintenir l'incertitude objective où, me trouvant « au large au-dessus de 70 000 brasses de profondeur », je crois néanmoins.

La proposition : la subjectivité, l'intériorité est la vérité, implique la sagesse socratique dont le mérite immortel est justement d'avoir pris garde à l'importance essentielle de l'existence, au fait que le sujet qui connaît est un existant ; et c'est pourquoi Socrate, en son ignorance éminemment païen, était dans la vérité.

1. Il n'y a pas d'autre vérité, pour Kierkegaard, que celle qui se rapporte effectivement au sujet existant et à sa propre intériorité.

***KIERKEGAARD*, Post-scriptum,** *IIe partie, 2e section, chap. II, trad. P.-H. Tisseau, PUF, 1962.*

Texte n° 158 • *L'angoisse*

On peut comparer l'angoisse au vertige. On a le vertige quand on plonge le regard dans un abîme. Mais la raison du phénomène n'est pas moins l'œil que l'abîme ; car il suffit de ne pas regarder. L'angoisse est ainsi le vertige de la liberté survenant quand l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, scrutant les profondeurs de sa propre possibilité, saisit le fini pour s'y appuyer. La liberté succombe dans ce vertige. La psychologie ne peut et ne saurait aller plus loin. Au même instant tout est changé, et la liberté se relevant se voit coupable. Entre ces deux instants se place le saut que nulle science n'a expliqué ou ne peut expliquer. Quand on devient coupable dans l'angoisse, on le devient avec toute l'ambiguïté possible. L'angoisse est une défaillance féminine où la liberté tombe en syncope ; au point de vue psychologique, la chute arrive toujours dans cette faiblesse ; mais l'angoisse est en même temps le plus haut point de l'égoïsme, et nulle manifestation concrète de la liberté n'est aussi égoïste que la possibilité de toute semblable manifestation. C'est là encore le facteur prépondérant qui détermine la double attitude, sympathique et antipathique, de l'individu. Dans l'angoisse réside l'infini égoïste de la possibilité ; il ne tente pas comme un choix, mais apporte la captivante anxiété de ses doux tourments.

***KIERKEGAARD*, Le Concept d'angoisse,** *chap. II, § 2, trad. P.-H. Tisseau, PUF, 1962.*

Texte n° 159 • *Le désespoir est « la maladie mortelle »*

Cette idée de « maladie mortelle » doit être prise en un sens spécial. À la lettre elle signifie un mal dont le terme, dont l'issue est la mort et sert alors de syno-

nyme d'une maladie dont on meurt. Mais ce n'est point en ce sens qu'on peut appeler ainsi le désespoir ; car, pour le chrétien, la mort même est un passage à la vie. À ce compte, aucun mal physique n'est pour lui « maladie mortelle ». La mort finit les maladies, mais n'est pas un terme en elle-même. Mais une « maladie mortelle » au sens strict veut dire un mal qui aboutit à la mort, sans plus rien après elle. Et c'est cela le désespoir.

Mais en un autre sens, plus catégoriquement encore, il est la « maladie mortelle ». Car loin qu'à proprement parler on en meure, ou que ce mal finisse avec la mort physique, sa torture, au contraire, c'est de ne pouvoir mourir, comme dans l'agonie le mourant qui se débat avec la mort sans pouvoir mourir. Ainsi être *malade à mort*, c'est ne pouvoir mourir, mais ici la vie ne laisse pas d'espoir, et la désespérance, c'est le manque du dernier espoir, le manque de la mort. Tant qu'elle est le suprême risque, on espère en la vie ; mais quand on découvre l'infini de l'autre danger, on espère dans la mort. Et quand le danger grandit tant que la mort devient l'espoir, le désespoir c'est la désespérance de ne pouvoir même mourir.

***KIERKEGAARD*, Traité du désespoir,** *chap. III, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, « Folio/Essais », Gallimard, 1949.*

Texte n° 160 ● *Le devenir chrétien*

Il est commode d'être chrétien en se dispensant du martyre de croire contre la raison, du danger mortel de se trouver au-dessus de 70 000 brasses de profondeur pour trouver Dieu là seulement. Le pataugeur tâte du pied par crainte de s'enfoncer ; de même, l'homme raisonnable tâtonne avec sa raison dans la probabilité ; il trouve Dieu lorsqu'elle est suffisante et il lui rend grâces aux grands jours de fête de cette probabilité, une fois qu'il a obtenu un gagne-pain vraiment satisfaisant, avec chance d'un prochain avancement par-dessus le marché, une fois qu'il a épousé une belle et charmante jeune fille et que le chef d'état-major Marcussen en personne déclare que ce sera un heureux mariage ; car cette jeune fille est de ces beautés qui, selon toute vraisemblance, durent longtemps ; et elle est si bien bâtie que, selon toute apparence, elle mettra au monde des enfants sains et vigoureux. Croire contre la raison, c'est autre chose ; et il est impossible de croire avec la raison, car celui qui croit ainsi ne parle que de métier, de prendre femme, de cultiver son champ, de soigner ses bœufs, autant de choses qui ne sont en rien objets de foi, puisque la foi rend *sans cesse* grâce à Dieu, *sans cesse* dans le danger mortel, dans cette collision de l'infini et du fini qui est un péril pour qui est une synthèse de l'un et de l'autre. Aussi la probabilité est-elle si peu chère au croyant qu'il ne craint rien tant ; il sait fort bien, en effet, qu'en y recourant il commence à perdre la foi. Car la foi a deux tâches : celle d'être vigilante, et celle de découvrir à chaque instant l'invraisemblable, le paradoxe, pour le maintenir alors avec la passion de l'intériorité.

***KIERKEGAARD*, Post-scriptum,** *IIe partie, 2e section, chap. II, trad. P.-H. Tisseau, PUF, 1962.*

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

La vie de Nietzsche

Nietzsche est né près de Leipzig, le 15 octobre 1844. Fils de pasteur (je suis, dira-t-il plus tard, « un être humain né dans un presbytère »), il fut un enfant modèle et un écolier docile. À l'Université de Bonn, puis de Leipzig, il est enthousiasmé par les cours du philosophe Ritschl. Il renonce alors à devenir pasteur à son tour. Grâce à l'appui de Ritschl, qui le tient pour un « génie », il est nommé (sans thèse de doctorat!) à vingt-quatre ans professeur de philologie classique à l'Université de Bâle. Pendant dix ans (1869-1879), il partagera son activité entre l'université et la classe supérieure du lycée.

Mais la véritable vocation de Nietzsche était la philosophie. Un jour de l'automne 1865, il feuillette par hasard chez un libraire *Le Monde comme volonté et comme représentation.* Il est bouleversé par cette philosophie – comme il l'est déjà par la musique de Richard Wagner – et il initie tous ses amis au système de Schopenhauer. De Bâle, il rendra souvent visite à Richard Wagner et à Cosima, tandis que dans son cours il traite, débordant largement le cadre philologique, des rapports de la musique et de la tragédie. C'est à cette époque qu'il écrit ses premiers livres: *Homère et la philosophie classique* (qui paraîtra en 1869) et surtout *L'Origine de la tragédie* (1872). De 1873 à 1876, il publie ses *Considérations inactuelles* (ou *Considérations intempestives*): deux de ces *Considérations* sont consacrées à Schopenhauer et à Wagner, dont il est encore le disciple; les deux autres font le procès de la culture historique. La vraie culture n'est pas l'érudition morne qui se promène à pas lents parmi les tombes; c'est celle qui prépare les hommes, non à connaître l'histoire, mais à la faire! La vraie culture doit déboucher sur la vie et l'action.

Mais Nietzsche est très malade. Étudiant à Leipzig il avait, semble-t-il, contracté la syphilis. À partir de 1878, il est presque constamment malade: migraines intenses, vue plus faible, voix très basse. Il quitte l'enseignement, et l'Université de Bâle, généreusement, lui accorde une retraite. Il venait de réunir en volume des aphorismes dictés à son élève Peter Gast: *Humain, trop humain* et *Le Voyageur et son ombre* (1878-1879).

Pour Nietzsche commencent alors dix années de vie errante à travers l'Europe. À Gênes, fin 1880, il consacre son « premier hiver » à la rédaction d'*Aurore.* Pendant l'été 1881, il séjourne en Haute-Engadine, dans le petit village de Sils-Maria. C'est là qu'au cours d'une promenade sur les bords du lac de Silvaplana, près d'un énorme rocher (sur lequel est aujourd'hui fixée une plaque qui rappelle l'événement), il a pour la première fois l'intuition de l'éternel retour. De cette période d'exaltation date la composition du *Gai Savoir.* En 1882, Nietzsche, qui souffre intensément d'un amour non partagé pour la belle Lou Andreas-Salomé, se fixe à Rapallo, petit village près de Gênes et, dans l'absolue solitude, donne naissance à son double: **Zarathoustra**.

Les ouvrages de Nietzsche n'ont à l'époque aucun succès, du moins en Allemagne. Car de Paris, Taine lui adresse des lettres admiratives et, à Copenhague, Brandès fait un cours sur la philosophie de Nietzsche! Nietzsche cependant continue sa vie errante. Il se rend à Nice, puis en Sicile. En 1888, il est à Turin, où il rédige coup sur coup plusieurs chefs-d'œuvre: *Nietzsche contre Wagner, Le Crépuscule des Idoles, L'Antéchrist* et, en trois semaines, une sorte d'autoportrait intellectuel, une récapitulation de toute son œuvre: *Ecce homo* (« Voici l'homme »). Cet ouvrage porte déjà les marques évidentes de la folie: les titres des chapitres (« Pourquoi je suis si sage », « Pourquoi j'en sais si long », « Pourquoi je suis une fatalité »)

témoignent d'un orgueil délirant. Sur le manuscrit, l'écriture tremblée est un symptôme typique de la maladie dans laquelle Nietzsche va bientôt sombrer : la paralysie générale (qui résulte probablement de l'atteinte du cerveau par la syphilis). En effet, en janvier 1889, il est frappé d'une attaque de paralysie accompagnée des propos les plus délirants. Après quelques séjours en hôpital psychiatrique, il est recueilli par sa mère, puis par sa sœur qui le garde auprès d'elle à Weimar. Il évolue progressivement vers la démence et la paralysie. Par les beaux jours d'été, les oiseaux entrent par la fenêtre de sa chambre et se posent sur son corps immobile. Il meurt paisiblement le 25 août 1900.

Le philosophe trahi

La sœur de Nietzsche, Lisbeth, avait épousé en 1855 un agitateur antisémite répondant au nom de Förster. Nietzsche, qui déplorait souvent « la sottise incommensurable et effrontée » de sa sœur, n'assista pas à son mariage et ne parvint jamais à s'accommoder de son encombrant beau-frère. Or c'est elle qui, à la mort de Nietzsche, s'appuyant sur l'autorité que lui conférait son nom (Mme Förster-Nietzsche), a exploité les fragments qui figuraient dans les carnets de notes de son frère pour publier *La Volonté de puissance* (1901) – une œuvre que Nietzsche n'a pas voulue et dont on s'accorde aujourd'hui à dire qu'elle n'est pas même de lui. Cet ouvrage en effet a été « fabriqué » avec la volonté évidente (trop évidente) de servir la cause nationaliste et antisémite de l'extrême-droite allemande.

La lecture patiente et complète des œuvres de Nietzsche, même en traduction française, suffit à écarter les interprétations monstrueuses qui voudraient faire de ce grand philosophe – un des plus grands penseurs de toute l'histoire – le précurseur du pangermanisme hitlérien ou du racisme antisémite. Ennemi acharné du nationalisme (cette « névrose de l'Europe du XIXe siècle »), Nietzsche pousse jusqu'à la caricature sa haine des Allemands, qui « ont mis à la place de la culture la folie politique et nationale », qui ont « extirpé l'esprit au bénéfice de l'Empire ». À la philosophie allemande, pour laquelle « la clarté est une objection », Nietzsche préfère la culture française (aussi bien Pascal que Voltaire ou Stendhal), qui est toute « pétulance ».

Quant au racisme antisémite, Nietzsche n'a cessé de dire combien il lui était odieux. Qu'on relise simplement la lettre qu'il adresse à sa sœur le 26 décembre 1887 : « C'est pour moi une question d'honneur que d'observer envers l'antisémitisme une attitude absolument nette et sans équivoque, savoir : celle de l'opposition, comme je le fais dans mes écrits. On m'a accablé dans les derniers temps de lettres et de feuilles antisémites ; ma répulsion pour ce parti (qui n'aimerait que trop se prévaloir de mon nom) est aussi prononcée que possible ». On ne saurait être plus clair.

Critique de la morale ascétique

Nietzsche veut avant tout soumettre les idéaux les plus courants à une impitoyable analyse psychologique. *Humain, trop humain,* ce titre signifie : « Là où vous voyez de l'idéal, je ne vois que des choses humaines ».

La critique psychologique de la morale et de la religion ascétiques est, à juste titre, le thème le plus célèbre du nietzschéisme. La morale ascétique est pour lui profondément hypocrite ; **elle est l'œuvre du ressentiment**. Ce sont les esclaves, les vaincus de la vie, qui ont inventé l'au-delà (avec son paradis et son enfer) pour compenser leur misère. Ils ont imaginé de fausses valeurs pour se consoler de ne pouvoir participer aux valeurs authentiques, aux valeurs des maîtres et des forts. Ils ont forgé le mythe du salut de l'âme, parce qu'ils n'avaient pas la santé du corps. Ils ont « inventé un autre monde pour pouvoir calomnier

celui-ci et le salir». Ils ont forgé la fiction du péché, parce qu'ils ne pouvaient participer aux joies terrestres de la pleine satisfaction des instincts. D'où l'hommage rendu à La Rochefoucauld et aux jansénistes, qui ont montré que derrière les actions soi-disant vertueuses, on trouve souvent l'orgueil, l'ambition, l'amour-propre. Seulement les jansénistes maintiennent une morale ascétique, tandis qu'ils font une critique impitoyable des mobiles humains. Ils ne nous arrachent à l'hypocrisie que pour nous conduire au désespoir. Nietzsche, quant à lui, rejette radicalement cette morale parce qu'elle est contraire aux valeurs vitales. Prêcher comme ces chrétiens dégénérés le mépris de soi-même, ou condamner sans pouvoir l'étouffer totalement la passion sexuelle, **c'est aller contre la vie**. Nietzsche condamne radicalement la transcendance d'une morale antivitale, pour lui substituer une morale immanentiste, une morale qui dit oui à l'élan intérieur de la volonté.

Le nihilisme

Nietzsche apparaît ainsi comme le penseur de la décadence inéluctable de la civilisation judéo-chrétienne. Née en Grèce avec Socrate, cette civilisation, prophétise Nietzsche, est sur le point de sombrer dans le nihilisme, c'est-à-dire dans la **dévaluation** de toutes les valeurs, dans la perte irrémédiable du sens. Poussée jusqu'à l'absurde, la morale du ressentiment et de la culpabilité s'épuise dans la figure de l'ascète (Schopenhauer), qui a tué en lui tout vouloir-vivre. Quant à Dieu, le Dieu moral qui juge, qui humilie, qui crucifie la vie... ce Dieu est «mort», assassiné par ceux-là même qui prétendaient le servir. Et avec lui, toutes les anciennes valeurs (le vrai, le juste, le bon) se sont écroulées. Dès lors, les hommes ne croient plus en rien; ils ne respectent plus rien: c'est le règne du **nihilisme** (du latin *nihil*, «rien»). Le nihilisme signifie en effet que «les fins manquent», qu'il n'est plus de réponse à la question: «À quoi bon?». Le nihilisme n'est cependant qu'une étape, car il annonce pour le philosophe une nouvelle «Aurore», l'adhésion à de nouvelles valeurs, qui ne seront plus des valeurs de mort, mais des **valeurs de vie**.

C'est ici que Nietzsche entend renouer avec les Tragiques grecs; leur leçon est sans doute qu'on peut adorer la vie dans les images lumineuses que l'art en propose (culture apollinienne), mais qu'on peut aussi participer directement à l'ivresse vitale dont la musique est l'expression directe (culture dionysiaque). Le nietzschéisme n'est donc pas un nihilisme (il ne nie que cette négation de la vie, la morale ascétique). En proclamant que «l'homme réel a plus de valeur que l'homme idéal tissu de rêve, de puanteur et de mensonges», il opère, plutôt qu'une critique, un dévoilement de l'être, qui cesse d'apparaître comme le pâle reflet d'un idéal imaginaire pour recouvrer sa vérité et se révéler dans un sens nouveau.

Surhomme et éternel retour

Il nous faut enfin situer en leur vérité deux thèmes fondamentaux et souvent mal interprétés du nietzschéisme, deux thèmes qui sont d'ailleurs interdépendants: celui de **l'éternel retour** et celui du **surhomme**. Le thème de **l'éternel retour** est fondamentalement un thème éthique. Même si, dit Nietzsche, la répétition cyclique n'est qu'une possibilité, «sa seule pensée pourra nous transformer», comme la croyance médiévale à l'enfer a pu transformer les âmes. Mais dans la morale de Nietzsche, il s'agit seulement pour nous d'apprendre à être réellement nous-mêmes: «Fais ce que tu veux» (la morale immanentiste n'a pas d'autre commandement), mais fais ce que tu veux en acceptant les conséquences de ton acte et, surtout, sache que cet acte, tu le répéteras, dans tes existences successives, des millions et des millions de fois. «La question: veux-

tu cela une quantité innombrable de fois ? pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable ». On pourrait exprimer en ces termes le commandement unique de l'éthique nietzschéenne : **Agis toujours de telle sorte que tu acceptes le retour éternel des actes que tu as jugé bon d'accomplir.**

Il est vrai que l'éternel retour ne nous condamne pas seulement à poser à nouveau tous nos actes dans le cycle éternel des existences, mais aussi à accepter – pour l'éternité – toutes les épreuves qui nous sont advenues et qui éternellement se reproduiront. D'où l'aspect terrifiant de cette sorte d'immortalité qui nous est promise. Calypso, après le départ d'Ulysse, pleurait à la pensée qu'elle était immortelle, condamnée, pensait-elle, à souffrir sans fin. Pour supporter l'éternel retour, il faudrait l'avènement d'un homme d'une force morale et d'un courage inouïs. Tel est le **surhomme**, seul capable peut-être de regarder en face l'éternel retour. Le nietzschéisme se veut finalement acceptation, adoration inconditionnelle de la vie.

Portrait de NIETZSCHE *par Lou Andreas-Salomé*

1844
1900

Je dirais que Nietzsche fascinait par ce côté secret qui faisait pressentir une solitude inavouée – cela faisait une forte impression dès le premier coup d'œil. Un observateur superficiel ne pouvait rien remarquer de frappant ; il était de taille moyenne, vêtu très simplement, mais avec beaucoup de soin ; il avait une expression paisible, et ses cheveux bruns étaient simplement peignés en arrière, si bien qu'il pouvait facilement passer inaperçu. Sa bouche fine et extrêmement expressive disparaissait presque entièrement sous une épaisse moustache tombante ; il avait un rire doux, une façon discrète de parler et une démarche prudente, réfléchie, avec les épaules légèrement voûtées. Nietzsche avait des mains incomparablement belles et fines dont il pensait lui-même qu'elles trahissaient son esprit... Ses yeux aussi le trahissaient. Bien qu'il fût à moitié aveugle, il n'avait pas ce regard scrutateur qu'ont la plupart des myopes quand ils plissent les yeux, ce qui les rend indiscrets à leur insu ; ses yeux ressemblaient plutôt à des gardiens veillant sur leurs propres trésors, secrets muets qu'aucun regard importun ne devait frôler. Sa vue déficiente donnait à ses traits un charme très particulier car, au lieu de refléter des impressions extérieures changeantes, ils laissaient seulement transparaître ce qui se passait tout au fond de lui.

Lou Andreas-Salomé, extrait de *Frédéric Nietzsche à travers ses œuvres*, cités dans la note 38 de *Ma vie*, coll. « Quadrige », PUF, 1986.

Texte n° 161 • Nietzsche, disciple de Dionysos

Je suis un disciple du philosophe Dionysos[1] ; je préférerais encore être considéré comme un satyre que comme un saint [...]. Vouloir rendre l'humanité « meilleure », ce serait la dernière chose que je promettrais. Je n'érige pas de nouvelles idoles ; que les anciennes apprennent donc ce qu'il en coûte d'avoir des pieds d'argile ! *Renverser* des idoles – j'appelle ainsi toute espèce d'idéal – c'est déjà bien plutôt mon affaire. Dans la même mesure où l'on a imaginé par un mensonge le monde idéal, on a enlevé à la réalité sa valeur, sa signification, sa véracité... Le « monde-vérité » et le « monde-apparence », traduisez : le monde *inventé* et la réalité... Le mensonge de l'idéal a été jusqu'à présent la malédiction suspendue au-dessus de la réalité. L'humanité elle-même, à force de se pénétrer de ce mensonge, a été faussée et falsifiée jusque dans ses instincts les plus profonds, jusqu'à l'adoration des valeurs *opposées* à celles qui garantiraient le développement, l'avenir, le droit suprême à l'avenir.

Celui qui sait respirer l'atmosphère de mes écrits sait que c'est une atmosphère des hauteurs, que l'air y est vif. Il faut être créé pour cette atmosphère, autrement l'on risque beaucoup de prendre froid. La glace est proche, la solitude est énorme – mais voyez avec quelle tranquillité tout repose dans la lumière ! Voyez comme l'on respire librement ! Que de choses on sent au-dessous de soi ! La philosophie telle que je l'ai vécue, telle que je l'ai entendue jusqu'à présent, c'est l'existence volontaire au milieu des glaces et des hautes montagnes – la recherche de tout ce qui est étrange et problématique dans la vie, de tout ce qui, jusqu'à présent, a été mis au ban par la morale.

1. Dionysos, *dieu grec de la vigne et de la musique, symbolise le délire dévastateur qui met à bas toutes les idoles.*

***NIETZSCHE*, Ecce homo,** *Préface, 2-3, trad. H. Albert, Mercure de France, 1942.*

Texte n° 162 • Le renversement des valeurs

La révolte des esclaves[1] dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et *ce* non est son acte créateur.

Cette inversion du regard appréciateur – ce point de vue *nécessairement* tourné vers l'extérieur plutôt que sur soi-même – appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde hostile et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir – son action est foncièrement une réaction. Le contraire a lieu, lorsque l'évaluation des valeurs est celle des maîtres : elle agit et croît spontanément, elle ne cherche son antithèse que pour s'affirmer soi-même avec encore plus de joie et de reconnaissance, – son concept négatif « bas », « commun », « mauvais » n'est qu'un

pâle contraste né tardivement en comparaison de son concept fondamental, tout imprégné de vie et de passion, ce concept qui affirme « nous les aristocrates, nous les bons, les beaux, les heureux ! »

1. Les esclaves *sont les faibles, les vaincus de la vie, ceux dont l'instinct est malade. Or ils sont parvenus à ériger leur impuissance en règle, et leur ressentiment (leur rancune à l'encontre des forts) en mauvaise conscience.*

***NIETZSCHE,* Généalogie de la morale,** *I, § 10, trad. H. Albert, coll. « Les Intégrales de Philo », Nathan, 1981.*

Texte n° 163 • *La volonté de puissance*

L'aversion pour tout ce qui commande et veut commander, cette idiosyncrasie des démocrates, le « misarchisme[1] » moderne (à vilaine chose, vilain mot !) [...] s'infiltre aujourd'hui, goutte à goutte, dans les sciences les plus exactes, les plus objectives en apparence. Il me semble même qu'il s'est déjà rendu maître de la physiologie et de la biologie tout entières, à leur préjudice, cela va sans dire, en ce sens qu'il leur a escamoté un concept fondamental, celui de l'*activité* proprement dite. Sous la pression de cette idiosyncrasie, on avance la « faculté d'adaptation », c'est-à-dire une activité de second ordre, une simple « réactivité », bien plus, on a défini la vie elle-même : une adaptation intérieure, toujours plus efficace, à des circonstances extérieures (Herbert Spencer). Mais par là on méconnaît l'essence de la vie, la *volonté de puissance* ; on ferme les yeux sur la prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpant, transformant et qui donne sans cesse de nouvelles exégèses et de nouvelles directions, « l'adaptation » étant d'abord soumise à leur influence ; c'est ainsi que l'on nie la souveraineté des fonctions les plus nobles de l'organisme, fonctions où la volonté de vie se manifeste active et formatrice.

1. Le misarchisme *est un néologisme forgé à partir des mots grecs* misos *(« haine ») et* archia *(« autorité ») pour désigner la haine du pouvoir.*

***NIETZSCHE,* Généalogie de la morale,** *II, § 12, trad. H. Albert, coll. « Les Intégrales de Philo », Nathan, 1981.*

Texte n° 164 • *Le nihilisme*

Une fois ces deux faits admis, que le devenir est sans but, et qu'il n'est pas dirigé par quelque grande unité dans laquelle l'individu puisse plonger totalement comme dans un élément de valeur suprême, il reste une *échappatoire* possible : c'est de condamner tout ce monde du devenir comme illusoire, et d'inventer un monde situé au-delà, qui serait le monde *vrai*. Mais dès que l'homme découvre que ce monde n'est bâti que sur ses propres besoins psychologiques et qu'il n'est nullement fondé à y croire, on voit se dégager la dernière forme du nihilisme qui implique la *négation du monde métaphysique* et qui s'interdit de croire à un monde *vrai*. Parvenu à ce stade, on avoue que la réalité du devenir est la *seule* réalité, on s'interdit tous les chemins détournés qui ramèneraient la croyance à d'autres mondes et à de faux dieux – mais *on ne supporte pas ce monde que l'on n'a déjà plus la volonté de nier...*

– Que s'est-il donc passé ? On est arrivé au sentiment de la *non-valeur* de l'existence quand on a compris qu'elle ne peut s'interpréter dans son ensemble ni à l'aide du concept de *« fin »*, ni à l'aide du concept d'*« unité »*, ni à l'aide du concept de *« vérité »*. On n'arrive à rien, on n'atteint rien de la sorte ; l'unité globale fait défaut dans la pluralité du devenir : le caractère de l'existence n'est pas d'être « vraie », mais *d'être fausse*... on n'a plus aucune raison de se persuader qu'il existe un monde *vrai*... Bref, les catégories de *« fin »*, d'*« unité »*, d'*« être »*, grâce auxquelles nous avons donné une valeur au monde, nous les lui retirons – et le monde semble *avoir perdu toute valeur*...

***NIETZSCHE*, La Volonté de Puissance,** *livre III, § 111, trad. G. Bianquis, Aubier, 1948.*

Texte n° 165 • *Dieu est mort*

L'INSENSÉ. – N'avez-vous pas entendu parler de ce fou qui allumait une lanterne en plein jour et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » Mais comme il y avait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu, son cri provoqua un grand rire. S'est-il perdu comme un enfant ? dit l'un. Se cache-t-il ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? Ainsi criaient et riaient-ils pêle-mêle. Le fou bondit au milieu d'eux et les transperça du regard. « Où est allé Dieu ? s'écria-t-il, je vais vous le dire. *Nous l'avons tué*... vous et moi ! C'est nous, nous tous, qui sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné une éponge pour effacer tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous nous-mêmes ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous côtés ? Est-il encore un en-haut, un en-bas ? N'allons-nous pas errant comme par un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas toujours des nuits, de plus en plus de nuits ? Ne faut-il pas dès le matin allumer des lanternes ? N'entendons-nous encore rien du bruit que font les fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous encore rien de la décomposition divine ?... les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, meurtriers entre les meurtriers ? Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu'à ce jour a saigné sous notre couteau ;... qui nous nettoiera de ce sang ? Quelle eau pourrait nous en laver ? Quelles expiations, quel jeu sacré serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour, simplement, avoir l'air dignes d'elle ? Il n'y eut jamais action plus grandiose et, quels qu'ils soient, ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause d'elle, à une histoire plus haute que, jusqu'ici, ne fut jamais aucune histoire ! »

***NIETZSCHE*, Le Gai savoir,** *livre III, § 125, trad. A. Vialatte, NRF, Gallimard, 1950.*

Texte n° 166 • *La faculté d'oubli*

L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*[1], comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'enrayement dans le vrai sens du mot, faculté à quoi il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de « digestion » (on pourrait l'appeler une absorption psychique) que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous « assimilons » notre nourriture. Fermer de temps en temps les portes et les fenêtres de la conscience ; demeurer insensibles au bruit et à la lutte que le monde souterrain des organes à notre service livre pour s'entraider ou s'entre-détruire ; faire silence, un peu, faire table rase dans notre conscience pour qu'il y ait de nouveau de la place pour les choses nouvelles, et en particulier pour les fonctions et les fonctionnaires plus nobles, pour gouverner, pour prévoir, pour pressentir (car notre organisme est une véritable oligarchie[2]) – voilà, je le répète, le rôle de la faculté active d'oubli, une sorte de gardienne, de surveillante chargée de maintenir l'ordre psychique, la tranquillité, l'étiquette. On en conclura immédiatement que nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nulle jouissance de l'*instant présent* ne pourraient exister sans faculté d'oubli.

1. Une force d'inertie.
*2. L'*oligarchie *(du grec* oligos, *« quelques-uns ») est le régime politique dans lequel l'autorité appartient à un petit groupe de personnes.*

***NIETZSCHE*, Généalogie de la morale,** *III, § 1, trad. H. Albert, coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1981.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- KIERKEGAARD, ***Ou bien... ou bien***, traduction F. et O. Prior et M.-H. Guignot, *coll. « Tel », Gallimard, 1988.*
- KIERKEGAARD, ***Post-scriptum aux Miettes philosophiques***, traduction P. Petit, *coll. « Tel », Gallimard, 1989.*
- KIERKEGAARD, ***Traité du désespoir***, traduction K. Ferlov et J.-J. Gateau, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1990.*
- NIETZSCHE, ***Le Gai savoir***, traduction P. Klossowski, *coll. « 10/18 », Plon, 1973.*
- NIETZSCHE, ***Généalogie de la morale***, traduction H. Albert, présentation et commentaires J. Deschamps, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1981.*
- NIETZSCHE, ***Par-delà bien et mal***, parties 1 à 3, traduction, présentation et commentaires A. Kremer-Marietti, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1991 .*
- SCHOPENHAUER, ***Aphorismes sur la sagesse dans la vie***, traduction J.-A. Cantacuzène, *coll. « Quadrige », PUF, 1994.*
- SCHOPENHAUER, ***Le Monde comme volonté et comme représentation***, traduction A. Burdeau revue par R. Roos, *PUF, 1966.*

ÉTUDES

- CAULY Olivier, ***Kierkegaard***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1991.*
- DELEUZE Gilles, ***Nietzsche et la philosophie***, *PUF, 1994.*
- DIDIER Raymond, ***Schopenhauer***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1995.*
- GRIMAULT Marguerite, ***Kierkegaard***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1978.*
- HAAR Michel, ***Nietzsche et la métaphysique***, *coll. « Tel », Gallimard, 1993.*
- PHILONENKO Alexis, ***Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie***, *Vrin, 1980.*
- ROSSET Clément, ***Schopenhauer, philosophe de l'absurde***, *coll. « Quadrige », PUF, 1994.*
- WAHL Jean, ***Études kierkegaardiennes***, *Vrin, 1974.*

CHAPITRE 20

L'INTUITIONNISME DE HENRI BERGSON

La vie de Bergson

La fin du XIXe siècle en France est marquée, dans le domaine des idées, par l'influence persistante du positivisme de Comte (le scientisme est devenu la pensée dominante) et par le retour au criticisme kantien, que prônent des philosophes comme Charles Renouvier (1815-1903), Jules Lachelier (1832-1918) ou Émile Boutroux (1845-1921). Or, l'œuvre de Bergson s'est d'abord constituée comme répudiation de ce double héritage. Bergson, en effet, ne croit pas que la science « positive » soit capable de résoudre tous les problèmes qui se posent à l'homme, ni même qu'elle parvienne à rendre compte authentiquement de nos expériences les plus banales, comme notre rapport intime au temps qui passe. Le mécanisme matérialiste, qui triomphe alors dans les sciences, n'est pas non plus épargné, dans sa prétention à réduire la vie à un simple assemblage de molécules. Enfin, Bergson ne peut se résoudre à accepter la fin de la métaphysique (dont l'idéalisme kantien aurait sonné le glas). Et c'est peut-être là son apport le plus original : Bergson a largement contribué, dans une époque obnubilée par les succès de la science, à restaurer la réflexion métaphysique. Il a réhabilité aussi, comme en témoigne sa langue exempte de tout jargon, une certaine façon de philosopher (dont on trouve la source chez Descartes), sincère et scrupuleuse, qui rend sa pensée accessible à tous.

Né à Paris d'une mère anglaise et d'un père d'origine polonaise, Henri Bergson fait ses études au lycée Condorcet. Élève brillant, aussi doué pour les lettres que pour les sciences, il remporte en 1878 les premiers prix de français et de mathématiques du Concours général. « Faites Polytechnique », lui dit-on ; il préfère l'École normale supérieure, où il prépare l'agrégation de philosophie (qu'il passe avec succès en 1881). Successivement professeur aux lycées d'Angers, de Clermont-Ferrand et Henri IV à Paris, il soutient en 1889 une thèse qui fait grand bruit : *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Son retentissement est tel que Bergson est engagé comme maître de conférences à l'École normale supérieure, poste qu'il occupera jusqu'à sa nomination au Collège de France en 1900.

C'est à partir de la publication de *Matière et mémoire* (1896) que Bergson accède aux honneurs et connaît bientôt la plus grande célébrité. Élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques en 1901, membre de l'Académie française en 1914, il reçoit – couronnement suprême – le prix Nobel de littérature en 1927. Entre-temps, Bergson poursuit son œuvre : *Le Rire* (1900), *L'Évolution créatrice* (1907), *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Il réunit d'autre part des articles, des études et des conférences en trois recueils : *L'Énergie spirituelle* (1919), *Durée et simultanéité* (1922) et *La Pensée et le Mouvant* (1934).

Conduit par l'évolution de sa pensée au seuil du catholicisme (il médite en effet sur les œuvres des grands mystiques), il

refuse pourtant de se convertir, par solidarité avec la communauté juive que les hitlériens commencent à persécuter. Bergson meurt le 4 janvier 1941, en pleine occupation allemande. Seuls sa femme, sa fille, Paul Valéry (représentant l'Académie française) et Édouard Le Roy (son successeur au Collège de France) suivront le cortège funèbre.

La durée

Bergson a dit lui-même, dans son célèbre article sur « l'intuition philosophique » (qui se trouve dans *La Pensée et le Mouvant*), que tout vrai philosophe passe sa vie et son œuvre à tenter d'exprimer une **intuition** fondamentale et unique, qui est « quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple »... qu'il ne parvient jamais à l'exposer adéquatement ! C'est entre 1881 et 1883 que le jeune Henri Bergson, professeur de philosophie au lycée d'Angers, a l'intuition qui nous donne la clef du bergsonisme. À cette époque, séduit par l'évolutionnisme mécaniste de Spencer, il songe à rédiger une thèse de philosophie des sciences et médite sur les notions fondamentales de la science moderne. Influencé par un évolutionniste, il est normal qu'il réfléchisse tout d'abord sur la notion de temps ! Et c'est alors qu'il fait une découverte capitale : **ce que la science appelle le temps n'est pas réellement le temps, n'est pas la durée concrète et vivante**. Au fond, on pourrait imaginer que le cours du temps s'accélère, que toutes les choses et tous les êtres vieillissent plus vite, sans que la science n'ait à modifier aucune de ses lois. La science nie la durée sans s'en apercevoir ! Quand le savant prétend mesurer le temps, en réalité c'est l'espace qu'il mesure, l'espace parcouru par un mobile en mouvement supposé uniforme. Ainsi, quand je dis qu'il y a six fois dix minutes dans une heure, je parle de divisions dans l'espace, des portions de cercle parcourues par les aiguilles de la montre. Ce temps homogène du physicien, calqué sur l'espace, n'est pas la **durée** psychologique telle que ma conscience l'éprouve. Une heure d'horloge me paraît une durée interminable si j'écoute une conférence ennuyeuse, me semble passer comme l'éclair si je lis un roman passionnant. Ma durée intérieure, bondissant au rythme de ma joie, alanguie au *tempo* de l'ennui, n'est pas homogène, n'est pas mesurable, n'est pas accessible aux prises de la science. C'est cette découverte qui va désormais guider les recherches de Bergson. Ainsi toutes ses œuvres visent – dans des domaines divers – à critiquer la confusion de l'espace et de la durée dans laquelle l'intelligence scientifique s'est fourvoyée.

Matière et mémoire

L'explication matérialiste de la mémoire, par des « traces » gravées dans le cerveau – explication proposée par le psychologue français Théodule Ribot, auteur des *Maladies de la mémoire* (1881) – suppose, elle aussi, une confusion de la durée spirituelle avec l'espace matériel. Ce qu'on peut expliquer par le cerveau, c'est seulement la mémoire motrice, autrement dit **l'habitude**. Par exemple, je récite correctement un poème parce que des lectures répétées ont solidement lié entre eux les mots articulés qui correspondent à des mouvements neuro-musculaires. Mais, si je me souviens que j'ai lu pour la première fois ce poème au fond d'un jardin, sur un vieux banc vermoulu, voilà une **image-souvenir** qui ne doit rien aux répétitions, qui n'a rien à voir avec le cerveau. C'est l'esprit qui se souvient, qui est **mémoire pure**, en tant qu'il vit et qu'il dure.

Le cerveau n'est donc pas l'organe de la mémoire. Il a simplement pour fonction de filtrer les souvenirs, et de ne laisser passer dans la conscience que ceux qui sont utiles à l'action. La mémoire pure, quant à elle, est « coextensive » à la conscience : sans mémoire, sans cette saisie de la durée comme durée, il n'y aurait pas même de **conscience**. Une conscience, nous fait observer Bergson,

qui ne conserverait rien de son passé, qui mourrait et renaîtrait à chaque instant, voilà bien plutôt ce qu'on appelle « l'inconscience » !

L'élan vital

L'ouvrage que Bergson a consacré au phénomène du vivant s'appelle *L'Évolution créatrice*; ce titre est un véritable « défi ». La plupart des évolutionnistes en effet nient toute création; ils prétendent déduire les formes les plus complexes de la vie à partir des formes élémentaires, et finalement déduire la vie de la matière. Pour Darwin par exemple, le milieu sélectionne mécaniquement les êtres vivants (seuls ceux qui sont adaptés à ce milieu survivent). Mais comment expliquer ainsi la formation d'un organe comme l'œil, qui suppose à la fois des éléments optiques et des éléments nerveux (dont l'origine embryologique n'est pas la même), et qui n'offre prise à la sélection naturelle que lorsqu'il est déjà assez bien constitué pour être véritablement utile à l'être vivant? Bergson rejette d'ailleurs le finalisme classique, comme il répudie le mécanisme. Car imaginer que l'évolution suit un plan tracé d'avance, c'est revenir à l'illusion du possible.

En fait, l'évolution n'a eu lieu que parce qu'un « élan vital », qui est un **élan créateur**, fait surgir des formes vivantes de plus en plus complexes, dont chacune apparaît comme une « imprévisible nouveauté », comme une solution originale à un problème posé par les nécessités vitales. La théorie de l'évolution créatrice prend le contrepied de l'évolutionnisme matérialiste. Pour ce dernier, l'esprit n'était que de la matière évoluée, complexifiée; pour Bergson, c'est plutôt la matière qui aurait l'esprit pour origine lointaine. L'étendue matérielle est comme la retombée de l'élan vital. L'extension est une tension qui s'est détendue. L'étendue, c'est de la durée morte, de la durée dont l'élan s'est figé. La matière apparaît ainsi comme un produit dévitalisé de l'élan vital : c'est de l'esprit éteint.

Morale et religion

De même que l'espace est de la durée cristallisée, matérialisée, de même il existe une forme inférieure de la morale, la **morale close**, une forme inférieure de la religion, la **religion statique**, qui représentent l'une et l'autre le résultat codifié, refroidi et figé, des grands élans de la vie. La **morale close**, c'est en effet l'ensemble des règles, l'ensemble des habitudes, par lesquelles les sociétés assurent leur conservation : il s'agit là d'une morale conformiste, d'un code de devoirs qui assure, à l'intérieur de ses frontières, la survie quotidienne et l'ordre d'un peuple. De même, la **religion statique**, avec ses dogmes, ses rites, ses institutions et ses croyances, est un instrument d'adaptation biologique. Des croyances comme la survie de l'âme, la providence, les récompenses et les châtiments dans l'au-delà ont pour fonction (Bergson parle d'une « fonction fabulatrice ») de protéger les hommes contre le risque du désespoir, la peur de l'échec, la tentation de l'égoïsme – tous périls que les fourmis, réduites à l'instinct, ignorent, mais que l'intelligence fait inévitablement surgir dans la société des hommes !

Mais, si la morale close et la religion statique ne sont que des sous-produits de l'élan vital, il existe aussi une **morale ouverte**, une **religion dynamique** qu'il faut interpréter comme une saisie intuitive de l'élan vital, « une prise de contact avec l'effort créateur que manifeste la vie ». C'est ainsi que la vraie morale est celle qui s'incarne dans les consciences du **héros** et du **saint** : ceux-là sont des initiateurs qui rompent avec les habitudes du groupe et qui, dans une « émotion créatrice », inventent des valeurs nouvelles, fruit d'un amour qui ne connaît pas de frontières. Tandis que la morale close agit par contrainte, par « pression », la morale ouverte exerce une séduction, un « attrait » qui réveille tous les cœurs généreux menacés de s'engourdir dans le conformisme des règles établies.

Portrait de BERGSON *par Floris Delattre*

1859
1941

Quand, au bout d'un long couloir blanc, on pénétrait dans son cabinet de travail qui donnait sur des jardins paisibles, on l'apercevait de profil devant son bureau encombré de livres, de revues, de journaux, de papiers étalés, le tout débordant du reste sur plusieurs tables volantes disposées à portée de sa main. Il se tourne à demi vers l'arrivant, ses jambes enroulées dans un plaid écossais, la large baie, en face de lui, éclairant la puissante architecture de son crâne presque disproportionné, que semble supporter à peine son corps réduit. De son visage pâle, au nez mince en bec d'aigle, aux lèvres étroites et au menton osseux, on aperçoit surtout les yeux profonds, d'un bleu étrange, comme habitués à parcourir de vastes horizons inconnus. Il tend vers vous une main blanche dont les doigts lisses sont déformés par le rhumatisme. Il vous sourit, en penchant un peu la tête, et vous dit en quelques mots d'une gentillesse exquise qu'il est heureux de vous accueillir. Et tandis que son regard vous pénètre, semble vous interroger et méditer à la fois, il se met à parler avec une délicate précision, appuyant sur les dernières syllables des mots qui prolongent ainsi toutes les harmoniques du son. Sa phrase lente, souple, riche d'incidentes sinueuses, peut paraître, dans son élégance presque cristalline, plus écrite que parlée : elle n'en garde pas moins le frémissement d'une source pure jaillie soudain à la lumière.

FLORIS DELATTRE, « Les dernières années d'Henri Bergson », in *Études bergsoniennes. Hommage à Henri Bergson*, PUF, 1942.

Texte n° 167 • *Les deux aspects du moi*

Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le sym-

bole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.

Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect: l'un net, précis, mais impersonnel; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette.

***BERGSON*, Essai sur les données immédiates de la conscience**, *chap. II, coll. « Quadrige », PUF, 1993.*

Texte n° 168 • *L'acte libre*

Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain on alléguera que nous cédons alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérilité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre. Le même reproche s'adressera à ceux qui demandent si nous sommes libres de modifier notre caractère. Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces acquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas se fondre en lui. Mais, dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. La thèse de la liberté se trouverait ainsi vérifiée si l'on consentait à ne chercher cette liberté que dans un certain caractère de la décision prise, dans l'acte libre en un mot. Mais le déterministe, sentant bien que cette position lui échappe, se réfugie dans le passé ou dans l'avenir. Tantôt il se transporte par la pensée à une période antérieure, et affirme la détermination nécessaire, à ce moment précis, de l'acte futur; tantôt, supposant par avance l'action accomplie, il prétend qu'elle ne pouvait se produire autrement. Les adversaires du déterminisme n'hésitent pas à le suivre sur ce nouveau terrain, et à introduire dans leur définition de l'acte libre – non sans quelque danger peut-être

– la prévision de ce qu'on pourrait faire et le souvenir de quelque autre parti pour lequel on aurait pu opter. Il convient donc de se placer à ce nouveau point de vue, et de chercher, abstraction faite des influences externes et des préjugés du langage, ce que la conscience toute pure nous apprend sur l'action future ou passée. Nous saisirons ainsi par un autre côté, et en tant qu'elles portent explicitement sur une certaine conception de la durée, l'erreur fondamentale du déterminisme et l'illusion de ses adversaires.

***BERGSON*, Essai sur les données immédiates de la conscience,** *chap. III, coll. « Quadrige », PUF, 1993.*

Texte n° 169 • *L'élan vital*

Il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. À un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance : ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait. [...]

Envisagée de ce point de vue, *la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé.* Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau. L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre.

Or, plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents. Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite : de la prévoir il ne saurait être question*. Dira-t-on qu'on pourrait la prévoir si l'on connaissait, dans tous leurs détails, les conditions où elle se produira ? Mais ces conditions font corps avec elle et ne font même qu'un avec elle, étant caractéristiques du moment où la vie se trouve alors de son histoire : comment supposer connue par avance une situation qui est unique en son genre, qui ne s'est pas encore produite et ne se reproduira jamais ? On ne prévoit de l'avenir que ce qui ressemble au passé ou ce qui est recomposable avec des éléments semblables à ceux du passé.

(*) L'irréversibilité de la série des êtres vivants a été bien mise en lumière par Baldwin (*Development and Evolution*, New York, 1902, en particulier p. 327).

***BERGSON*, L'Évolution créatrice,** *chap. I, coll. « Quadrige », PUF, 1994.*

Texte n° 170 • Matière et conscience

Le monde, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible : si notre science était complète et notre puissance de calculer infinie, nous saurions par avance tout ce qui se passera dans l'univers matériel inorganisé, dans sa masse et dans ses éléments, comme nous prévoyons une éclipse de soleil ou de lune. Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer. Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie.

Conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit. Elle serait impossible, si le déterminisme auquel la matière obéit ne pouvait se relâcher de sa rigueur. Mais supposez qu'à certains moments, en certains points, la matière offre une certaine élasticité, là s'installera la conscience. Elle s'y installera en se faisant toute petite ; puis, une fois dans la place, elle se dilatera, arrondira sa part et finira par obtenir tout, parce qu'elle dispose du temps et parce que la quantité d'indétermination la plus légère, en s'additionnant indéfiniment avec elle-même, donnera autant de liberté qu'on voudra.

***BERGSON*, L'Énergie spirituelle**, *chap. I, coll. « Quadrige », PUF, 1993.*

Texte n° 171 • L'Homo faber

En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle, qu'aujourd'hui encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, que les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction. Nous avons de la peine à nous en apercevoir, parce que les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage. Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté. Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en voie d'éclore. Dans des milliers d'années, quand le recul du passé n'en laissera plus

apercevoir que les grandes lignes, nos guerres et nos révolutions compteront pour peu de chose, à supposer qu'on s'en souvienne encore ; mais de la machine à vapeur, avec les inventions de tout genre qui lui font cortège, on parlera peut-être comme nous parlons du bronze ou de la pierre taillée ; elle servira à définir un âge. Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*[1]. En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication.*

1. Nous ne dirions peut-être pas « l'homme sage » (c'est-à-dire doué de raison), mais « l'homme qui fabrique ».

***BERGSON*, L'Évolution créatrice,** *chap. II, coll. « Quadrige », PUF, 1994.*

Texte n° 172 ● La religion statique

L'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. C'est le seul qui se sente sujet à la maladie, et le seul aussi qui sache qu'il doit mourir. Le reste de la nature s'épanouit dans une tranquillité parfaite. Plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards ; ils ne s'en reposent pas moins sur l'instant qui passe comme ils le feraient sur l'éternité. De cette inaltérable confiance nous aspirons à nous quelque chose dans une promenade à la campagne, d'où nous revenons apaisés. Mais ce n'est pas assez dire. De tous les êtres vivant en société, l'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale, en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause ; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement coordonné ou subordonné à l'intérêt général. Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence. L'homme ne peut pas exercer sa faculté de penser sans se représenter un avenir incertain, qui éveille sa crainte et son espérance. Il ne peut pas réfléchir à ce que la nature lui demande, en tant qu'elle a fait de lui un être sociable, sans se dire qu'il trouverait souvent son avantage à négliger les autres, à ne se soucier que de lui-même. Dans les deux cas il y aurait rupture de l'ordre normal, naturel. Et pourtant c'est la nature qui a voulu l'intelligence, qui l'a mise au bout de l'une des deux grandes lignes de l'évolution animale pour faire pendant à l'instinct le plus parfait, point terminus de l'autre. Il est impossible qu'elle n'ait pas pris ses précautions pour que l'ordre, à peine dérangé par l'intelligence, tende à se rétablir automatiquement. Par le fait, la fonction fabulatrice, qui appartient à l'intelligence et qui n'est pourtant pas intelligence pure, a précisément cet objet. Son rôle est d'élaborer la religion dont nous avons traité jusqu'à présent, celle que nous appelons statique et dont nous dirions que c'est la religion naturelle, si l'expression n'avait pas un autre sens. Nous n'avons donc qu'à nous résumer pour définir cette religion en termes précis. *C'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence.*

***BERGSON*, Les Deux Sources de la morale et de la religion,** *chap. II, coll. « Quadrige », PUF, 1992.*

PRINCIPALES ŒUVRES DE BERGSON

- ***Les Deux Sources de la morale et de la religion***, *coll. « Quadrige », PUF, 1992.*
- ***L'Énergie spirituelle***, *coll. « Quadrige », PUF, 1993.*
- ***Essai sur les données immédiates de la conscience***, *coll. « Quadrige », PUF, 1993.*
- ***L'Évolution créatrice***, *coll. « Quadrige », PUF, 1994.*
- ***La Pensée et le Mouvant***, *coll. « Quadrige », PUF, 1993.*
- ***Le Rire, essai sur la signification du comique***, *coll. « Quadrige », PUF, 1993.*

ÉTUDES

- BARTHÉLÉMY-MADAULE Madeleine, ***Bergson***, *coll. « Écrivains de toujours », Le Seuil, 1977.*
- DELEUZE Gilles, ***Le Bergsonisme***, *coll. « Le Philosophe », PUF, 1994.*
- GOUHIER Henri, ***Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale***, *Vrin, 1990.*
- HUDE Henri, ***Bergson***, *2 vol., Éd. universitaires, 1990.*
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, ***Henri Bergson***, *coll. « Quadrige », PUF, 1989.*
- SCHUMANN Maurice, ***Bergson ou le Retour de Dieu***, *Flammarion, 1995.*
- SOULEZ Philippe, ***Bergson politique***, *PUF, 1989.*
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, ***Bergson***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1991.*

CHAPITRE 21

L'ESSOR DES SCIENCES HUMAINES

L'intérêt porté à l'homme – à ses comportements, à ses œuvres, à son langage, à sa culture – n'est évidemment pas nouveau. Il est né, sans doute, avec l'interrogation philosophique. Mais faire de l'homme (dans ce qu'il a de spécifique) l'objet d'une science expérimentale, au même titre que la physique ou la chimie, voilà un projet audacieux auquel personne, avant le milieu du XIXe siècle, n'avait sérieusement songé. Michel Foucault, dans une analyse désormais classique, a mis l'accent sur les mutations dans la configuration du savoir qui ont rendu possible cet événement sans précédent dans l'histoire de l'humanité : le fait que « l'homme, isolé ou en groupe, soit devenu objet de science » (voir le texte n° 230). Un tel projet, il est vrai, a de quoi surprendre. Comment l'homme peut-il être à la fois le sujet et l'objet de la science ? Comment les « sciences de l'homme » peuvent-elles prétendre au statut de science ? Les réalités que visent les sciences de la nature sont objectives et indépendantes de l'observateur. Mais quand il s'agit de l'homme, comment garantir l'objectivité ? Un homme n'est pas une chose parmi les choses : il suffit que je l'observe pour que j'entre en interaction avec lui, pour que je modifie son comportement (comme le montrera si bien Sartre). En outre, il m'est difficile d'aborder un homme sans *a priori*, sans jugement préalable : comment garantir la neutralité de l'observateur ? Les sciences de la nature, de leur côté, valident leurs résultats grâce à l'expérimentation, qui permet de soumettre les théories à l'épreuve des faits. Mais l'homme est loin d'être un objet qui se prête à la mesure et à la manipulation. Enfin, la démarche scientifique postule dans la nature un strict déterminisme : elle pose qu'il n'y a pas d'effet sans cause, et que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Or, comment concilier ce principe avec l'existence du libre arbitre, que tant de philosophes ont précisément affirmée ? C'est à toutes ces questions que devront répondre les disciplines qui ont l'homme pour objet.

Celui qui s'est aventuré le premier dans cette direction, c'est bien sûr Auguste Comte, avec son projet d'une « physique sociale » (ou **sociologie**). L'usage du mot *physique* en dit bien l'ambition : cette science nouvelle devra établir les lois qui régissent les phénomènes sociaux avec la même rigueur et la même objectivité que les sciences de la nature.

Si les sciences de l'homme sont nées dans la deuxième moitié du XIXe siècle, avec les premiers traités de sociologie (Spencer) et de psychologie (Fechner, Ribot, James), c'est au tout début du XXe siècle qu'elles prennent véritablement leur essor. Trois dates sont à retenir, qui correspondent chacune à l'entrée d'une nouvelle discipline dans l'« âge positif » : **1894** : les *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim établissent une méthodologie qui est, aujourd'hui encore, revendiquée par la plupart des sociologues ; **1900** : la publication de *La Science des rêves*, par Freud, est l'acte de naissance de la psychanalyse ; **1916** : le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure lance un certain nombre de concepts qui vont connaître une fortune exceptionnelle. C'est d'ailleurs ce qui rapproche ces trois auteurs : les schèmes qu'ils ont élaborés sont très vite sortis du cadre étroit qui les avait vu naître, pour féconder de nouvelles disciplines – elles aussi autoproclamées « sciences de l'homme » !

SIGMUND FREUD

La vie de Freud

Souvent répertorié dans les dictionnaires comme « médecin autrichien », Freud n'aurait probablement pas désavoué ce qualificatif, lui qui se présentait comme un homme de science, et non comme un philosophe. Toutefois, les méthodes et les concepts qu'il a élaborés ont depuis longtemps essaimé dans le champ de la philosophie, et nombreux sont les philosophes qui ont discuté ses thèses, soit pour les prolonger (Reich, Marcuse), soit pour les réfuter (Alain, Sartre). Par ailleurs, si Freud a commencé sa carrière de neurologue par l'étiologie (la recherche des causes) des névroses, il en est rapidement venu à étendre sa théorie au comportement de l'homme dit « normal » – devenant ainsi une sorte de « médecin de la folie ordinaire ». En effet, l'un de ses mérites est d'avoir sérieusement remis en question la frontière censée séparer le normal du pathologique : il n'y a pas loin, malgré les apparences, de la sagesse à la folie, et l'homme qui se croit sain d'esprit n'est peut-être qu'un névrosé dont les symptômes sont acceptés par la société.

Né en 1856 à Freiberg, dans l'ancien Empire austro-hongrois (en Moravie) dans une famille de commerçants juifs, Sigmund Freud a cinq ans lorsque ses parents s'installent à Vienne, où il demeurera jusqu'en 1938, date à laquelle la montée du nazisme l'oblige à s'exiler à Londres, où il mourra l'année suivante, auprès de sa fille Anna.

Docteur en médecine en 1881, interne dans plusieurs services hospitaliers, Freud s'est d'abord orienté, sous l'influence de son maître Ernst Brücke, vers l'anatomo-pathologie. Il ouvre en 1886 son propre cabinet de consultations, après un bref passage à La Salpêtrière à Paris où, au contact de Charcot, il se passionne pour l'étude de l'hystérie. Il s'initie d'autre part, auprès du professeur Bernheim, à Nancy, à la « méthode cathartique » : mettant ses malades sous hypnose, il tente de leur faire raconter ou revivre des scènes traumatisantes de leur enfance, effectuant ainsi une « purgation » (sens du grec *catharsis*) de leur psychisme.

Jusqu'en 1894, il étudie systématiquement le phénomène de l'hystérie avec le

plus grand neurologue de Vienne, Josef Breuer et, ensemble, ils publient le résultat de leurs travaux : *Études sur l'hystérie* (1895). Freud poursuit ensuite seul ses recherches, perfectionnant la technique dite des « associations libres » de mots et d'idées, qui conduit ses patients à évoquer des souvenirs dont ils n'ont apparemment plus conscience. C'est ainsi que Freud découvre l'**inconscient** (qu'il ne cessera d'explorer par la suite), instance du psychisme où sont maintenus les contenus refoulés – contenus qui se manifestent toutefois, sur le mode symbolique, dans les symptômes névrotiques (angoisses, phobies, obsessions, etc.), mais aussi dans les rêves et dans les actes manqués (lapsus, oublis involontaires).

Sa seconde découverte porte sur le rôle de la **sexualité**, et plus particulièrement de la sexualité infantile, dans la genèse des névroses. Ces découvertes sont consignées dans les premières publications de Freud : *La Science des rêves* (1900), *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Le Rêve et son interprétation* (1901), *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (1905). Soulevant l'indignation dans les milieux académiques (encore très puritains), les thèses de Freud trouvent pourtant quelques adeptes (Adler, Jung, Rank, Steckel). En 1908, le premier Congrès international de psychanalyse consacre la naissance institutionnelle de cette science nouvelle. Mais le mouvement psychanalytique ne tarde pas à se diviser, suite à la « dissidence » d'Adler et de Jung.

La dernière partie de la vie de Freud est consacrée, à partir de 1912, à l'approfondissement de la théorie des « pulsions » et à un remaniement de la représentation du psychisme (désormais divisé en **ça**, **moi** et **surmoi**). Freud tente également d'appliquer sa doctrine aux productions collectives, s'intéressant successivement à la nature du lien social (*Totem et tabou*, 1913), à la religion (*L'Avenir d'une illusion*, 1927) et à la culture (*Malaise dans la civilisation*, 1929).

En déclarant, lors d'une tournée de conférences aux États-Unis : « Je vous apporte la peste » – voulant dire par là qu'il apportait un mal extrêmement contagieux –, Freud s'est montré visionnaire : son influence sur la plupart des sciences humaines demeure, aujourd'hui encore, immense.

Une triple blessure

Dans son *Introduction à la psychanalyse* (1917), Freud affirme que l'humanité, dans la période moderne de son histoire, s'est vu infliger trois graves blessures : la première, d'ordre cosmologique, lorsque Copernic a montré que la Terre n'était pas au centre de l'univers (fin de l'**illusion géocentrique**) ; la deuxième, d'ordre biologique, quand Darwin a établi que l'espèce humaine était le produit d'une évolution, et que l'homme avait peut-être de lointains ancêtres communs avec le singe (fin de l'**illusion anthropocentrique**) ; la troisième, enfin, d'ordre psychologique, quand la psychanalyse a entrepris de « montrer au moi qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison » (fin de l'**illusion cartésienne d'un moi transparent à lui-même**). C'est cette blessure d'amour-propre qui explique les résistances si farouches auxquelles Freud et ses disciples se sont heurtés dans les premières années de la diffusion de la psychanalyse.

Les philosophes, en effet, ont souvent salué le caractère réflexif ou « réfléchi » de la conscience humaine qui, par l'**introspection** (en regardant à l'intérieur d'elle-même), serait capable de s'examiner et de se connaître elle-même. Or, la « révolution psychanalytique » consacre la faillite de cette prétention. Nous croyons nous connaître, mais il y a en nous un **étranger** qui se manifeste de temps en temps (dans nos manies, dans nos rêves ou dans nos actes manqués), et qui se dérobe encore et toujours à nos regards introspectifs. Cet étranger insai-

sissable, il revient à Freud de l'avoir identifié, c'est précisément l'**inconscient**.

Le sens de l'insensé

La démarche de Freud est paradoxale, en ce qu'il a tenté d'apporter une explication rationnelle à des comportements qui semblent définitivement échapper à la raison. En tant qu'homme de science, Freud pense que la vie psychique, comme la nature, est régie par un strict **déterminisme**. Il ne peut admettre que les hystériques (qui ne présentent aucune lésion organique décelable) souffrent d'un mal sans cause ; les symptômes qu'il observe chez eux (douleurs, convulsions, contractures, paralysies) ne peuvent être dûs au hasard. Aussi va-t-il formuler une double hypothèse : la maladie s'explique par l'histoire (le passé) du malade, et les symptômes nous « disent » quelque chose de l'origine de la maladie.

Pour Freud, il y a un **sens de l'insensé**, une finalité cachée, dans le monde même de la déraison et de l'absurde. Seulement la signification de ces phénomènes échappe à ceux-là mêmes qui les éprouvent. Comprendre le malade n'est pas sympathiser de l'intérieur avec son expérience vécue. Le malade, pas plus que le rêveur nocturne, n'a la clef de son histoire. Les significations lui sont dissimulées ; elles sont **inconscientes**, et le psychanalyste doit les déchiffrer comme on déchiffre une langue étrangère (mais ici étrangère à celui-là même qui la parle). C'est là le thème fondamental de l'**inconscient**. Pourquoi le rêveur ou le malade n'ont-ils pas conscience des significations qui restent latentes dans le rêve ou dans les symptômes morbides ? Parce que, pour des raisons morales ou pseudo-morales (la morale dont il s'agit ici n'est que le **surmoi**, c'est-à-dire l'ensemble des interdits de l'enfance intériorisés), le sujet a « **refoulé** » ses véritables désirs et ses authentiques pensées. L'essentiel de la découverte freudienne tient à ces trois catégories fondamentales : **l'inconscient, la censure et le refoulement**.

Deux exemples

Le président Schreber est un paranoïaque. Il se croit la victime d'un complot. Il s'imagine que tout le monde lui en veut ; il pense surtout que le psychiatre qui le soigne ne songe qu'à le persécuter. Quel est le sens de ce délire ? En réalité, ce malade a des tendances homosexuelles qu'il refoule ; il a honte des sentiments tendres qu'il éprouve pour son médecin. N'osant se dire à lui-même : « Je l'aime », il se dit : « Je le hais », et pour justifier cette pseudo-haine (qui n'est elle-même qu'une réaction de défense contre ses propres sentiments), il conclut : « Il me hait ». C'est ce dernier trait – acceptable pour le moi, dont il préserve l'innocence – qui vient seul à la conscience. La signification cachée de la paranoïa est tout simplement celle-ci : on se croit persécuté, accusé, quand inconsciemment on s'estime coupable.

Prenons maintenant le cas de Dora, malade hystérique : Dora présente, sans aucune lésion du larynx, des périodes d'aphonie intermittente. Freud est parvenu à comprendre pourquoi « cette fille est muette ». Les périodes d'aphonie correspondent aux absences d'un homme dont Dora est amoureuse. Le symptôme, traduit en langage clair, signifie : « Puisque l'être aimé n'est pas là, je n'ai besoin de parler à personne. » Seulement le processus reste inconscient parce que Dora, dans sa conscience claire, considère comme coupable cet amour pour un homme marié. Dora fait une sorte de grève de la parole inconsciente, comme les malades anorexiques font une grève de la faim inconsciente.

L'interprétation des rêves

De même, pour Freud, le rêve nocturne, apparemment absurde, a un sens. Avant Freud, on ne connaissait qu'une interprétation métaphysique (le rêve, message des dieux) ou physiologique (la mécanique nerveuse libérée du contrôle de la raison rendait compte de la succes-

sion de ces images folles) du rêve. Le sens du rêve était alors situé en quelque sorte soit au-dessus, soit au-dessous de l'homme : les dieux parlent en mes songes, ou bien c'est mon corps qui rêve, mais ce n'est pas moi qui rêve. Mes rêves, si l'on peut dire, ne me concernent pas. Chez Freud, il n'en est plus ainsi : mes rêves me concernent, me révèlent, ils ont un sens humain, une finalité. D'abord en ceci que le rêve me dispense de me réveiller ; il est le « gardien du sommeil » (on rêve qu'on boit quand on a soif). Mais surtout parce que le rêve exprime – d'une façon encore dissimulée par le surmoi, mais cependant accessible à l'interprétation – mes tendances secrètes : « Le rêve est la voie royale d'exploration de l'inconscient ».

Un disciple de Freud rapporte, par exemple, qu'une de ses malades a rêvé qu'elle achetait dans un grand magasin un magnifique chapeau noir très cher. L'analyse révèlera par la suite que le mari de la malade est lui-même âgé et souffrant, et qu'elle est d'autre part amoureuse d'un jeune homme riche. Les désirs inconscients (et coupables) du sujet sont mis en action, « dramatisés » d'une façon symbolique. Le beau chapeau signifie un besoin de parure pour séduire l'homme aimé ; le prix élevé du chapeau révèle le désir de richesse ; enfin c'est un chapeau noir, un chapeau de deuil, ce qui indique discrètement l'envie d'être délivrée d'un mari encombrant. Cette image du chapeau est **surdéterminée** : l'unique image exprime tout un faisceau de significations.

On voit en tout ceci que l'interprétation freudienne est tout à la fois une « compréhension » phénoménologique (puisqu'elle dévoile les significations des faits psychiques en apparence les plus étranges) et une explication (puisqu'elle cherche en dehors de la conscience claire du patient la cause cachée des phénomènes psychiques).

Hommage à FREUD par Lou Andreas-Salomé

1856
1939

Dans ce qu'on appelle les « sciences humaines » – où l'observateur est nécessairement coupé de son objet d'étude –, on est tenté d'ajouter son grain de sel personnel dans la conclusion pour en rehausser la saveur.

Voilà la raison pour laquelle la psychanalyse a dû attendre si longtemps son fondateur : l'homme qui voulait vraiment voir ce qu'on avait toujours prudemment évité de voir avant lui. Lui seul eut assez d'indépendance d'esprit pour ne pas se laisser troubler par le côté choquant ou répugnant de ce qu'il découvrait (sans se faire violence ni au contraire prendre plaisir à ces choses rebutantes) ; et cette attitude se vit sanctionnée *quand il put constater qu'il s'agissait là de faits bien réels ; cela veut dire tout simplement que le plaisir du penseur, la curiosité du chercheur s'accompagnaient chez lui d'une si grande capacité d'amour, d'une volonté si forte de maîtriser les choses, qu'il ne se posait pas un seul instant la question de savoir quelle place pourrait bien leur revenir dans l'échelle des valeurs*

habituelles, vu la mesquinerie des jugements. C'est justement parce que son engagement scientifique était pur (c'est-à-dire qu'aucun problème secondaire, aucun sentiment annexe ne s'y mêlait) qu'il put appréhender les choses avec précision et franchise sans se laisser arrêter le moins du monde, même par ce que le respect humain invitait à dissimuler; c'est cet homme tout entier dévoué au rationnel, c'est le rationaliste en lui qui démasqua indirectement l'irrationnel.

LOU ANDREAS-SALOMÉ, « Rencontre avec Freud », in *Ma Vie*, trad. D. Miermont et B. Vergne, coll. « Quadrige », PUF, 1986.

Texte n° 173 ● *L'inconscient est la réalité du psychique*

Le problème de l'inconscient en psychologie est moins un problème psychologique que le problème de la psychologie elle-même. Pour bien comprendre la vie psychique, il est indispensable de cesser de surestimer la conscience. Il faut voir dans l'inconscient le fond de toute vie psychique. L'inconscient est pareil à un grand cercle qui enfermerait le conscient comme un cercle plus petit. Il ne peut y avoir de fait conscient sans stade antérieur inconscient, tandis que l'inconscient peut se passer de stade conscient et avoir cependant une valeur psychique. L'inconscient est le psychique lui-même et son essentielle réalité. *Sa nature intime nous est aussi inconnue que la réalité du monde extérieur, et la conscience nous renseigne sur lui d'une manière aussi incomplète que nos organes des sens sur le monde extérieur.*

***FREUD*, L'Interprétation des rêves,** *trad. I. Meyerson, PUF, 1967.*

Texte n° 174 ● *Le « retour du refoulé »*

Schématiquement, voici comment les choses se passent : l'événement crée une exigence pulsionnelle qui veut être satisfaite. Le moi s'oppose à cette satisfaction soit parce qu'il se trouve paralysé par la grandeur excessive de l'exigence, soit parce qu'il la trouve dangereuse. De ces deux raisons, c'est la première qui est plus primitive, mais toutes deux aboutissent à l'évitement d'une situation périlleuse. Le moi se défend contre le danger en utilisant le phénomène du refoulement[1] ; l'émoi pulsionnel est, d'une manière quelconque, entravé, et l'incitation ainsi que les perceptions et les représentations concomitantes sont oubliées. Mais le processus n'est pas pour autant achevé ; car, en effet, ou bien la pulsion a conservé sa force, ou bien elle tend à la récupérer, ou bien enfin elle est ranimée par quelque incident nouveau. Elle redevient ainsi exigeante, mais comme la voie de la satisfaction normale reste barrée du fait de ce que nous appelons la « cicatrice » du refoulement, elle se fraye quelque part, en un point mal défendu, un autre accès vers une soi-disant satisfaction substitutive qui apparaît sous la forme d'un symptôme, et tout ceci sans l'assenti-

ment ni la compréhension du moi. Tous les phénomènes de la formation des symptômes peuvent être considérés comme des « retours du refoulé ». Leur caractère distinctif est la déformation marquée qu'ont subie, par rapport à leur forme originale, les élément resurgis.

1. Le refoulement *désigne le mécanisme par lequel le moi chasse hors de sa conscience une pulsion dont la réalisation serait incompatible avec ses exigences morales.*

***FREUD*, Moïse et le monothéisme,** *trad. A. Berman, Gallimard, 1948.*

Texte n° 175 • *Le complexe d'Œdipe*

En ce qui concerne l'enfant du sexe mâle, le cas, réduit à sa plus simple expression, se présente ainsi : de bonne heure, l'enfant concentre sa libido[1] sur sa mère, et cette concentration a pour point de départ le sein maternel et représente un cas typique de choix d'objet par contact intime. Quant au père, l'enfant s'assure une emprise sur lui à la faveur de l'identification. Ces deux attitudes coexistent pendant quelque temps, jusqu'à ce que, les désirs sexuels à l'égard de la mère ayant subi un renforcement, et l'enfant s'étant aperçu que le père constitue un obstacle à la réalisation de ses désirs, on voie naître le complexe d'Œdipe[2]. L'identification avec le père revêt alors un caractère d'hostilité, engendre le désir d'éliminer le père et de le remplacer auprès de la mère. À partir de ce moment, l'attitude à l'égard du père devient ambivalente ; on dirait que l'ambivalence, qui était dès l'origine impliquée dans l'identification, devient manifeste. Cette ambivalence à l'égard du père et le penchant tout de tendresse qu'il éprouve à l'égard de l'objet libidineux que représente pour lui la mère forment pour le petit garçon les éléments du complexe d'Œdipe simple et positif.

1. C'est-à-dire son énergie sexuelle.
2. C'est, selon Freud, le drame de toute enfance : le petit garçon rêve de tuer son père (le rival) pour pouvoir épouser sa mère.

***FREUD*, Essais de psychanalyse,** *trad. J. Laplanche, Payot, 1927.*

Texte n° 176 • *L'interprétation des rêves*

De quelque manière que l'on interprète la censure psychique et l'élaboration normale aussi bien que l'élaboration anormale du contenu du rêve, il est certain que ces processus agissent au cours de la formation du rêve, et que, pour l'essentiel, ils manifestent la plus grande analogie avec ceux qui se produisent dans la formation des symptômes hystériques. Or le rêve n'est pas un phénomène pathologique, il ne suppose aucun trouble de l'équilibre mental, il ne laisse après lui aucun affaiblissement intellectuel. Si nous concluons du phénomène aux forces pulsionnelles qui le provoquent, nous reconnaîtrons que le mécanisme psychique de la névrose n'est pas lié à l'invasion d'un trouble morbide, mais était tout prêt dans la structure de notre vie psychique normale. Les deux systèmes psychiques, la censure qui les sépare, le fait qu'une activité en inhibe, en recouvre une autre, les rapports des deux avec la conscience – ou tout ce que pourra découvrir au lieu de cela une interprétation plus

exacte –, tout cela appartient à la structure normale de notre appareil psychique, et le rêve est une des voies qui permettent de le connaître. Si nous voulons nous contenter d'un minimum de notions tout à fait certaines, nous dirons que le rêve montre que *ce qui est réprimé persiste et subsiste chez l'homme normal aussi et reste capable de rendement psychique*. Le rêve est une manifestation de ce matériel, il l'est théoriquement toujours, il l'est pratiquement dans un grand nombre de cas, et ceux-ci mettent précisément en pleine lumière son mécanisme propre. Tout ce qui est réprimé dans notre esprit, qui n'a pu, pendant la veille, réussir à s'exprimer, *parce que ce qu'il y a de contradictoire en lui s'oppose*, ce qui a été coupé de la perception interne, tout cela trouve pendant la nuit, alors que les compromis règnent, le moyen et le chemin pour pénétrer de force dans la conscience.

[...] *L'interprétation des rêves est la voie royale qui mène à la connaissance de l'inconscient dans la vie psychique.*

***FREUD*, L'Interprétation des rêves**, *trad. I. Meyerson, PUF, 1967.*

Texte n° 177 • *Les actes manqués*

Ce sont tous ces actes innombrables de la vie quotidienne, que l'on rencontre aussi bien chez les individus normaux que chez les névrosés et qui se caractérisent par le fait qu'ils manquent leur but : on pourrait les grouper sous le nom d'*actes manqués*. D'ordinaire, on ne leur accorde aucune importance. Ce sont des oublis inexplicables (par exemple l'oubli momentané des noms propres), *les lapsus linguae*, les *lapsus calami*[1], les erreurs de lecture, les maladresses, la perte ou le bris d'objets, etc., toutes choses auxquelles on n'attribue ordinairement aucune cause psychologique et qu'on considère simplement comme des résultats du hasard, des produits de la distraction, de l'inattention, etc. À cela s'ajoutent encore les actes et les gestes que les hommes accomplissent sans les remarquer et, à plus forte raison, sans y attacher d'importance psychique : jouer machinalement avec des objets, fredonner des mélodies, tripoter ses doigts, ses vêtements, etc. Ces petits faits, les *actes manqués*, comme les *actes symptomatiques* et les *actes de hasard*, ne sont pas si dépourvus d'importance qu'on est disposé à l'admettre en vertu d'une sorte d'accord tacite. Ils ont un sens et sont, la plupart du temps, faciles à interpréter. On découvre alors qu'ils expriment, eux aussi, des pulsions et des intentions que l'on veut cacher à sa propre conscience et qu'ils ont leur source dans des désirs et des complexes refoulés, semblables à ceux des symptômes et des rêves. Considérons-les donc comme des symptômes ; leur examen attentif peut conduire à mieux connaître notre vie intérieure. C'est par eux que l'homme trahit le plus souvent ses secrets les plus intimes. S'ils sont habituels et fréquents, même chez les gens sains qui ont réussi à refouler leurs tendances inconscientes, cela tient à leur futilité et à leur peu d'apparence. Mais leur valeur théorique est grande, puisqu'ils nous prouvent l'existence du refoulement et des substituts, même chez des personnes bien portantes.

1. Les lapsus linguae *sont les faux pas de la langue (emploi involontaire d'un mot pour un autre), les* lapsus calami *les faux pas de la plume.*

***FREUD*, Cinq leçons sur la psychanalyse**, *trad. Y. Le Lay, coll. « PBP », Payot, 1966.*

ÉMILE DURKHEIM

La vie de Durkheim

Né à Épinal dans une famille de rabbins, Émile Durkheim entre en 1878 à l'École normale supérieure, où il a pour condisciples Bergson, Blondel et Jaurès. Influencé par les idées de Comte, de Spencer et de Renouvier, Durkheim voudrait donner à la sociologie ses lettres de noblesses, en l'élevant au rang d'une science positive, au même titre que les sciences de la nature déjà constituées. Chargé d'enseigner la pédagogie et la science sociale à l'université de Bordeaux en 1887, il publie ses premiers grands ouvrages : *De la division du travail social* (1893), qui est aussi sa thèse de doctorat, et *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), véritable « discours de la méthode » (le titre rend doublement hommage à Descartes) où sont posées les règles susceptibles de conduire la raison sociologique sur la voie sûre de la science. Pour réaliser effectivement ce programme, Durkheim fonde en 1896 *L'Année sociologique*, une revue qui permettra aux chercheurs du monde entier de confronter leurs travaux. Autour de cette revue se crée l'École française de sociologie, qui rassemble des penseurs comme Marcel Mauss (par ailleurs neveu de Durkheim), Maurice Halbwachs ou Georges Davy. En 1897 paraît *Le Suicide*, résultat d'une longue enquête que le sociologue a menée en appliquant scrupuleusement la méthode énoncée dans les *Règles*. Nommé professeur à la Sorbonne en 1902, Durkheim continue de militer pour la reconnaissance de la sociologie comme science à part entière. De fait, sa chaire, initialement rattachée au département de philosophie, devient, en 1913, « chaire de sociologie ». Durkheim meurt à Paris en 1917, n'ayant pu achever ses derniers travaux.

La sociologie, science positive

Pour que la sociologie puisse accéder au statut de science, il faut d'une part en définir l'objet, d'autre part en préciser la méthode.

Si, en effet, l'**objet** de la sociologie pouvait être confondu avec les phénomènes qui sont étudiés par les autres sciences (et notamment par la psychologie), alors cette discipline ne pourrait prétendre à l'autonomie. Aussi Durkheim va-t-il s'efforcer de montrer que le fait social est un phénomène tout à fait spécifique, qu'on ne peut réduire aux comportements des agents individuels. D'une manière générale, la société n'est pas, pour Durkheim, la somme des individus qui la composent, et le fait social est une réalité qui **transcende** (lui étant à la fois supérieure et extérieure) l'homme individuel. La preuve c'est que, dans notre vie quotidienne, nous ne cessons d'obéir à des règles (dans notre conduite vis-à-vis d'autrui, par exemple) ou de nous conformer à des normes (vêtements, mariage, pratiques religieuses, etc.) que non seulement nous n'avons pas faites, mais dont, la plupart du temps, nous n'avons même pas conscience. Tels sont les **faits sociaux**, qui consistent « en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont doués d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui ».

Reste à établir la **méthode** permettant de procéder à une étude authentiquement scientifique de ces faits sociaux, et à mettre au jour les lois qui gouvernent ce nouveau territoire accessible à l'intelligence humaine. Pour cela, Durkheim préconise que le sociologue aborde la société avec le même état d'esprit que le chimiste abordant la matière – plein d'humilité, sans idées préconçues, n'ayant pour seuls guides que l'observation et

l'expérimentation. Tel est le sens de cette phrase qui a tant fait couler d'encre : « La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses. » Durkheim n'a pas voulu dire ici que les faits sociaux sont semblables aux faits de la nature, mais qu'on ne peut les connaître, les uns et les autres, que de l'extérieur, en tant que **phénomènes** (et non comme **noumènes**). Sont ainsi rejetées d'autres méthodes, fondées sur la compréhension intuitive ou empathique des individus observés (Dilthey).

Les causes sociales du suicide

Le Suicide est une œuvre de toute première importance dans l'histoire des sciences humaines parce que Durkheim s'y attaque, armé d'un attirail de statistiques et de cartes impressionnant, à un phénomène qui paraît surtout relever des psychologies et des situations individuelles. Mais l'œuvre est intéressante également en ce qu'elle bouscule, chiffres à l'appui, un grand nombre de préjugés dont certains ont encore la vie dure.

S'il nous fallait donner les raisons qui poussent certains individus à mettre fin à leurs jours, nous invoquerions spontanément la maladie, un chagrin de famille, une blessure d'amour-propre, la solitude – qui sont autant de motifs individuels, et non collectifs. Or, Durkheim montre que le suicide est bel et bien un phénomène **social**. En effet, le taux de suicide, dans une société donnée, est relativement constant, alors qu'il varie dans des proportions considérables d'une société à une autre. Ainsi l'on se suicide davantage chez les protestants que chez les catholiques, davantage chez les célibataires que chez les gens mariés, davantage à la campagne qu'en ville. Autre surprise : lorsque la société traverse une grave crise (guerre, famine), les suicides sont relativement moins nombreux qu'en période de boom économique. Ayant éliminé tous les facteurs dont l'analyse statistique prouve qu'ils n'influent guère sur les taux de suicide, Durkheim isole deux « types » de suicide qui sont, selon lui, particulièrement caractéristiques des temps modernes : le suicide égoïste et le suicide anomique.

Le **suicide égoïste** varie en raison inverse de l'intégration de l'individu dans le tissu social (famille, association, parti, communauté religieuse). Plus les pressions sociales qui s'exercent sur l'individu sont fortes, moins celui-ci aura tendance à se suicider. La famille, à ce titre, paraît être « un puissant préservatif du suicide ». Le **suicide anomique**, quant à lui, est lié au dérèglement moral de la société (l'**anomie** désigne l'absence de normes) consécutif à toute perturbation grave de l'activité sociale. Dans les périodes de grande prospérité économique, par exemple, les attentes des individus ont tendance à croître de manière exacerbée. Durkheim constate ainsi de forts taux de suicide dans les milieux aisés pendant la révolution industrielle.

L'intérêt d'une telle enquête, on le devine, tient à la possibilité de remédier au problème dès lors qu'on en connaît les causes. En l'occurrence, Durkheim croit qu'on pourra combattre efficacement le suicide en renforçant les groupes sociaux qui encadrent l'individu.

Hommage à DURKHEIM par Georges Davy

1858
1917

L'embarras même que l'on éprouve à choisir, pour en signaler l'importance, l'un des aspects de la pensée de Durkheim est, avant toute analyse, une preuve sensible de la richesse de cette pensée. On aperçoit vite également son caractère systématique et par conséquent philosophique : en constatant d'abord qu'il est peu de problèmes à propos desquels ne s'offre un point de vue durkheimien, et en voyant aussi et surtout que toute question particulière touchée par Durkheim l'est dans un même esprit qu'il faut d'abord saisir, si l'on veut comprendre quelle lumière il y a projetée et mesurer tout ce que la pensée contemporaine lui doit de neuf et de fécond.

Et, chose à noter chez un homme si sensible à la solidarité du présent et du passé qu'il a pu être parfois et un peu sommairement accusé d'étroit traditionalisme, ce novateur est en effet, malgré plus d'une apparence, tout à fait dans la tradition philosophique. Non moins que Socrate il vise à définir, et tout autant que Descartes à expliquer. Et cette méthode qu'il recueille d'une longue méditation de la pensée rationaliste devient à ses yeux la méthode à la fois de la science et de la philosophie auxquelles il assigne un seul et même esprit.

GEORGES DAVY, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Introduction de la 2e partie : « La famille et la parenté d'après Durkheim », Alcan, 1931.

Texte n° 178 ● *Traiter les faits sociaux comme des choses*

La proposition d'après laquelle les faits sociaux doivent être traités comme des choses – proposition qui est à la base même de notre méthode – est de celles qui ont provoqué le plus de contradictions. On a trouvé paradoxal et scandaleux que nous assimilions aux réalités du monde extérieur celles du monde social. C'était se méprendre singulièrement sur le sens et la portée de cette assimilation, dont l'objet n'est pas de ravaler les formes supérieures de l'être aux formes inférieures, mais, au contraire, de revendiquer pour les premières un degré de réalité au moins égal à celui que tout le monde reconnaît aux secondes. Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière.

Qu'est-ce en effet qu'une chose ? La chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence, tout ce dont

nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds. Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel ; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale. C'est en aborder l'étude en prenant pour principe qu'on ignore absolument ce qu'ils sont, et que leurs propriétés caractéristiques, comme les causes inconnues dont elles dépendent, ne peuvent être découvertes par l'introspection, même la plus attentive.

***DURKHEIM*, Les Règles de la méthode sociologique,**
Préface de la seconde édition, coll. « Quadrige », PUF, 1993.

Texte n° 179 • *Les causes du suicide sont d'abord sociales*

Le taux social des suicides ne s'explique que sociologiquement. C'est la constitution morale de la société qui fixe à chaque instant le contingent des morts volontaires. Il existe donc pour chaque peuple une force collective, d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer. Les mouvements que le patient accomplit et qui, au premier abord, paraissent n'exprimer que son tempérament personnel, sont, en réalité, la suite et le prolongement d'un état social qu'ils manifestent extérieurement.

Ainsi se trouve résolue la question que nous nous sommes posée au début de ce travail. Ce n'est pas par métaphore qu'on dit de chaque société humaine qu'elle a pour le suicide une aptitude plus ou moins prononcée : l'expression est fondée dans la nature des choses. Chaque groupe social a réellement pour cet acte un penchant collectif qui lui est propre et dont les penchants individuels dérivent, loin qu'il procède de ces derniers. Ce qui le constitue, ce sont ces courants d'égoïsme, d'altruisme ou d'anomie[1] qui travaillent la société considérée, avec les tendances à la mélancolie langoureuse ou au renoncement actif ou à la lassitude exaspérée qui en sont les conséquences. Ce sont ces tendances de la collectivité qui, en pénétrant les individus, les déterminent à se tuer. Quant aux événements privés qui passent généralement pour être les causes prochaines[2] du suicide, ils n'ont d'autre action que celle que leur prêtent les dispositions morales de la victime, écho de l'état moral de la société. Pour s'expliquer son détachement de l'existence, le sujet s'en prend aux circonstances qui l'entourent le plus immédiatement ; il trouve la vie triste parce qu'il est triste. Sans doute, en un sens, sa tristesse lui vient du dehors, mais ce n'est pas de tel ou tel incident de sa carrière, c'est du groupe dont il fait partie.

1. L'anomie *désigne le dérèglement moral d'une société, dont il résulte que les individus ne savent plus quelles normes ils doivent suivre.*
2. Les causes prochaines, *c'est-à-dire les causes immédiates.*

***DURKHEIM*, Le Suicide,** *livre III, chap. 1, coll. « Quadrige », PUF, 1990.*

Texte n° 180 • *Pas de religion sans Église*

Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église. Or, nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église. Tantôt l'Église est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par-delà les frontières ; tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestantisme) ; tantôt elle est dirigée par un corps de prêtres, tantôt elle est à peu près complètement dénuée de tout organe directeur attitré. Mais partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini. Même les cultes dits privés, comme le culte domestique ou le culte corporatif, satisfont à cette condition ; car ils sont toujours célébrés par une collectivité, la famille ou la corporation. Et d'ailleurs, de même que ces religions particulières ne sont, le plus souvent, que des formes spéciales d'une religion plus générale qui embrasse la totalité de la vie, ces Églises restreintes ne sont, en réalité, que des chapelles dans une Église plus vaste et qui, en raison même de cette étendue, mérite davantage d'être appelée de ce nom.

***DURKHEIM,* Les Formes élémentaires de la vie religieuse,** *livre I, chap. I, coll. « Quadrige », PUF, 1960.*

FERDINAND DE SAUSSURE

La vie de Saussure

Issu d'une vieille famille de la bourgeoisie genevoise, Ferdinand de Saussure manifeste très tôt un vif intérêt pour les langues. Inscrit en linguistique à l'Université de Leipzig, il se passionne pour les langues anciennes (le sanskrit, l'iranien ancien, le vieux slave, etc.), mais aussi pour la grammaire comparée et la question de l'origine du langage. Sa thèse sur « l'emploi du génitif absolu en sanskrit », soutenue en 1880, est fraîchement accueillie par les sommités de la linguistique allemande. Aussi décide-t-il de poursuivre ses recherches à Paris, où il se voit confier, dès 1881, une chaire de linguistique comparée à l'École des hautes études. En 1891, ne pouvant entrer au Collège de France en raison de sa nationalité suisse, Saussure retourne à Genève, où l'université a créé exprès pour lui une chaire de linguistique. Pendant 21 ans, de 1891 jusqu'à sa mort, il y enseigne le sanskrit et la grammaire comparée. À cet enseignement régulier s'ajoutent, entre 1906 et 1911, trois cours de linguistique générale pendant lesquels Saussure expose une

conception tout à fait originale de la langue. Il se propose en effet de révolutionner les principes et la méthode de la linguistique, en rompant radicalement avec les problématiques antérieures, qui visaient davantage à s'interroger sur l'origine hypothétique des langues que sur leur fonctionnement réel. Mais Saussure meurt en 1913, sans avoir publié le fruit de ses réflexions.

C'est à un patient travail de reconstitution, effectué par deux de ses étudiants à partir des notes de ses élèves et de ses notes personnelles, que l'on doit la publication, en 1916, du *Cours de linguistique générale*. L'œuvre ne se contente pas de redéfinir la matière et la tâche de la linguistique ; elle pose un certain nombre de concepts clefs (synchronie/diachronie, langue/parole, signe/signifiant/signifié, etc.) qui seront repris par les linguistes postérieurs à Saussure, mais aussi par les théoriciens d'autres sciences de l'homme, comme la sémiologie, la psychologie ou l'anthropologie. Les travaux de Saussure sont donc, à côté de ceux de Freud et de Durkheim, au fondement des sciences humaines dont le XXe siècle a vu le développement continu.

Supériorité du point de vue synchronique

Ce qui fait le caractère révolutionnaire du cours professé par Saussure, c'est qu'il rompt définitivement avec les anciennes disciplines qui prétendaient rendre compte des faits de langue, dont notamment la grammaire et la linguistique historique.

La grammaire est une discipline normative : elle vise à donner les règles qui permettent de distinguer les usages corrects des usages incorrects de la langue. Or, si la linguistique générale, telle que Saussure l'entend, veut prétendre au statut de **science**, elle doit renoncer à la formulation des règles du « beau langage », au profit de l'étude attentive de la seule réalité observable, c'est-à-dire de la langue telle qu'elle est parlée ou écrite par ceux qui l'utilisent. « La linguistique, précise Saussure à la fin de son *Cours*, a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même. » Aussi doit-elle se contenter d'observer, de décrire et de chercher à comprendre le fonctionnement de la langue. À la grammaire, discipline normative, s'oppose la linguistique, science descriptive au même titre que les sciences de la nature.

La linguistique historique, à laquelle se rattache la recherche étymologique, s'intéresse à l'évolution des langues à travers le temps. Le point de vue qu'elle adopte est **diachronique**. Si toute langue est bien un produit historique, il n'en demeure pas moins qu'on peut parfaitement apprendre et appliquer les règles du français sans connaître l'histoire de cette langue. En réalité, une langue, quelle qu'elle soit, n'existe que par les énoncés proférés par ceux qui la parlent en un temps et en un lieu déterminés. Aussi, au point de vue diachronique, Saussure préfère l'approche **synchronique**, qui considère les éléments de la langue dans leurs relations mutuelles à une période donnée. Pour reprendre une comparaison chère à Saussure, la langue fonctionne un peu comme une partie d'échecs : je n'ai pas besoin d'avoir suivi la partie depuis le début pour comprendre la position des pièces sur l'échiquier. Ainsi, dans les jeux de langue comme dans le jeu d'échecs, « n'importe quelle position donnée a pour caractère singulier d'être affranchie de ses antécédents ».

Langue et parole

Parmi les idées phares développées par Saussure, on trouve également la distinction langue/parole. Le langage, selon lui, a un côté social et un côté individuel. Le côté social du lan-

gage est **la langue** (« ensemble de conventions nécessaires adoptées par le corps social ») ; son côté individuel est **la parole** (mise en œuvre individuelle de ce code par les sujets parlants). Alors que la langue est pure passivité (le sujet ne peut ni la créer ni la modifier), la parole est de l'ordre de l'activité : chaque parole est une invention propre à celui qui la profère. Néanmoins, langue et parole sont étroitement liées et se supposent l'une l'autre : « La langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets ; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse ».

Le plus souvent, la linguistique omet la parole, confondant sous la même bannière langue et langage. Saussure s'est employé à réparer cette injustice, en montrant notamment que « le fait de parole précède toujours ». Historiquement, ce sont les paroles échangées par les hommes qui font émerger la langue. En outre, c'est en entendant les autres parler que l'enfant apprend sa langue maternelle. Enfin, c'est bien la parole qui, en s'affranchissant parfois des règles ou en forgeant de nouveaux mots, fait évoluer la langue. N'oublions pas qu'une langue qui n'est plus parlée est une langue morte.

La langue, système de signes

Dans le *Cours de linguistique générale*, la langue est définie comme « un système de signes exprimant des idées ». Par là, la linguistique appartient à une discipline plus vaste – la science des systèmes de signes en général – que Saussure appelle la **sémiologie** (laquelle comprend également l'étude des images, des modes vestimentaires ou des mythes).

Mais quelle est la spécificité du « signe linguistique » ? Le signe linguistique, répond Saussure, est une entité double (à deux faces) qui unit, non pas une chose et un nom (c'est là une conception naïve de la langue, ramenée à une simple nomenclature), mais un concept et une image acoustique, respectivement appelés **signifié** (ce qui est signifié) et **signifiant** (ce qui signifie). Le lien unissant le signifiant au signifié à l'intérieur du signe, ajoute Saussure, est « arbitraire ». Cela ne veut pas dire que, pour un signifié donné, chacun ait le droit d'employer le signifiant de son choix : il n'est pas indifférent, quand je veux parler d'un dromadaire, que je l'appelle « chameau ». Le caractère arbitraire du signe indique simplement qu'il n'existe aucun rapport de motivation entre le signifiant et le signifié : il ne faut pas chercher de lien entre les deux *d* du mot « dromadaire » et son unique bosse !

La langue, on l'a vu, se compose de signes linguistiques ; mais en quoi ces signes forment-ils un **système** ? En ce qu'ils sont organisés les uns par rapport aux autres et qu'ils ne sont délimités par rien d'autre que par leurs relations mutuelles. Ainsi, la réalité de chaque signe est inséparable de sa situation particulière au sein du système. Et sa valeur résulte du réseau de ressemblances et de différences qui situe ce signe par rapport aux autres. « Des synonymes comme *redouter, craindre, avoir peur*, dit Saussure, n'ont de valeur propre que par leur opposition ; si redouter n'existait pas, tout son contenu irait à ses concurrents ».

L'analogie avec le jeu d'échecs reste valide : sur l'échiquier, chacune des pièces, prise isolément, ne représente rien ; elle n'acquiert sa valeur que dans le cadre du système qu'elle forme avec les autres pièces, et relativement à leur valeur respective. Le propre d'un signe, par conséquent, c'est d'être **différent** d'un autre signe. Ainsi dans la langue, il n'y a, selon l'expression même de Saussure, « que des différences ».

Hommage à **SAUSSURE** *par Benveniste*

1857
1913

Aujourd'hui, cinquante ans ont passé depuis la mort de Saussure, deux générations nous séparent de lui, et que voyons-nous ? La linguistique est devenue une science majeure entre celles qui s'occupent de l'homme et de la société, une des plus actives dans la recherche théorique comme dans ses développements techniques. Or cette linguistique renouvelée, c'est chez Saussure qu'elle prend son origine, c'est en Saussure qu'elle se reconnaît et se rassemble. Dans tous les courants qui la traversent, dans toutes les écoles où elle se partage, le rôle initiateur de Saussure est proclamé. Cette semence de clarté, recueillie par quelques disciples, est devenue une grande lumière, qui dessine un paysage rempli de sa présence.

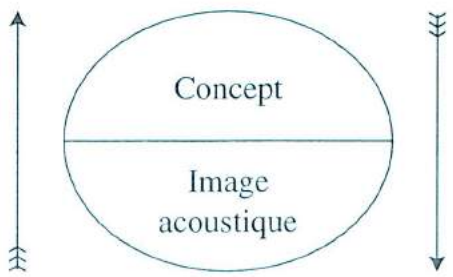
Nous disons ici que Saussure appartient désormais à l'histoire de la pensée européenne. Précurseur des doctrines qui ont depuis cinquante ans transformé la théorie du langage, il a jeté des vues inoubliables sur la faculté la plus haute et la plus mystérieuse de l'homme, et en même temps, posant à l'horizon de la science et de la philosophie la notion de « signe » comme unité bilatérale, il a contribué à l'avènement de la pensée formelle dans les sciences de la société et de la culture, et à la constitution d'une sémiologie générale.

ÉMILE BENVENISTE, ***Problèmes de linguistique générale,*** **livre I, chap. III : « Saussure après un demi-siècle », coll. « Tel », Gallimard, 1986.**

Texte n° 181 ● *Signe, signifié, signifiant*

Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens ; elle est sensorielle, et s'il nous arrive de l'appeler « matérielle », c'est seulement dans ce sens et par opposition à l'autre terme de l'association, le concept, généralement plus abstrait. [...]

Le signe linguistique est donc une entité psychique à deux faces, qui peut être représentée par la figure :



Ces deux éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre. Que nous cherchions le sens du mot latin *arbor* ou le mot par lequel le latin désigne le concept « arbre », il est clair que seuls les rapprochements consacrés par la langue nous apparaissent conformes à la réalité, et nous écartons n'importe quel autre qu'on pourrait imaginer.

Cette définition pose une importante question de terminologie. Nous appelons *signe* la combinaison du concept et de l'image acoustique : mais dans l'usage courant ce terme désigne généralement l'image acoustique seule, par exemple un mot (*arbor*, etc.). On oublie que si *arbor* est appelé signe, ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept « arbre », de telle sorte que l'idée de la partie sensorielle implique celle du total.

L'ambiguïté disparaîtrait si l'on désignait les trois notions ici en présence par des noms qui s'appellent les uns les autres tout en s'opposant. Nous proposons de conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* respectivement par *signifié* et *signifiant* ; ces derniers termes ont l'avantage de marquer l'opposition qui les sépare soit entre eux, soit du total dont ils font partie.

SAUSSURE, Cours de linguistique générale,
1re partie, chap. I, § 1, Payot et Rivages, 1986.

Texte n° 182 • L'arbitraire du signe

Le lien unisssant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : *le signe linguistique est arbitraire.*

Ainsi l'idée de « sœur » n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite de sons *s–ö–r* qui lui sert de signifiant ; il pourrait être aussi bien représenté par n'importe quelle autre : à preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes : le signifié « bœuf » a pour signifiant *b–ö–f* d'un côté de la frontière, et *o–k–s* (*Ochs*) de l'autre.

Le principe de l'arbitraire du signe n'est contesté par personne ; mais il est souvent plus aisé de découvrir une vérité que de lui assigner la place qui lui revient. Le principe énoncé plus haut domine toute la linguistique de la langue ; ses conséquences sont innombrables. Il est vrai qu'elles n'apparaissent pas toutes du premier coup avec une égale évidence ; c'est après bien des détours qu'on les découvre, et avec elles l'importance primordiale du principe. [...]

On s'est servi du mot *symbole* pour désigner le signe linguistique, ou plus exactement ce que nous appelons le signifiant. Il y a des inconvénients à l'admettre, justement à cause de notre premier principe. Le symbole a pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire ; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié. Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être remplacé par n'importe quoi, un char, par exemple.

Le mot *arbitraire* appelle aussi une remarque. Il ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant (on verra plus bas qu'il n'est pas au pouvoir de l'individu de rien changer à un signe une fois établi dans un groupe linguistique) ; nous voulons dire qu'il est *immotivé*, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité.

SAUSSURE, Cours de linguistique générale,
1re partie, chap. I, § 2, Payot et Rivages, 1986.

Texte n° 183 ● *La langue, système de différences*

Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des *différences*. Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; mais dans la langue il n'y a que des différences *sans termes positifs*. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. La preuve en est que la valeur d'un terme peut être modifiée sans qu'on touche ni à son sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification. [...]

Mais dire que tout est négatif dans la langue, cela n'est vrai que du signifié et du signifiant pris séparément : dès que l'on considère le signe dans sa totalité, on se trouve en présence d'une chose positive dans son ordre. Un système linguistique est une série de différences de sons combinées avec une série de différences d'idées ; mais cette mise en regard d'un certain nombre de signes acoustiques avec autant de découpures faites dans la masse de la pensée engendre un système de valeurs ; et c'est ce système qui constitue le lien effectif entre les éléments phoniques et psychiques à l'intérieur de chaque signe. Bien que le signifié et le signifiant soient, chacun pris à part, purement différentiels et négatifs, leur combinaison est un fait positif ; c'est même la seule espèce de faits que comporte la langue, puisque le propre de l'institution linguistique est justement de maintenir le parallélisme entre ces deux ordres de différences.

***SAUSSURE*, Cours de linguistique générale,**
2e partie, chap. IV, § 4, Payot et Rivages, 1986.

PRINCIPAUX ÉCRITS

- DURKHEIM, ***Les Règles de la méthode sociologique***, *coll. « Quadrige », PUF, 1993.*
- DURKHEIM, ***Le Suicide***, *coll. « Quadrige », PUF, 1990.*
- FREUD, ***L'Avenir d'une illusion***, *traduction M. Bonaparte, coll. « Quadrige », PUF, 1995.*
- FREUD, ***Cinq Leçons sur la psychanalyse***, *traduction Y. Le Lay, coll. « PBP », Payot, 1989.*
- FREUD, ***Malaise dans la civilisation***, *traduction Ch. et J. Odier, PUF, 1992.*
- FREUD, ***Psychopathologie de la vie quotidienne***, *traduction S. Jankélévitch, coll. « PBP », Payot, 1989.*
- FREUD, ***Le Rêve et son interprétation***, *traduction H. Legros, coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1985.*
- SAUSSURE, ***Cours de linguistique générale***, *Payot, 1995.*

ÉTUDES

- ASSOUN Paul-Laurent, ***Freud, la philosophie et les philosophes***, *coll. « Quadrige », PUF, 1995.*
- ASSOUN Paul-Laurent, ***Introduction à la métapsychologie freudienne***, *coll. « Quadrige », PUF, 1993.*
- BENVENISTE, ***Problèmes de linguistique générale***, *coll. « Tel », 2 vol., Gallimard, 1976 et 1980.*
- BAUDELOT Christian et ESTABLET Roger, ***Durkheim et le suicide***, *coll. « Philosophies », PUF, 1993.*
- GADET Françoise, ***Saussure, une science de la langue***, *coll. « Philosophies », PUF, 1990.*
- PERROT Jean, ***La Linguistique***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1993.*
- PRADÈS José A., ***Durkheim***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1993.*
- RICŒUR Paul, ***De l'interprétation. Essai sur Freud***, *coll. « Points/Essais », Le Seuil, 1995.*
- ROBERT Marthe, ***La Révolution psychanalytique***, *coll. « PBP », Payot, 1989.*

CHAPITRE 22

PHÉNOMÉNOLOGIE ET PENSÉE DE L'ÊTRE

Husserl et Heidegger sont communément considérés comme les deux « monuments » de la pensée du XXe siècle. Leurs doctrines forment, l'une et l'autre, l'horizon majeur à partir duquel s'est constituée la philosophie contemporaine.

C'est au début du siècle que Husserl, avec la publication de ses premiers travaux, assigne à la phénoménologie sa nouvelle tâche: il ne s'agit plus, comme chez Hegel (dans *la Phénoménologie de l'esprit*), de retracer l'histoire du développement de la conscience, mais de remonter à la racine même de notre expérience du monde afin de retrouver, en deçà de la conceptualisation que nous imposent les sciences déjà constituées, les fondements de la connaissance scientifique. Pour y parvenir, Husserl nous invite à faire abstraction de tout ce que nous savons sur le monde et à « revenir des discours et opinions aux choses mêmes », telles qu'elles apparaissent (le **phénomène**, c'est « ce qui apparaît ») originairement dans le fait vécu. Cette attitude nouvelle implique une « mise entre parenthèses » du monde extérieur (c'est-à-dire de toutes les préconceptions que nous pouvons avoir sur lui) par une « conversion du regard » qui devra, au lieu de se diriger vers des objets déjà donnés comme tels, faire retour sur lui-même pour observer la façon dont la conscience saisit la structure intime des choses, leur forme, leur essence. D'où la définition de la phénoménologie comme « science eidétique », ou science des essences (du grec *eidos*, qui signifie la « forme », l'« essence », la « structure fondamentale »).

Retour « aux choses mêmes » : Heidegger, qui a commencé sa carrière philosophique comme assistant de Husserl à l'université de Fribourg, ne désavouerait pas cette maxime. Mais son questionnement est en quelque sorte antérieur – si cela est encore possible – à celui de son maître. Husserl, en effet, présuppose une conscience susceptible de saisir des phénomènes ; en ce sens, il s'inscrit toujours dans la lignée de Descartes et de Kant. Heidegger, de son côté, va chercher son point de départ en deçà même de la conscience et du phénomène. S'il effectue, lui aussi, un retour « aux choses », c'est pour s'interroger sur le fait qu'il y ait des choses, que ces choses soient **là**, et là où elles sont. Car avant que d'être construite, intuitionnée ou bien encore « intentionnée » par la conscience, la chose est **là**. Il y a des choses, constate Heidegger, et c'est dans

ce «il y a» que réside tout le mystère. Dès lors, la question fondamentale devient celle de l'être. Toute l'œuvre de Heidegger en effet est placée sous le signe de cette quête inlassable du sens et de la vérité de l'être.

EDMUND HUSSERL

La vie de Husserl

Husserl est né à Prosznitz, en Moravie, dans une famille juive. Jeune étudiant, il ne s'intéresse qu'aux mathématiques. À Berlin, il suit les cours de Kronecker et de Weierstrass, et s'intéresse à la théorie des nombres. En 1884, il suit à Vienne les leçons de psychologie de Franz Brentano, qui attire son attention sur le problème (que nous exposerons plus loin) de l'intentionnalité. Sa thèse de 1887, qui porte sur la philosophie des nombres, le fait assistant à l'Université de Halle. En 1900 et 1901, il publie ses *Recherches logiques*, dont la première partie s'intitule *Prolégomènes à la logique pure*. Il est nommé à Göttingen en 1901 et y devient, en 1906 seulement, professeur titulaire. Il publie en 1911 son étude *La Philosophie comme science rigoureuse* et, en 1913, ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure*. En 1916, il est professeur à Fribourg-en-Brisgau. Il s'y liera d'amitié avec son jeune collègue Heidegger (qui lui dédiera, en 1927, *L'Être et le Temps*). En 1929, invité à la Sorbonne, il y donne une série de conférences, qui seront reprises dans les *Méditations cartésiennes* (1931). Ses dernières années sont assombries par les persécutions du nazisme. Juif converti au protestantisme, Husserl se voit retirer sa chaire. La pseudo-philosophie du nouveau régime, d'inspiration biologique et anti-intellectualiste, autorise toutes les vexations. Épuisé de fatigue, cruellement traité par un État «pour lequel le nom de rationaliste est devenu une injure», Husserl meurt en 1938.

Contemporain de Bergson (les deux philosophes s'ignorent d'ailleurs), Husserl, malgré certaines analogies, est bien différent de lui: certes Husserl réclame, par-delà les concepts et les théories qui faussent l'énoncé des problèmes, le retour aux «choses mêmes». Il dit, comme Bergson, qu'il faut revenir aux sources vivantes de l'intuition originaire. À certains égards, la **phénoménologie** dont Husserl est le fondateur peut s'interpréter comme un appel aux «données immédiates de la conscience». En effet, dans le terme «phénoménologie», le mot «phénomène» ne signifie pas (comme chez Platon et Kant) la simple apparence qui s'oppose à la vérité de l'être, ou du «noumène»; pour Husserl, le phénomène est **apparition** plutôt qu'apparence. Il est une manifestation pleine de sens, et toute la philosophie consiste à élucider ce sens. Seulement, tandis que le bergsonisme aboutit à une philosophie de la nature, Husserl voit finalement dans toute connaissance l'activité d'un sujet pensant, d'un sujet transcendental. Il se situe donc dans la lignée de Descartes et surtout de Kant. N'oublions pas que Husserl part d'une réflexion sur la pensée mathématique – dont Bergson souligne plutôt les périls que le rôle éducateur.

Réduction psychologique et réduction eidétique

Le point de départ de Husserl est une critique du psychologisme empiriste. Un philosophe empiriste comme Hume a sans doute raison de vouloir décrire l'expérience telle qu'elle est vraiment donnée, mais il trahit finalement l'expérience au lieu de la décrire. Expliquer le principe de causalité par la simple habitude que nous avons prise d'attendre le retour des phénomènes dans un certain ordre, c'est réduire la causalité à un mécanisme psychologique ; c'est nier la causalité en tant que vérité. C'est ôter tout sens véritable à la causalité, c'est la disqualifier par ses origines. Or Husserl ne veut pas d'une science qui disqualifie son objet ; à une philosophie de l'explication par l'origine, la phénoménologie prétend substituer une **élucidation du sens**.

De même, Husserl – notamment à propos de la théorie des nombres – rejette tout empirisme psychologique qui réduirait les idées mathématiques au simple résultat d'une opération mentale. Si le professeur dessine une parabole au tableau (et chaque élève une parabole sur son cahier), la parabole dont il sera question dans le cours est tout autre chose que chacun de ces dessins. Le dessin concret, maladroit et approximatif, n'est qu'un prétexte, qu'un symbole à travers lequel on vise l'essence de la parabole : pour le géomètre, l'intuition des essences (*Wesenschau*) fournit les ultimes fondements. À la réduction empiriste, qui nie l'essence en prétendant l'expliquer par ses origines accidentelles, Husserl substitue la réduction eidétique, qui nous donne l'*eidos*, l'essence véritable purifiée de tous les accidents.

La phénoménologie est donc tout le contraire d'une description empirique : il s'agit en fait de l'**intuition** des essences.

La mise entre parenthèses du monde

C'est par le doute méthodique et universel que Descartes, on s'en souvient, s'efforce de nous arracher à l'objet pensé – toujours douteux – pour nous révéler le sujet pensant, l'acte même de douter, dont l'existence est indubitable. Ce moment du *cogito* est présent aussi dans l'itinéraire husserlien. Mais Husserl remplace le doute cartésien par une attitude plus subtile, plus nuancée, qui est la simple « mise entre parenthèses » du monde, ou ***époché*** (mot grec signifiant « suspension du jugement »). Moins radicale que le doute cartésien, la mise entre parenthèses du monde est aussi, d'une certaine façon, plus radicale. Moins radicale puisqu'il ne s'agit pas, comme chez Descartes, de nier la réalité du monde extérieur. Pour Descartes, l'affirmation de la substance n'est pas mise entre parenthèses ; elle est seulement déplacée : le monde, dans la *Deuxième Méditation*, n'existe plus, tandis que le moi se connaît comme chose pensante (*res cogitans*). Husserl, de son côté, se contente de suspendre la « thèse générale de l'existence du monde », de la mettre hors circuit. Il ne nie pas radicalement l'existence du monde extérieur.

Mais le champ de cette mise entre parenthèses est finalement plus vaste que chez Descartes. Non seulement, comme Descartes, Husserl met entre parenthèses l'affirmation de la réalité substantielle des évidences eidétiques, c'est-à-dire des objets mathématiques eux-mêmes, mais il se garde d'affirmer la substantialité de l'*ego*, de le définir comme une chose. Il se garde aussi de fonder la valeur de la pensée sur l'être divin, évitant ainsi le fameux cercle cartésien (la pensée me conduit à Dieu, lequel garantit la valeur de ma pensée). C'est **pour** ma pensée qu'il y a l'idée de Dieu, et je ne peux savoir encore si c'est **par** Dieu que ma pensée existe.

L'intentionnalité de la conscience

La mise entre parenthèses de toute existence substantielle est donc très exactement une réduction phénoménologique, car mon expérience s'y trouve proprement « réduite » à ce qui est donné, à ce qui apparaît, à ce qui se manifeste authentiquement.

Mais qu'est-ce qui est vraiment donné ? Est-ce, comme dans la *Deuxième Méditation*, le *cogito* dans sa solitude insulaire ? Pas le moins du monde. Car je ne me saisis pas seulement comme « moi pensant » ; je me saisis comme pensant quelque chose ; le *cogito* m'est donné avec son *cogitatum*. Car il demeure vrai – à l'intérieur de la parenthèse phénoménologique – que je pense quelque chose. Toute conscience, dit Husserl, est « conscience de quelque chose ». Toute conscience vise un objet, et c'est cette visée que Husserl appelle, à la suite de Brentano, l'« intentionnalité ». Quant à l'objet visé, il n'est pas autre chose qu'un objet pour la conscience, qu'un objet relatif à la visée intentionnelle de la conscience.

Husserl écrit, dans un excellent article de vulgarisation qu'il a donné dans l'édition de 1927 de l'*Encyclopaedia britannica* : « Notre mise entre parenthèses exclut le monde simplement là du champ de conscience du sujet et lui substitue le monde éprouvé – perçu – remémoré – jugé – pensé – évalué... Ce n'est plus alors le monde ou une quelconque de ses régions qui apparaît, mais le *sens* du monde ». Même le sujet connu par introspection est objet pour un Je transcendantal : « Le moi et le nous que nous appréhendons impliquent un Je et un nous cachés auxquels ils sont présents. » C'est pour cela que Husserl rejette toute « vie intérieure », au sens réaliste et bergsonien du mot. Il n'y a pas d'images (images perçues, rêvées et remémorées) dans ma conscience, car toute conscience vise un objet. La mémoire, l'imagination et la perception sont des intentionnalités différentes. Je peux viser l'objet comme donné, comme imaginaire ou comme passé. La temporalité même est constituée par des intentionnalités différentes de la conscience, qui est visée d'un certain futur (**protention**), ou bien visée d'un certain passé (**rétention**).

L'intersubjectivité

Enfin, Husserl pose un problème capital que Descartes et Kant avaient ignoré dans leur théorie de la connaissance : c'est le **problème d'autrui**. De même que toute conscience est conscience de quelque chose, de même notre conscience reconnaît l'existence d'autres consciences dans une expérience originaire de coexistence, que Husserl appelle l'**intersubjectivité**. L'*alter ego* (l'autre moi) est donné à notre expérience comme est donné l'objet transcendant de nos visées intentionnelles. Pas de la même façon cependant, puisque l'objet externe est objet pour notre conscience, simple corrélat de notre visée, tandis qu'autrui n'est pas seulement celui **que je vois**, mais celui **qui me voit**, et lui aussi source transcendantale d'un monde qui lui est donné. D'où les difficultés propres à la constitution d'une phénoménologie intersubjective.

Portrait de HUSSERL *par Emmanuel Levinas*

1859 / 1938

Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme. Cette énigme, au contact de Husserl, était toujours celle de son œuvre. Malgré la relative simplicité de son accueil et la sympathie active

qu'on pouvait trouver dans sa maison, on rencontrait en Husserl toujours la Phénoménologie. [...]
Cet homme d'allure assez grave, mais affable, d'une tenue extérieure sans défaillance, mais oublieux de l'extérieur, lointain, mais non hautain et comme un peu incertain dans ses certitudes, soulignait la physionomie de son œuvre éprise de rigueur et cependant ouverte, audacieuse et sans cesse recommençante comme une révolution permanente, épousant des formes qu'on eût aimé, à l'époque, moins classiques, moins didactiques et un langage qu'on eût préféré plus dramatique et même moins monotone. Œuvre dont les accents vraiment nouveaux ne résonneront jamais qu'aux oreilles fines ou exercées, mais, obligatoirement, à l'affût.

EMMANUEL LEVINAS, ***En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* « La ruine de la représentation », Vrin, 1994.**

Texte n° 184 ● *La « réduction phénoménologique »*

Au lieu [...] de vivre naïvement dans l'expérience et de soumettre l'ordre empirique, la nature transcendante, à une recherche théorique, opérons la « réduction phénoménologique ». En d'autres termes, au lieu *d'opérer* de façon naïve, avec leurs thèses transcendantes, les actes qui relèvent de la conscience constituante de la nature et nous laisser déterminer, par des motivations qui y sont incluses, à des positions de transcendance toujours nouvelles, mettons toutes ces thèses « hors de jeu » ; nous n'y prenons plus part ; nous dirigeons notre regard de façon à pouvoir saisir et étudier théoriquement la *conscience pure dans son être propre absolu*. C'est donc elle qui demeure comme le « *résidu phénoménologique* » cherché ; elle demeure, bien que nous ayons mis « hors circuit » le monde tout entier, avec toutes les choses, les êtres vivants, les hommes, y compris nous-mêmes. Nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les « constitue » en son sein.

Élucidons ce point dans le détail. Gardons l'attitude naturelle et *opérons* purement et simplement tous les actes grâce auxquels le monde est là pour nous. Nous vivons naïvement dans le percevoir et l'expérimenter, dans ces actes thétiques[1], au sein desquels des unités de chose nous apparaissent, non seulement nous apparaissent mais nous sont données avec la marque du « présent », du « réel ». Passant aux sciences de la nature, *opérons* des actes de pensée réglés selon la logique expérimentale, au sein desquels ces réalités, prises comme elles se donnent, sont déterminées en termes de pensée, au sein desquels également on conclut à de nouvelles transcendances en prenant pour fondement ces transcendances déterminées par l'expérience directe. Plaçons-nous maintenant dans l'attitude phénoménologique : *interceptons* dans son principe général l'*opération* de toutes ces thèses cogitatives ; c'est-à-dire « mettons entre parenthèses » celles qui ont été opérées et « ne nous associons plus à ces thèses » pour les nouvelles investigations ; au lieu de vivre *en* elles, de *les* opérer, opérons des

actes de *réflexion* dirigés sur elles ; nous les saisissons alors elles-mêmes comme l'être *absolu* qu'elles sont. Nous vivons désormais exclusivement dans ces actes de second degré dont le donné est le champ infini des vécus absolus – *le champ fondamental de la phénoménologie.*

1. Actes par lesquels nous posons *le monde (du grec* thésis, *« action de poser »).*

***HUSSERL*, Idées directrices pour une phénoménologie,**
trad. P. Ricœur, Éd. Gallimard, 1950.

Texte n° 185 • *L'intentionnalité de la conscience*

Quand je me représente le dieu *Jupiter*, ce dieu est un objet représenté, il est « présent d'une manière immanente » dans mon acte, il a en lui une « existence mentale » ; quelles que soient par ailleurs les expressions qu'on pourra employer, une interprétation stricte les révélera erronées. Je me représente le dieu Jupiter, cela veut dire que j'ai un certain vécu de représentation, que dans ma conscience s'effectue la représentation-du-dieu-Jupiter. Ce vécu intentionnel, on peut le décomposer comme on le voudra par une analyse descriptive, on ne pourra naturellement pas y trouver quelque chose comme le dieu Jupiter ; l'objet « immanent », « mental », n'appartient donc pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (réellement) le vécu ; il n'est donc, à vrai dire, en aucune façon, immanent, ni mental. Il n'est assurément pas non plus *extra mentem*[1], il n'existe absolument pas. Mais cela n'empêche pas que cette représentation-du-dieu-Jupiter ne soit effectivement réalisée, qu'elle ne soit un vécu de telle ou telle espèce, une disposition d'esprit déterminée de telle manière que celui qui l'éprouve en lui-même peut dire, à juste titre, qu'il se représente ce roi des dieux mythique, dont la fable raconte telle et telle chose. Mais si, par ailleurs, l'objet visé existe, la situation n'a pas nécessairement changé du point de vue phénoménologique. Pour la conscience, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde. Je ne me représente pas *Jupiter* autrement que *Bismarck*, la *tour de Babel* autrement que la *cathédrale de Cologne*, un *chiliogone régulier* autrement qu'un *millièdre régulier*[2].

Si ce qu'on appelle les contenus immanents c'est bien plutôt de simples contenus *intentionnels* (intentionnés), alors, par contre, les *contenus véritablement immanents*, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, *ne sont pas intentionnels* : ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés, ils ne sont pas les objets qui sont représentés dans l'acte. Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés, je n'entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice, etc.

1. En dehors de la conscience.
2. Le chiliogone régulier *(polygone à mille côtés) est la figure que choisit Descartes pour illustrer, dans ses* Méditations métaphysiques, *l'assujettissement de l'imagination au corps. Quant au* millièdre régulier, *c'est un polyèdre (solide dont toutes les faces sont des polygones) à mille faces !*

HUSSERL*, Recherches logiques, *II, 2e partie,
trad. H. Élie, A.L. Kelkel, R. Schérer, PUF, 1970.

Texte n° 186 ● *La constitution d'autrui*

Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées. S'ils acquièrent ce sens et cette valeur aux sources d'une vérification constante, ils *existent*, et *il faut* que je l'affirme, mais seulement avec le sens avec lequel ils sont constitués : ce sont des monades qui existent pour elles-mêmes de la même manière que j'existe pour moi. Mais alors elles existent aussi en communauté, par conséquent (je répète, en l'accentuant, l'expression employée plus haut) *en liaison avec moi, ego* concret, monade. Elles sont pourtant réellement séparées de ma monade, et tant qu'*aucun lien réel* ne conduit de leurs expériences aux miennes, de *ce qui leur appartient à ce qui m'appartient*. À cette séparation correspond dans la « réalité », dans le « monde », entre mon être psycho-physique et l'être psycho-physique d'autrui, une séparation qui se présente comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs. Mais, d'autre part, cette communauté originelle n'est pas un rien. Si, « réellement », toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois *la pénétration irréelle, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale*, n'est pas irréelle au sens du rêve ou de la fantaisie. *C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être*. C'est un *lien* qui, par principe, est *sui generis*[1], une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendantale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses.

1. Sui generis *: « propre à l'espèce » (humaine).*

***HUSSERL*, Méditations cartésiennes**, *5e Méditation, § 56, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 1986.*

Texte n° 187 ● *La philosophie comme science rigoureuse*

Quel que soit notre désir de ne pas nous priver de l'élévation et du soulagement que nous offrent les philosophies d'hier et d'aujourd'hui, il faut insister, d'un autre côté, sur le fait que nous restons également conscients de la responsabilité qui nous incombe vis-à-vis de l'humanité. Nous ne pouvons sacrifier l'éternité aux intérêts de notre époque ; apaiser notre détresse ne nous autorise pas à léguer détresse pour détresse à notre postérité, comme un mal finalement incurable. Cette détresse provient en l'occurrence de la science ; or seule celle-ci est en mesure de surmonter définitivement la détresse dont elle est la source. La critique sceptique des naturalistes et des historicistes réduit à l'absurde la vraie validité objective dans tous les domaines normatifs ; des notions obscures, discordantes bien qu'elles aient surgi de manière naturelle, inhibent la réflexion, par conséquent des problèmes équivoques ou mal posés interdisent l'intelligibilité de la réalité comme la possibilité d'adopter à son égard une attitude rationnelle ; une démarche méthodologique spéciale, mais nécessaire à un grand nombre de disciplines scientifiques, peut être pratiquée par habitude et conduire à l'impossibilité de passer à d'autres démarches ; de tels préjugés vont de pair avec le sentiment que la conception du monde véhicule d'angoissantes absurdités – autant de

maux qui n'appellent qu'un seul et unique remède : la critique scientifique, donc une science radicale, qui part d'en bas, s'établit sur des fondements sûrs et progresse selon la plus rigoureuse méthode. C'est la science philosophique pour laquelle nous militons ici. Les visions du monde peuvent entrer en conflit, seule la science est en mesure de trancher, et son verdict est marqué au coin de l'éternité.

***HUSSERL*, La Philosophie comme science rigoureuse,**
trad. Marc B. de Launay, coll. « Épiméthée », PUF, 1989.

MAURICE MERLEAU-PONTY

La vie de Merleau-Ponty

Né à Rochefort-sur-Mer en 1908, Merleau-Ponty entre à l'École normale supérieure en 1926. Agrégé de philosophie en 1930, il commence par enseigner dans divers lycées de province, avant d'être nommé répétiteur à l'École normale supérieure. Il est professeur de première supérieure au lycée Carnot, à Paris, lorsque paraissent ses deux thèses de doctorat : *La Structure du comportement* (1942) et *La Phénoménologie de la perception* (1945). Avec ces deux textes, Merleau-Ponty s'inscrit résolument dans la lignée de Husserl et de Jean-Paul Sartre, avec lequel il s'est lié d'amitié. Nommé professeur en 1945 à l'Université de Lyon puis, en 1949, à la Sorbonne, il anime, aux côtés de Sartre et de Simone de Beauvoir, la revue *Les Temps modernes*. Ses articles se retrouvent dans deux recueils : *Humanisme et terreur* (1947) et *Sens et non-sens* (1948). Mais en 1955, Merleau-Ponty rompt avec Sartre et quitte la direction de la revue, pour des raisons d'ordre politique : effrayé par les visées expansionnistes de l'Union soviétique, Merleau-Ponty s'éloigne du Parti communiste, tandis que Sartre continue de « faire route » avec. Élu au Collège de France fin 1952, Merleau-Ponty prononce, en 1953, une leçon inaugurale qui sera publiée la même année sous le titre : *Éloge de la philosophie*. Pendant huit ans, il assure son enseignement au Collège de France mais il meurt en 1961, laissant une œuvre inachevée : *Le Visible et l'Invisible* (publié, à titre posthume, en 1964).

La science, écrit Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'Esprit* (1960), « manipule les choses et renonce à les habiter ». À la pensée scientifique, qui invente le monde qu'elle prétend découvrir parce qu'elle le soumet à des schémas opératoires et à une conceptualisation déjà arrêtés, Merleau-Ponty oppose une philosophie qui cherche à décrire l'expérience vécue de notre **rapport au monde**, une philosophie qui, comme le voulait Husserl, revient « aux choses mêmes ». C'est la signification originaire des choses – celle que l'homme fait surgir dans sa relation au monde et aux autres – que Merleau-Ponty tente d'élucider. Dès lors, on comprend que sa recherche, attentive aux réalités de l'histoire, à la signification des « phénomènes » (au sens où l'entend la phénoménologie), à l'insertion de l'homme dans la réalité de l'existence, embrasse les diverses façons dont l'homme est « au monde » : son comportement dans la vie quotidienne, ses perceptions, sa sexualité, son langage, mais aussi la création artistique ou l'engagement politique.

Comportement et perception

Pour Merleau-Ponty, le comportement des êtres vivants a une « structure », c'est-à-dire un ordre, une signification. Alors que les psychologues behavioristes disciples de Watson ne voient dans le comportement qu'une réponse réflexe à

des stimuli externes, Merleau-Ponty le conçoit comme l'acte par lequel l'homme dépasse son immersion dans la réalité pour lui donner un sens. L'organisme n'est pas un automate soumis aux aléas du milieu. Il est actif; il s'adapte aux contraintes du milieu tout autant qu'il adapte le milieu à ses propres exigences. L'homme est donc celui qui donne **un sens** au monde en « s'expliquant » avec lui (au sens vulgaire du verbe « s'expliquer » : débattre, lutter).

De même, la *Phénoménologie de la perception* décrit la manière dont se noue, dans la perception immédiate, notre rapport à la nature et à l'être. La perception n'est pas l'accueil, par le regard, de formes ou d'ensembles préexistants; le monde n'est pas un spectacle offert à la connaissance d'un esprit impartial. En réalité, notre conscience est à tout moment **engagée** dans le monde, et c'est par la perception que nous investissons le monde de notre subjectivité vivante : la sonnerie du réveil n'est pas perçue de la même façon (ce qui revient à dire qu'elle n'a pas le même sens) si je suis dans l'obligation de me lever sur-le-champ ou si je peux encore paresser sous la couette ! La flamme de la bougie attire d'abord la main de l'enfant mais, une fois qu'il s'y est brûlé, cette même flamme « repousse » sa main. Le sentir, écrit Merleau-Ponty, « investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous ».

C'est donc à partir du sujet vivant, centre de perspective, « sentinelle silencieuse » présente en tous nos actes comme en toutes nos paroles, qu'il convient de décrire la perception. Or, dans « cette communication vitale avec le monde », notre **corps** joue un rôle fondamental. Tout à la fois objet situé dans le monde (corps-chose) et partie constitutive de notre personnalité (corps propre), notre corps est pour nous ce par quoi le monde devient sensible. Il présente cette particularité d'être à la fois « touché » et « touchant ».

La chair du monde

Contre le dualisme traditionnel, qui oppose l'esprit à la matière, Merleau-Ponty conçoit l'homme comme une existence incarnée dans le monde. Le sujet n'est pas un pur « Je pense », pas plus que le corps n'est un morceau de matière aux ordres de la conscience. Le **corps propre** – le corps que je suis, et non que j'ai – est une forme spirituelle, un ensemble de significations vécues : il est mon point de vue sur le monde ; il confère au monde les significations utiles à ma vie. « Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système. »

Les thèses de Merleau-Ponty apparaissent avant tout comme une critique de l'intellectualisme, comme un effort pour replacer la pensée dans un « il y a » préalable, pour l'ancrer dans le sol du monde sensible tel qu'il est vécu par notre corps. Disciple de Husserl en ce qu'il reconnaît le caractère originaire de l'intentionnalité, Merleau-Ponty prend ses distances avec lui dans ses dernières œuvres. Ainsi, *Le Visible et l'Invisible* dessine les contours d'une nouvelle ontologie, qui délaisse le sujet au profit de la notion de **chair**. Le mot n'est pas synonyme de « corps » ; il désigne l'unité du corps et de la conscience, laquelle unité est la **forme d'être** de l'Être. Ni matière ni esprit, la chair est l'entrelacs originaire du sentir et du monde. Je m'inscris dans le monde et le monde s'inscrit en moi : ce « chiasme » forme la « chair du monde », qui est comme la texture de l'Être.

La contingence de l'histoire

Puisque Merleau-Ponty porte son attention sur l'homme incarné, inséré dans la temporalité, aux prises avec les autres consciences, il n'est pas étonnant qu'il se soit mesuré avec la philosophie de l'histoire, et avec le marxisme militant. Dans *Humanisme et terreur*, il

semble sympathiser avec Marx, interprète lucide de l'intersubjectivité concrète. Marx, en phénoménologue de l'histoire, révèle la violence qui se dissimule dans le système capitaliste, et nous invite à la prendre en charge, afin de résoudre la lutte des classes et d'acheminer l'humanité vers un monde nouveau.

Mais les procès de Moscou, la tyrannie stalinienne et ses camps de concentration, la répression impitoyable de la révolte hongroise conduisent Merleau-Ponty à rompre avec le marxisme. Manifestement, la dialectique de l'histoire s'est engagée dans de douteuses « aventures », et le communisme réel est loin de satisfaire les idéaux d'émancipation du communisme théorique. Merleau-Ponty en déduit que le **sens de l'histoire** n'est pas donné d'avance ; il émerge, à chaque époque, dans l'explication des hommes avec leur milieu. Il faut donc admettre l'indétermination fondamentale de l'histoire ; il faut admettre que « le monde commence, que nous n'avons pas à juger de son avenir par ce qu'a été son passé », que « personne ne peut savoir ce que la liberté peut faire ». L'avenir des sociétés humaines est, pour une large part, imprévisible. La philosophie de Merleau-Ponty nous exhorte, au bout du compte, à assumer avec courage notre propre **liberté**, dans le dialogue constant que nous entretenons avec le monde et avec les autres hommes.

Portrait de MERLEAU-PONTY *par Jean-Paul Sartre*

1908
1961

Merleau m'a dit un jour, en 1947, ne s'être jamais guéri d'une incomparable enfance. Il eut le bonheur le plus intime dont il ne fut chassé que par l'âge. [...] Il y a des lots, en nombre infini : le sien, c'était d'avoir gagné trop tôt. Pourtant, il lui fallait vivre : il lui restait à se faire jusqu'à la fin tel que l'événement l'avait fait. Tel et autre : cherchant l'âge d'or ; son archaïque naïveté, forgeant à partir de là ses mythes et ce qu'il a nommé depuis son « style de vie », instituait des préférences – à la fois pour les traditions, qui rappellent les cérémonies de l'enfance, et pour la « spontanéité » qui en évoque la liberté surveillée – découvrait le sens de ce qui se passe à partir de ce qui s'est passé et, finalement, faisait de l'inventaire et du constat une prophétie. Voilà ce qu'il sentait, jeune homme, sans pouvoir l'exprimer encore ; voilà par quels détours il vint à la philosophie. Il s'étonna, rien de plus : tout est joué d'abord et pourtant l'on continue ; pourquoi ? Pourquoi mener une vie disqualifiée par des absences ? Et qu'est-ce que vivre ?

JEAN-PAUL SARTRE, *Situations IV*, « Merleau-Ponty », NRF, Gallimard, 1964.

Texte n° 188 ● *Revenir « aux choses mêmes »*

Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. Cette première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante d'être une « psychologie descriptive » ou de revenir « aux choses mêmes », c'est d'abord le désaveu de la science. Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon « psychisme », je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science. Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication. Je suis non pas un « être vivant » ou même un « homme » ou même « une conscience », avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, – je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance *parle* toujours.

MERLEAU-PONTY, **Phénoménologie de la perception,**
Avant-propos, Gallimard, 1945.

Texte n° 189 ● *« Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme »*

L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique. Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour que d'appeler table une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions. Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de

la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte *d'échappement* et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme. Déjà la simple présence d'un être vivant transforme le monde physique, fait apparaître ici des « nourritures », ailleurs une « cachette », donne aux « stimuli » un sens qu'ils n'avaient pas. À plus forte raison la présence d'un homme dans le monde animal. Les comportements créent des significations qui sont transcendantes à l'égard du dispositif anatomique, et pourtant immanentes au comportement comme tel puisqu'il s'enseigne et se comprend. On ne peut pas faire l'économie de cette puissance irrationnelle qui crée des significations et qui les communique. La parole n'en est qu'un cas particulier.

***MERLEAU-PONTY*, Phénoménologie de la perception,** *1re partie, chap. VI, Gallimard, 1945.*

Texte n° 190 ● *Autrui, « chair de ma chair »*

Prenons *les autres* à leur apparition dans la chair du monde. Ils ne seraient pas pour moi, dit-on, si je ne les reconnaissais, si je ne déchiffrais sur eux quelque signe de la présence à soi dont je détiens l'unique modèle. Mais si ma pensée n'est que l'envers de mon temps, de mon être passif et sensible, c'est toute l'étoffe du monde sensible qui vient quand j'essaie de me saisir, et les autres qui sont pris en elle. Avant d'être et pour être soumis à mes conditions de possibilité, et reconstruits à mon image, il faut qu'ils soient là comme reliefs, écarts, variantes d'une seule Vision à laquelle je participe aussi. Car ils ne sont pas des fictions dont je peuplerais mon désert, des fils de mon esprit, des possibles à jamais inactuels, mais ils sont mes jumeaux ou la chair de ma chair. Certes je ne vis pas leur vie, ils sont définitivement absents de moi et moi d'eux. Mais cette distance est une étrange proximité dès qu'on retrouve l'être du sensible, puisque le sensible est précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut hanter plus d'un corps. Cette table que touche mon regard, personne ne la verra : il faudrait être moi. Et pourtant je sais qu'elle pèse au même moment exactement de la même façon sur tout regard. Car les autres regards, je les vois, eux aussi, c'est dans le même champ où sont les choses qu'ils dessinent une conduite de la table, qu'ils lient pour une nouvelle compresence les parties de la table l'une à l'autre. Là-bas se renouvelle ou se propage, sous couvert de celle qu'à l'instant je fais jouer, l'articulation d'un regard sur un visible. Ma vision en recouvre une autre, ou plutôt elles fonctionnent ensemble et tombent par principe sur le même Visible. Un de mes visibles se fait voyant. J'assiste à la métamorphose. Désormais il n'est plus l'une des choses, il est en circuit avec elles ou il s'interpose entre elles. Quand je le regarde, mon regard ne s'arrête plus, ne se termine plus à lui, comme il s'arrête ou se termine aux choses ; par lui, comme par un relais, il continue vers les choses – les mêmes choses que j'étais seul à voir, que je serai toujours seul à voir, mais que lui aussi, désormais, est seul à voir à sa manière. Je sais maintenant que lui aussi est seul à être soi. Tout repose sur la richesse insurpassable, sur la miraculeuse multiplication du sensible. Elle fait que les mêmes choses ont la force d'être choses pour plus d'un, et que quelques-unes parmi elles – les corps humains et animaux – n'ont pas seulement des faces cachées, que leur « autre côté » est un autre sentir *compté à partir de mon sensible.*

***MERLEAU-PONTY*, Signes,** *Préface, Gallimard, 1960.*

MARTIN HEIDEGGER

La vie de Heidegger

Heidegger naît le 26 septembre 1889 à Messkirch, en Forêt-Noire. Après son baccalauréat, il entre à l'Université de Fribourg-en-Brisgau pour suivre des études de théologie catholique (1909). La même année, il découvre les *Recherches logiques* de Husserl et s'initie au néo-kantisme. Ayant renoncé à devenir prêtre, il s'oriente vers la philosophie et soutient, en 1915, une thèse sur la doctrine des *Catégories et de la signification chez Duns Scot*. D'abord chargé de cours, auprès de Husserl, à l'Université de Fribourg, puis professeur à Marbourg (1923-1928), Heidegger travaille à la rédaction de *L'Être et le Temps* (*Sein und Zeit*), qui sera dédié à Husserl et publié par ce dernier en 1927. Husserl prenant sa retraite, Heidegger lui succède à Fribourg et prononce une leçon inaugurale qui restera célèbre: *Qu'est-ce que la métaphysique*? (1929). Recteur de l'Université de Fribourg en 1933, il démissionne, en 1934, de ses fonctions rectorales, après une brève adhésion au parti nazi (laquelle est, encore aujourd'hui, l'objet de vives polémiques). Heidegger se retire alors de la vie publique et tourne sa réflexion vers la poésie, et plus particulièrement vers l'œuvre de Hölderlin (*Hölderlin et l'essence de la poésie*, 1936). En 1945, les autorités françaises d'occupation, reprochant à Heidegger de n'avoir jamais dénoncé les horreurs du régime nazi, lui interdisent d'enseigner. Aussi sera-t-il contraint, jusqu'à sa réintégration en 1951, de ne se produire que dans des colloques ou des séminaires privés. C'est également en 1945 que commence une longue correspondance avec le français Jean Beaufret, auquel Heidegger adresse la *Lettre sur l'humanisme*, publiée en 1947. En 1951, il reprend son enseignement à l'Université de Fribourg, et continue de prononcer de nombreuses conférences. Cours et conférences nourrissent les publications ultérieures: *Qu'appelle-t-on penser?* (1954), *Le Principe de raison* (1957), *Acheminement vers la parole* (1959). Pendant cette période, Heidegger, partout demandé, voyage beaucoup; il se rend notamment à plusieurs reprises en France, où il se lie d'amitié avec le peintre Georges Braque et le poète René Char. En 1976, Martin Heidegger meurt dans sa ville natale, alors que paraît le premier volume de ses *Œuvres complètes*, dont il avait conçu le plan.

Le philosophe de Fribourg-en-Brisgau a exercé en France une grande influence sur ce qu'on nomme l'existentialisme. Mais ainsi sa pensée, limitée à ce qui est dit dans *L'Être et le Temps*, réinterprétée par des philosophes surtout attentifs à la tragédie de la condition humaine, a été peut-être trahie, en tout cas gravement mutilée.

La question de l'être

Il faut donc rappeler que Heidegger est le philosophe de l'**ontologie**, que l'**être**, au sens le plus général, le plus profond et le plus caché du terme, est le thème constant de sa méditation. Pour Heidegger, nous sommes, nous autres hommes, «dans le monde». Mais nous ne sommes pas dans le monde comme les livres sont dans la bibliothèque, ou le hamster dans sa cage. Cette image ne doit pas nous suggérer une clôture, mais tout au contraire une **ouverture sur le dehors**. N'est-ce pas là une reprise du thème husserlien de l'intentionnalité? Sans doute Husserl dit-il expressément que toute conscience vise un objet transcendant – autrement dit au dehors. Seulement chez Husserl, l'intentionnalité s'interprète finalement dans le sens de l'idéalisme transcendantal. Il n'y a d'objet que pour une conscience qui vise cet objet; l'objet visé est transcendant, mais à l'intérieur d'une immanence (définie par

l'activité d'une subjectivité constituante, donatrice de sens).

Heidegger rejette résolument cet idéalisme, et il le rejette en l'approfondissant. Quelle est la condition qui rend possible l'intentionnalité de la conscience ? C'est l'être – l'être qui nous convoque, qui nous provoque, l'être qui nous illumine de sa clarté énigmatique. Tandis que Husserl restait dans la lignée idéaliste de Descartes, Heidegger prendrait plutôt la suite d'Héraclite et de Parménide. La vérité, pour lui, est tout le contraire d'une construction transcendantale. Ce n'est pas nous qui faisons la vérité – nous qui sommes, non les démiurges de la vérité, mais les « bergers de l'être » ; c'est la vérité qui se donne à nous, qui se révèle à nous. Le sens de la vérité s'éclaire par l'étymologie du mot grec qui veut dire « vérité » : *alètheia* (dérivé de *lèthè*, « oubli »). Heidegger nous invite à porter notre attention sur cet *a* privatif : la vérité est avant tout **dé-voilement** ; quelque chose qui était caché nous est donné, quelque chose qui se dissimulait se dévoile, se manifeste à nous.

L'oubli de l'être

Mais pourquoi Heidegger remonte-t-il jusqu'aux présocratiques ? Toute la philosophie classique n'est-elle pas déjà une méditation sur l'être, une ontologie ? Leibniz, par exemple, ne posait-il pas le problème des problèmes en demandant : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » La philosophie classique, depuis Platon, a certes posé le problème de l'être, mais d'une façon qui lui a fait oublier ce problème, bien plutôt qu'elle ne lui a permis de le résoudre. Croyant définir l'être, elle n'a fait que l'occulter. Platon, avec sa théorie des Idées, substitue au problème de l'être celui de l'*eidos*, de l'essence. Si l'Idée est une certaine « vue » que nous prenons de l'être, elle n'est pas l'être lui-même, source cachée de toute présence. De même, c'est oublier le problème de l'être que de chercher, comme saint Thomas ou Leibniz, l'origine de tous les « étants » dans cet « étant » supérieur qu'on appelle Dieu. C'est là confisquer l'être dans un **étant** particulier, opérer une dissolution plutôt qu'une solution du problème posé. C'est pourquoi, selon Heidegger, la « déconstruction » des métaphysiques classiques est une propédeutique nécessaire à la constitution d'une ontologie fondamentale. La région proprement « ontologique » se situe donc, pour Heidegger, à un niveau beaucoup plus profond que l'« ontique » qui limiterait sa méditation au problème des étants, sans atteindre le principe le plus fondamental qui est inscrit au plus intime de tous ces étants, qui fait que ces étants sont – et qui est l'être lui-même.

Le *Dasein*

C'est à partir de cette interrogation générale sur l'être que Heidegger va poser le problème de la condition humaine. Il y a en effet diverses sortes d'étants. Si l'être est commun à tous, la chose, l'instrument, l'homme lui-même n'existent pas de la même manière. L'homme n'est-il pas, de tous les étants, le seul qui s'interroge ? N'est-il pas ainsi, en quelque sorte, le lieu où l'être se met lui-même en question ? Les manières d'être qui sont propres à l'homme sont appelées par Heidegger des « **existentiaux** ». Et c'est cette « analytique existentiale » dont s'est inspirée à sa façon la philosophie existentielle, qui en a vulgarisé certains thèmes.

L'homme qui existe ici-bas se découvre, dès qu'il prend conscience de lui-même et du monde, comme *Dasein* (être-là), comme devant assumer une existence qu'il n'a pas choisie, comme ayant été « jeté dans le monde ». Tel est le thème de la **déréliction** (*Geworfenheit*). Je ne peux pas concevoir ma propre naissance, mon propre surgissement dans l'être. Le donné radical de mon être-là précède toutes mes initiatives. Seulement le *Dasein*, toujours

investi par un passé qui lui échappe, est en même temps un « ek-sistant ». **Ek-sister**, c'est sortir de soi, se projeter vers autrui, vers le monde, vers un avenir. Telle est, selon Heidegger, la **liberté** de l'homme, liberté qui est projet, anticipation et souci, liberté qui demeure paradoxale puisque « le *Dasein* est appelé à faire son existence sans avoir fait son exister ». Même en se projetant dans l'avenir, l'homme se heurtera à sa finitude radicale.

À l'horizon de tous nos possibles se profile en effet ce néant absolu, notre mort. Certes nous essayons toujours de nous masquer cette issue inévitable, notre propre mort, en nous la représentant comme la mort des autres, sur le mode de la banalité impersonnelle, sur le mode du « on » (« on » meurt d'épidémie, « on » meurt d'accident). Mais Heidegger dénonce ce « divertissement », et nous rappelle que la mort est pour chacun de nous une affaire personnelle, et ce possible suprême qui est en même temps la fin de tous mes possibles. En vérité, dit Heidegger, « dès qu'un homme est né, il est assez vieux pour mourir ». La réalité humaine, telle qu'une réflexion philosophique lucide nous la révèle, est celle d'un « être-pour-la-mort ».

Portrait de **HEIDEGGER** *par Walter Biemel*

1889
1976

Au beau milieu du bavardage des étudiants, apparut un homme petit, au teint hâlé, vêtu du costume (knickers et veste traditionnelle) de la Forêt-Noire, inhabituel pour moi, et qui entreprit de noircir le tableau. J'admirai l'organisation allemande efficace en vertu de laquelle l'appariteur avait épongé en temps voulu le tableau pour le professeur. Mais dès qu'il se tourna vers ses auditeurs, scrutant la pièce de ses grands yeux sombres, tous se turent immédiatement. Je vécus alors une heure qui demeura à jamais inoubliable pour moi. Heidegger ne présupposait aucun savoir philosophique dans ce séminaire : bien plutôt attendait-il des étudiants qu'ils soient prêts à faire l'essai du philosopher. Il les amenait à penser par eux-mêmes. S'il posait une question et que personne n'osait proposer une réponse, il scrutait la salle et reconnaissait d'après l'expression des étudiants, lequel avait quelque chose à dire : il s'adressait alors à lui, et en dialogue socratique, il l'amenait à trouver la réponse de lui-même. Quelqu'un essayait-il de fournir une réponse à l'aide de connaissances apprises, en employant de grands mots savants, Heidegger se prenait le menton, regardait devant lui d'un air malin en souriant et disait : « Cela me dépasse, je ne comprends pas, pouvez-vous m'expliquer cela avec vos propres mots ? » Si d'aventure quelqu'un qui avait lu Heidegger, essayait de le citer, en se montrant fier de sa réponse, alors il répliquait de façon presque brutale : « Je me sou-

viens parfaitement de ce que j'ai écrit : ce qui m'intéresse, c'est ce que vous avez à dire sur ce sujet ». Contrairement à nombre d'autres séminaires auxquels j'ai assisté depuis, où le professeur au fond ne désirait entendre que ses propres réponses, et se montrait dépité, voire furieux, lorsqu'elles n'arrivaient pas, cela était totalement exclu auprès de Heidegger. Il lui importait que son interlocuteur trouve la réponse en lui-même.

WALTER BIEMEL, « Le professeur, le penseur, l'ami », *Cahiers de l'Herne « Martin Heidegger »*, in Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1985.

Avertissement

Les ayants droit de Martin Heidegger s'étant opposés, pour une durée indéterminée, à toute reproduction de ses œuvres, nous avons choisi de vous présenter trois extraits d'un livre intitulé *À la rencontre de Martin Heidegger*. L'auteur, René Dantlo, a tenté d'y rendre la pensée du maître de Fribourg-en-Brisgau « accessible au profane ».

Texte n° 191 • *La dictature du « on »*

Le « on » décharge l'existence de son poids et se complaît dans la tendance au nivellement. Il décharge l'existence justement du poids de son être, favorise la tendance à la facilité, à ne pas pendre les choses au tragique. Ce soulagement du poids de l'existence permet au « on » de conserver, voire d'accroître son emprise obstinée. Chacun est l'autre et personne n'est lui-même.

Le « on » n'est personne et à ce « personne », l'existence est livrée. Plus le « on » paraît partout manifeste, plus il est dissimulé et insaisissable, mais il n'est pas rien.

La découverte de notre propre être et du monde se fait toujours en éliminant et en détruisant les obscurcissements faits par le « on », c'est-à-dire qu'il faut détruire les idées par lesquelles l'existence se verrouille contre elle-même.

On verra plus loin l'interprétation par le « on » de la mort, de la voix de la conscience et du temps, le temps vulgaire.

Heidegger, parlant dans la *Lettre sur l'humanisme* de la curieuse dictature de l'opinion publique, ajoute : « La soi-disant "existence privée" n'est pourtant pas déjà l'essentiel, c'est-à-dire libre existence de l'homme. Elle se raidit seulement dans une négation de l'opinion publique. Elle reste la branche dépendante d'elle et se nourrit du simple retrait de ce qui est public. Elle témoigne ainsi, contre sa propre volonté, de son esclavage envers l'opinion publique ».

DANTLO*, À la rencontre de Martin Heidegger, *Privat, 1969.

Texte n° 192 • *« L'angoisse est un existential »*

L'angoisse est un existential[1]. Dans l'angoisse – pas dans la peur, car là on craint quelque chose – tout l'étant (ceci désigne tout ce qui est) tombe dans l'indifférence ou est plutôt comme anéanti. On est angoissé, on est devant le Néant. Famille, argent, profession, honneur, tout cela ne compte plus, est tombé dans une grisaille vide. Et quand l'angoisse a disparu et quand on demande à l'angoissé ce que c'était, il répond : au fond, ce n'était rien. En effet, ce n'était rien. Mais ce « rien » n'était pas rien, c'était l'Être devant lequel on s'était trouvé, c'est-à-dire devant ce qui reste quand l'étant a disparu. Et ce sentiment peut nous donner une idée de l'Être.

Pourquoi l'angoisse est-elle un existential ? C'est un mode privilégié pour révéler l'existence, en l'enlevant à l'emprise du « on » et en l'isolant. Le « quoi » de l'angoisse semble vague, sans objet précis. En vérité le « quoi » de l'angoisse c'est le monde lui-même. Ce de quoi l'angoisse est angoissée c'est d'être au monde. Comme tout « étant » a disparu, est devenu complètement indifférent, il ne reste que le monde qui angoisse, le fait d'être là, irrévocablement, sans fuite possible. (Certaines névroses, fuite vaine du fait d'être au monde, ont été considérées parfois comme une maladie de l'être.)

L'angoissé se sent étranger, dépaysé dans le monde habituel. Mais « être étranger au monde habituel » nous révèle aussi notre liberté, nos possibilités d'être nous-mêmes, de devenir ce qu'on est. Dans notre existence, le sentiment « être-étranger-au-monde » est le phénomène premier, quoique d'habitude caché. Et caché par le « on » avec sa familiarité et son camouflage des problèmes.

*1. L'*existential *désigne une structure fondamentale du* Dasein *(de l'*être-là, *mode d'être de l'être humain).*

***DANTLO,* À la rencontre de Martin Heidegger,** *Privat, 1969.*

Texte n° 193 • *L'« être-pour-la-mort »*

La question est urgente : Dans quel sens la mort comme fin de l'existence doit être comprise ? L'existence ne peut pas cesser, comme un chemin cesse, la pluie cesse, le pain est consommé. Le « finir » signifié par la mort ne veut pas dire un « être fini » de l'existence, mais un être « allant-vers-la-fin-de-cet-étant ». Cela veut dire : la mort est une façon, un mode d'être, que l'existence prend en charge dès qu'elle existe. « Dès qu'un homme vient au monde, il est assez âgé pour mourir ».

La mort est une possibilité d'être que l'existence a à prendre en charge.

La mort est la possibilité absolue de ne plus pouvoir exister. Ainsi se révèle la mort comme la plus propre, extrême, inévitable possibilité. L'existence est inexorablement projetée dans cette possibilité. Cette projection vers la mort se révèle dans la tonalité affective de l'angoisse. L'angoisse devant la mort est l'angoisse devant cette possibilité irrévocable et la plus propre à moi. Le « de quoi » de l'angoisse, c'est « d'être-au-monde ». Il ne s'agit pas du tout d'une faiblesse individuelle, mais d'une structure fondamentale de l'existence, la révélation que l'existence est « être projeté » à exister vers sa fin.

***DANTLO,* À la rencontre de Martin Heidegger,** *Privat, 1969.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- HEIDEGGER, ***Chemins qui ne mènent nulle part***, traduction W. Brokmeier, *coll. « Tel », Gallimard, 1986.*
- HEIDEGGER, ***Qu'est-ce que la métaphysique ?***, traduction H. Corbin, présentation M. Froment-Meurice, *coll. « Les Intégrales de philo », Nathan, 1985.*
- HUSSERL, ***Idées directrices pour une phénoménologie***, traduction P. Ricœur, *coll. « Tel », Gallimard, 1985.*
- HUSSERL, ***Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie***, traduction G. Pfeiffer et E. Levinas, *coll. « BTP », Vrin, 1992.*
- HUSSERL, ***La Philosophie comme science rigoureuse***, traduction M. B. de Launay, *coll. « Épiméthée », PUF, 1994.*
- MERLEAU-PONTY, ***Éloge de la philosophie et autres essais***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1989.*
- MERLEAU-PONTY, ***L'Œil et l'Esprit***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1993.*

ÉTUDES

- BEAUFRET Jean, ***Dialogue avec Heidegger***, *4 vol., Éd. de Minuit, 1973-1985.*
- BOUTOT Alain, ***Heidegger***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1991.*
- COURTINE Jean-François, ***Heidegger et la phénoménologie***, *Vrin, 1990.*
- DASTUR Françoise, ***Heidegger et la question du temps***, *coll. « Philosophies »; PUF, 1994.*
- DESANTI Jean-Toussaint, ***Introduction à la phénoménologie***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1994.*
- FRANCK Didier, ***Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl***, *Éd. de Minuit, 1981 .*
- LEVINAS Emmanuel, ***En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger***, *Vrin, 1974.*
- LYOTARD Jean-François, ***La Phénoménologie***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1992.*

CHAPITRE 23

LES PHILOSOPHES DE L'EXISTENCE

Le terme « existentialisme », auquel nous avons d'ailleurs préféré l'expression « philosophies de l'existence » (qui présente l'avantage d'indiquer la pluralité des sources et des pensées), s'est imposé, pour ainsi dire, au corps défendant des existentialistes eux-mêmes. Dès 1937, Jaspers écrivait, dans une lettre adressée à Jean Wahl : « L'existentialisme est la mort de la philosophie de l'existence » ; et Sartre reconnaissait, quelques années plus tard : « L'existen-tialisme, je ne sais pas ce que c'est ! » Mais ceux qui font la mode sont parfois piégés à leur propre jeu. S'étant résolu à reprendre à son compte l'épithète dont tout le monde se servait pour le désigner, Sartre organise le 29 octobre 1945 une conférence sur le thème : « L'existentialisme est-il un humanisme ? » Immortalisée par Boris Vian (dans *L'Écume des jours*), cette conférence marque sans doute l'apogée de la vogue existentialiste. Le succès est tel que dans la bousculade, on enregistre plusieurs évanouissements !

Il n'y a pourtant pas de philosophie plus rétive aux systèmes en *-isme* que l'existentialisme. S'il fallait la définir sommairement, on pourrait opposer à l'approche rationaliste la tendance « existentialiste », plus soucieuse de décrire le « vécu », en son ambiguïté concrète, que de soumettre le donné aux exigences de l'intelligence logique et de le reconstruire selon l'ordre rationnel. Dans un sens aussi large, l'existentialisme antirationaliste est de tous les pays et de tous les temps : Kierkegaard, qui oppose le mystère de l'individu concret à l'intellectualisme totalitaire de Hegel, en porte témoignage, mais aussi, pour s'en tenir à la tradition française, Montaigne (dont Merleau-Ponty a étudié l'anti-intellectualisme dans un essai brillant, *Lecture de Montaigne*), Pascal, dans la mesure où on peut l'opposer au rationalisme de Descartes, Rousseau, polémiquant contre les encyclopédistes, Bergson adversaire du scientisme. Un certain anti-intellectualisme, joint au souci de décrire l'homme concret, est commun à des penseurs aussi différents que Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir, Albert Camus, Gabriel Marcel (en qui l'on peut voir un « existentialiste chrétien »), Emmanuel Mounier et son école « personnaliste ». Il n'est pas étonnant que beaucoup de ces penseurs, soucieux de l'évocation concrète des « situations », se soient exprimés non seulement par la philosophie, mais aussi par le théâtre et le roman.

KARL JASPERS

La vie de Jaspers

La vie de Karl Jaspers, né à Oldenburg (Basse-Saxe) en 1883, mort à Bâle en 1969, a été marquée par la triple expérience de la maladie (il était d'une santé très fragile), de la déchéance humaine (observée en milieu hospitalier) et de l'opposition courageuse au régime nazi.

Curieusement, c'est par la médecine que Jaspers est venu à la philosophie. Une fois médecin (1909), il entre comme assistant à la clinique psychiatrique de l'Université de Heidelberg (1909-1915), où il soutient, en 1913, une thèse de psychologie. La même année paraît son premier livre, un grand traité de psychopathologie générale. Empruntant à la phénoménologie de Husserl sa méthode « descriptive », et influencé par les concepts que Dilthey et Weber ont introduits dans les sciences humaines, il avance l'idée d'une psychologie « compréhensive ». Jaspers enseigne alors la psychologie, avant d'accéder, en 1921, à la chaire de philosophie de l'université de Heidelberg. Profondément démocrate, il intervient dans le débat politique en publiant, en 1931, *La Situation spirituelle de notre époque*. Il y dénonce la faillite intellectuelle et morale de son temps, propice à l'éclosion du totalitarisme. En 1932, après huit années de travail, il fait paraître les trois tomes de *Philosophie*, qui est à la fois une introduction à **la** philosophie et à **sa** philosophie. L'ouvrage lui assure la reconnaissance de la communauté philosophique mais, en 1937, le gouvernement hitlérien lui retire sa chaire de philosophie et, deux années plus tard, alors même qu'il vient de publier un *Nietzsche* (1936) et une *Philosophie de l'existence* (1938), il est interdit de publication.

Suit alors un long silence. Jaspers, marié à une juive, vit sous la menace constante de la déportation et de la mort. En 1945, il apprend même, par une indiscrétion, que lui et sa femme vont être prochainement arrêtés. L'occupation de Heidelberg, le 1er avril 1945, par l'armée américaine, les sauve de justesse de la déportation. Réintégré dans ses fonctions et promu recteur (1946), Jaspers consacre ses premiers cours à la « culpabilité allemande ». En 1948, il accepte la chaire de philosophie de l'Université de Bâle, où il enseignera pratiquement jusqu'à la fin de sa vie.

Éclairement de l'existence

Faire la phénoménologie de l'existence psychopathologique, c'est ne pas se contenter de l'expliquer, mais aussi s'efforcer de la comprendre. Tandis qu'on « explique » les faits physiques, chimiques ou biologiques, on doit chercher à « **comprendre** » la réalité humaine : « La nature on l'explique ; la vie de l'âme on la comprend », écrit Jaspers. Expliquer, c'est seulement trouver de l'extérieur un rapport entre deux phénomènes, conclu par induction à la suite de multiples expériences. Comprendre, en revanche, consiste à saisir – de l'intérieur – comme un tout les thèmes divers qui constituent une situation.

Ainsi envisagée, l'existence ne se réduit pas au *Dasein* (à l'être-là) heideggérien. L'homme, en effet, ne se contente pas d'être là ! Jaspers, prolongeant en cela les analyses de Kierkegaard, voit dans l'existence la preuve (et l'épreuve) de la **liberté** humaine. L'homme n'existe qu'en tant qu'il **peut** être et qu'il **doit** être – en tant qu'il se choisit lui-même et qu'il décide, par conséquent, de ce qu'il est. Mais l'existence est davantage une virtualité qu'une réalité, regrette Jaspers. Les hommes, dans leur vie quotidienne, demeurent prisonniers d'une condition qu'ils n'ont pas choisie ; et la plupart d'entre eux s'éteignent sans même avoir

choisi une seule fois. C'est seulement dans de rares situations (désignées sous le terme de « situations-limites ») que l'homme se trouve authentiquement confronté à sa propre existence.

Les situations-limites

Ce constat apporte un éclairage philosophique à la première vocation de Jaspers : le philosophe qui devait réfléchir plus tard si profondément sur les antinomies de la liberté, le conflit des consciences, la culpabilité, l'échec, a été chercher dans l'expérience psychiatrique des exemples privilégiés de ces situations tragiques où la condition humaine se révèle. « C'est d'abord dans les situations-limites que l'homme prend conscience de son être. C'est pourquoi, dès ma jeunesse, je cherchai à ne pas me dissimuler le pire. Telle fut l'une des causes pour lesquelles je choisis la médecine et la psychiatrie. Je voulais connaître la limite où échouent les possibilités humaines ».

Lue superficiellement, l'œuvre de Jaspers paraît témoigner en faveur d'un existentialisme pessimiste. Toutes les situations existentielles sont conflictuelles. L'élan humain vers le bonheur aboutit tôt ou tard à la mort ; la communication des consciences et l'amour lui-même, dans ses plus belles réussites, n'excluent pas les conflits et les incompréhensions irréductibles. L'homme aspire à une liberté totale, que Jaspers définit comme « fidélité à soi-même », mais il ne peut choisir les modalités de son existence que dans des limites étroites. L'homme libre reste toujours en partie prisonnier de l'État, et l'éthique n'a finalement le choix qu'entre la révolte stérile et le consentement morose. Bref, l'expérience humaine, lorsqu'on l'envisage avec lucidité, est une **expérience de l'échec**. Liberté et nature sont finalement inconciliables.

L'englobant

Gardons-nous cependant de voir dans cette philosophie un athéisme. L'absurde peut en effet s'interpréter ici comme le symbole, comme le « **chiffre** » du mystère. De même que « la mer est pour nous le chiffre de l'insondable », de même la condition humaine empirique, le *Dasein*, est le « chiffre » de ce que Jaspers appelle « la transcendance », dont nous faisons l'expérience comme d'une limite. Ce transcendant, ou « englobant », demeure un au-delà anonyme, insaisissable. « Ce qui n'est ni concept (objet) ni acte intellectuel (sujet), mais qui les réunit tous deux en soi, je l'appelai *englobant*. Celui-ci ne parle ni à travers l'objet, ni à travers le sujet pris chacun isolément, mais à travers tous les deux fondus en l'unité de ce qui transcende à la fois la conscience et l'être ». Cette transcendance en clair-obscur est à la fois toujours présente et absente ; elle est « chiffrée », c'est-à-dire montrée et dissimulée en même temps, dans notre expérience. Elle est présente, puisqu'elle peut se lire à travers l'expérience humaine elle-même, absente puisque l'englobant demeure indicible, inqualifiable. Qualifier et démontrer Dieu, ce serait le réduire à un *Dasein*, à un existant empirique ; ce serait « traîner le transcendant dans la poussière ». La théologie négative garantirait seule, en définitive, notre liberté. Ne faut-il pas que Dieu soit caché pour que l'homme soit responsable ?

Portrait de JASPERS *par lui-même*

1883
1969

Ma santé conditionna toutes les décisions de mon existence. Dès mon enfance, je souffris d'une déficience organique (stases bronchiques, et insuffisance cardiaque secondaire). À la chasse, trahi par ma faiblesse, je devais souvent m'asseoir et je pleurais amèrement quelque part dans le secret des bois. J'avais déjà dix-huit ans lorsque Albert Fraenkel, à Badenweiler, établit le diagnostic. Jusque-là, j'avais eu de fréquents accès de fièvre causés par des traitements contre-indiqués. J'appris dès lors à organiser ma vie en composant avec ma maladie. [...]

C'est ainsi que la maladie me priva des joies de la jeunesse. Dès le début de mes études, j'avais dû renoncer à la marche. L'équitation, la nage, la danse m'étaient interdites. De même, je fus empêché de remplir mes devoirs d'homme et de citoyen ; le service militaire et le risque de mourir sur un champ de bataille me furent épargnés. « Il faut être malade pour devenir vieux », dit un proverbe chinois. Quel étonnant amour de la santé se développe chez un malade chronique ! Ce qui reste de vie en lui semble plus conscient, plus exaltant, peut-être plus vigoureux que chez un homme bien portant.

KARL JASPERS, *Autobiographie philosophique*, trad. P. Boudot, Aubier-Montaigne, 1963.

Texte n° 194 ● *Approche de l'existence*

Il nous faut interrompre ici notre exposé des modes de l'être et nous engager dans une autre direction. L'être avait un sens clair lorsqu'il s'agissait de l'être objectif, de l'être qui, étant objet, n'est rien de plus que cet objet ; du concevable. À l'opposé, si on pense l'existence et la transcendance, ce sont là des points imaginaires ; la réflexion philosophique consiste à tourner autour d'eux.

Ce mouvement a pour centre *l'existence*. C'est en elle que se rencontre et se croise tout ce qui a pour nous une pertinence absolue. Sans existence, actuelle ou virtuelle, la pensée et la vie se perdent dans ce qui n'a ni fin, ni essence. Si je nie l'être de l'existence, non seulement en paroles, mais en réalité, et si je fais de l'être objectif l'être absolu, le monde sans fin des objets me renvoie de partout au désert et au vide de ma vie empirique ; privée de l'existence, cette vie n'est plus que hâte et tâtonnement, poussée qu'elle est par un restant d'existence ponctuelle qui ne la laisse pas en repos parce qu'elle réclame substance et accomplissement. Or on ne peut les trouver nulle part sinon dans la certitude inconcevable de l'inconditionnalité du sujet existentiel, qui cherche par la philosophie à voir clair en lui-même.

Mais si je veux regarder l'existence en face, je ne la trouve pas. Les choses ne sont claires que dans la mesure où elles sont objectives. Ce qui est là, visible dans l'espace, sous nos yeux, est le modèle sensible de toute objectivité ; penser objectivement, c'est penser avec des images spatiales. Il est vrai que la structure de la conscience n'a déjà plus le caractère objectif d'une chose dans l'espace ; elle n'a qu'une objectivité dérivée, métaphorique, mais néanmoins une objectivité encore, qui la rend accessible à une investigation empirique. Ce n'est que lorsque nous *visons l'existence* que nous nous approchons de quelque chose d'absolument *non-objectif*, qui est pourtant, par sa certitude de soi, le centre de notre vie, d'où procède la quête de l'être, et où s'illumine ce qui constitue l'essence de toute objectivité.

***JASPERS*, Philosophie**, *2e partie, trad. J. Hersch, Springer-Verlag, 1986.*

Texte n° 195 ● *Les situations-limites*

Considérons un peu quelle est notre condition à nous, hommes. Nous nous trouvons toujours dans des situations déterminées. Elles se modifient, des occasions se présentent. Quand on les manque, elles ne reviennent plus. Je peux travailler moi-même à changer une situation. Mais il en est qui subsistent dans leur essence, même si leur apparence momentanée se modifie et si leur toute-puissance se dissimule sous un voile : il me faut mourir, il me faut souffrir, il me faut lutter ; je suis soumis au hasard, je me trouve pris inévitablement dans les lacets de la culpabilité. Ces situations fondamentales qu'implique notre vie, nous les appelons *situations-limites*. Cela veut dire que nous ne pouvons pas les dépasser, nous ne pouvons pas les transformer. En prendre conscience, c'est atteindre, après l'étonnement et le doute, l'origine plus profonde de la philosophie. Dans la vie courante nous nous dérobons souvent devant elles ; nous fermons les yeux et nous vivons comme si elles n'existaient pas. Nous oublions que nous devons mourir, nous oublions que nous sommes coupables, que nous sommes à la merci d'un hasard. Nous n'avons dès lors affaire qu'à des situations concrètes que nous manœuvrons à notre avantage et auxquelles nous réagissons en dressant des plans d'action pratique dans le monde, poussés que nous sommes par nos intérêts vitaux. En revanche, nous réagissons aux situations-limites soit en nous les dissimulant, soit – lorsque nous les voyons clairement – par le désespoir et une sorte de rétablissement : nous devenons nous-mêmes, par une métamorphose de notre conscience de l'être.

***JASPERS*, Introduction à la philosophie**, *chap. II, trad. J. Hersch, Plon, 1951.*

GABRIEL MARCEL

La vie de Gabriel Marcel

Fils d'un haut fonctionnaire, Gabriel Marcel naît le 7 décembre 1889 à Paris. Comme Rousseau ou Kierkegaard, il perd sa mère dans les premiers mois de son existence. Élevé par une tante particulièrement exigeante et sévère, Gabriel Marcel fait de brillantes études. Reçu à vingt ans à l'agrégation de philosophie, il interrompt bien vite l'enseignement pour se consacrer au théâtre (en tant qu'auteur dramatique), au journalisme (en tant que critique littéraire) et à l'édition. Entré en 1923 comme lecteur chez Plon, il dirigera, pendant près de trente ans, la collection « Feux croisés ». Véritable initiateur de l'existentialisme français, il publie, en 1927, le *Journal métaphysique* – ouvrage auquel s'articuleront, par la suite, *Être et Avoir* (1935), *Homo viator* (1944) et *Le Mystère de l'Être* (1951). Parallèlement, il compose des mélodies et écrit de nombreuses pièces de théâtre (*Un homme de Dieu, Le Monde cassé, Rome n'est plus dans Rome*, etc.). Il n'y a d'ailleurs pas, dans son esprit, de divorce entre le théâtre et la philosophie ; Marcel est persuadé, au contraire, que « c'est dans le drame que la pensée philosophique se saisit *in concreto* ». Élu en 1952 à l'Académie des sciences morales et politiques, il prononce plusieurs séries de conférences à travers le monde. Il meurt, à Paris, le 8 octobre 1973.

Adversaire résolu du rationalisme et de toute philosophie du *cogito* désincarné, Gabriel Marcel entend philosopher sur l'expérience humaine, à laquelle il veut « restituer son poids ontologique ». Il pourrait donc passer pour un philosophe typiquement existentialiste. Cependant, à cause de tout le tapage fait autour de « l'affreux vocable d'existentialisme », et aussi parce qu'une authentique phénoménologie de l'existence humaine « s'oriente délibérément contre un *-isme* quel qu'il soit », Marcel refuse expressément cette étiquette. S'il était contraint d'en adopter une, il se résignerait, dit-il, à celle de « néo-socratisme », ou de « socratisme chrétien ».

Être et avoir

On se souvient que Socrate s'opposait aux sophistes, techniciens sans âme. Gabriel Marcel rejette à la fois le scientisme, qui cède à la tentation d'expliquer l'homme comme une chose, et la technocratie, qui voudrait utiliser l'homme comme un objet. En réalité, existence et objectivité sont, pour Marcel, deux thèmes antinomiques. L'objet est là, devant moi ; je peux l'étudier du dehors, l'analyser. L'objet constitue un problème (*problèma*, mot grec, et *objectum*, mot latin signifient exactement la même chose : « ce qui est jeté devant » moi) : j'**ai** des objets devant moi. Au contraire, mes rapports avec moi-même ne sont plus des relations d'**avoir**, mais une situation d'**être**. J'ai cette montre mais je **suis** cette conscience, ce corps. Alors qu'un dérèglement de ma montre est un problème accessible à la technique (la montre est un objet devant l'horloger qui l'examine, la démonte, change une pièce, la remonte, la règle), ma faute qui m'engage moi-même est un **mystère**. Le mystère n'est pas exactement l'inconnaissable, qui est de l'ordre du problématique comme sa limite, sa négation. Le mystère est **métaproblématique**. Le mystère est tel que j'y suis moi-même impliqué, imbriqué. Il est ce que je ne peux pas me représenter « devant moi » (puisqu'il **est** moi) ; il est ce que je ne peux pas objectiver puisqu'il appartient à la sphère du sujet.

En langage marcellien, on pourrait dire que chez Bergson, l'espace est de l'ordre du problème, la durée vivante de l'ordre du mystère. C'est dans l'ordre du mystère que des valeurs non objectivables comme la liberté, comme la foi, prennent

leur sens. D'où la sévérité de Gabriel Marcel à l'égard des techniques, inhumaines par essence. Rien de ce qui touche directement ma personne ne relève des techniques objectives. Le péché du technicien, c'est d'objectiver la personne, de la traiter comme un élément dans un tout.

Portrait de GABRIEL MARCEL *par Denis Huisman*

1889
1973

Ce qui frappait le plus, dès qu'on allait à sa rencontre, c'était son regard. Gabriel Marcel l'avait particulièrement vif et moqueur. Il éblouissait ses interlocuteurs avec des yeux d'un bleu intense, enfoncés dans une grosse tête toute bouclée sortant d'un corps recroquevillé au fond d'un fauteuil crapaud. On se sentait immédiatement subjugué, mais aussi terriblement intimidé – percé à jour, jugé, jaugé, mis à nu par ce regard scrutateur. Du coup, on en oubliait sa courte taille et ce corps assez mou et replet qu'il avait à la fin de sa vie. On oubliait sa voix de fausset aux inflexions incroyablement dissonantes. Car on était sous le charme d'un esprit toujours en éveil, d'un discours d'une profondeur exceptionnelle, d'une intelligence suraiguë. Il improvisait sur tous les sujets, avec un don inouï pour l'analyse, passant d'un concept ésotérique (la « fidélité créatrice ») à un film grand public, et rebondissant sur le concert de Schoenberg auquel il venait d'assister. Sur le théâtre il était intarissable ; il aurait volontiers donné toute son œuvre philosophique pour qu'une seule de ses pièces soit jouée après lui. Mais la postérité en a décidé autrement. Son théâtre oublié, Gabriel Marcel apparaît aujourd'hui comme ce qu'il fut à son insu – un grand, un très grand philosophe.

DENIS HUISMAN, texte inédit.

Texte n° 196 • *La primauté de l'acte*

Sans doute est-ce avant tout à partir d'une réflexion sur l'acte considéré comme irréductible à un contenu de pensée que j'ai été d'abord amené à m'inscrire en faux contre l'idée d'une totalité intelligible qui serait à la fois le principe moteur et la fin de la dialectique. Est-ce à dire que j'aie été avant tout sensible à ce qui dans l'acte présente un caractère ou une valeur de rupture, à ce qu'on appellerait aujourd'hui son caractère révolutionnaire ? Je n'en suis pas sûr, et même je ne le crois pas. Bien qu'il n'y ait là qu'une nuance, je dirais plus volontiers que l'acte m'a toujours retenu avant tout par son irréductible originalité, ou même par la singularité de perspective qui le commande inévitablement. Là est la raison pour laquelle le monadisme[1] a pu me séduire quelque temps ; et sans doute m'y serais-je rallié durablement si la thèse de l'incommunicabilité des monades ne m'était apparue comme un défi à l'expérience et

au sens commun, si l'harmonie préétablie ne m'avait fait l'effet d'une pure invention de l'esprit dont l'ingéniosité même souligne l'artifice. Agir, me semblait-il, c'est avant tout prendre position ; et ce ne sera jamais que par une fiction arbitraire qu'on pourra tenter d'intégrer au réel l'acte par lequel je me situe en face de lui. Je vois distinctement aujourd'hui que je tendais ainsi à substituer un type de rapport concret et dramatique aux relations encore tout abstraites d'inhérence ou d'extériorité entre lesquelles la philosophie traditionnelle prétendait me contraindre à opter.

1. Le monadisme *désigne la doctrine de Leibniz, d'après laquelle l'univers est constitué de* monades, *unités de force qui expriment chacune le monde sous un point de vue différent. Bien qu'elles ne puissent communiquer entre elles (n'ayant « ni portes ni fenêtres »), les monades s'accordent parfaitement, grâce à* l'harmonie préétablie.

GABRIEL MARCEL, **Existentialisme chrétien,** *Plon, 1947.*

JEAN-PAUL SARTRE

La vie de Sartre

Né en 1905 d'un père officier de marine qui devait mourir très jeune, Sartre fut élevé par son grand-père maternel, d'origine alsacienne et protestante, Charles Schweitzer (parent du célèbre pasteur Albert Schweitzer). Dans son autobiographie, *Les Mots* (1964), Sartre raconte avec humour les rapports du patriarche et de son petit-fils : le petit Jean-Paul, à qui l'on faisait jouer la comédie de l'enfant prodige, paraît avoir tiré de cette éducation ses idées sur la « mauvaise foi » et la comédie du personnage en situation ! Normalien en 1924, premier à l'agrégation de philosophie en 1929, Sartre fut professeur au lycée du Havre (qu'il devait appeler Bouville dans *La Nausée*), puis à Paris, au lycée Condorcet et au lycée Pasteur. Sartre avait déjà écrit, avant la guerre, deux ouvrages de philosophie (*L'Imagination* et *Esquisse d'une théorie des émotions*), un roman (*La Nausée*) et des nouvelles (*Le Mur*). En 1943, son grand ouvrage philosophique *L'Être et le Néant*, et deux pièces de théâtre (*Les Mouches* et *Huis clos*) font rapidement de lui le plus célèbre des écrivains français de son temps. Chef de l'école existentialiste, il anime l'équipe brillante qui s'exprime dans la revue *Les Temps modernes* (aux côtés de Simone de Beauvoir et de Merleau-Ponty, avec lequel il se brouille, en 1955, pour des motifs politiques). Son talent exceptionnel et multiforme se manifeste aussi bien dans le roman (*Les Chemins de la liberté*), dans le théâtre (*Les Mains sales, Le Diable et le Bon Dieu, Les Séquestrés d'Altona*), au cinéma (*Les jeux sont faits*), dans la critique littéraire et psychologique (*Baudelaire, Saint-Genet*), dans les ouvrages philosophiques (*L'Existentialisme est un humanisme, Critique de la raison dialectique*), jusqu'à la consécration : le prix Nobel de littérature qu'on lui décerne en 1964, mais qu'il refuse. Frappé de cécité en 1973, Sartre ne peut achever la biographie de Flaubert qu'il avait entreprise (*L'Idiot de la famille*, 1971-1972). Désormais, il ne poursuivra son œuvre qu'à travers des dialogues.

De la publication de *La Nausée*, en 1938, jusqu'à sa mort, en 1980, Sartre n'a cessé de défrayer la chronique. Il fut en effet de tous les combats, pleinement et totalement engagé dans son époque, embrassant avec ferveur toutes les causes qui lui semblaient justes. Sorte de Voltaire du XXe siècle (de Gaulle aurait dit de lui « On n'arrête pas Voltaire »), Sartre milite inlassablement (pour l'indépen-

dance de l'Algérie, contre l'antisémitisme, contre la guerre du Vietnam, etc.). En mai 68, on le retrouve aux côtés des étudiants dans la Sorbonne insurgée. En 1970, c'est juché sur un tonneau, un porte-voix à la main, qu'il harangue les ouvriers de la régie Renault ! Jusqu'à son dernier souffle, Sartre défendra, avec générosité et courage, la cause des opprimés du monde entier.

La nausée

Tout commence, chez Sartre, par le malaise heideggérien qui s'empare du héros de *La Nausée*, Antoine Roquentin, quand il découvre dans le pluvieux ennui de Bouville que les choses qui l'entourent n'ont aucune raison d'être et que lui-même est à l'évidence « de trop ». Rien, absolument rien ne justifie l'existence. Ce qui existe est bien là, mais aurait pu ne pas être. Tout est donc contingent : « Tout est gratuit, le jardin, cette ville et moi-même ; quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le coeur et tout se met à flotter ; voilà la nausée. » Le fait même de l'existence est absurde, mais ceci n'accrédite nullement une philosophie pessimiste de la vie. Sartre ne veut pas dire, à la manière de Schopenhauer, que la vie est laide ou cruelle. « Absurde » doit être pris dans le sens que lui donnent les logiciens : non déductible par la raison. « Les existants apparaissent, dit Sartre, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire ». Les existentialistes chrétiens ne diront pas autre chose : le monde, pour eux, est en effet issu d'une création contingente, il est l'expression d'un amour mystérieux ; l'être du monde (de même que notre être) n'est pas la conclusion d'un théorème, mais l'effet d'une grâce.

Essence et existence

Mais Sartre, malgré les résonances heideggériennes de sa philosophie, nous paraît inspiré pour l'essentiel par l'idéalisme de la tradition universitaire française – idéalisme qui remonte à Descartes. Cette existence sur laquelle la philosophie s'interroge est d'abord **mon** existence. Les choses existent, mais elles l'ignorent. Les choses sont « en-soi » et non « pour-soi ». Tandis que le propre d'une chose est d'être ce qu'elle est, tout simplement, l'homme est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Il est toujours, par ses projets, au-delà de toute situation et toujours, par sa conscience, au-delà de lui-même. Tandis que la chose « est », l'homme « existe », c'est-à-dire échappe toujours à ce qu'il est, indéfiniment se renouvelle. « **L'existence**, proclame Sartre, **précède l'essence** ». Ce stylo-feutre vert dont je me sers existe évidemment. Mais avant d'exister, il a été imaginé, conçu, dessiné peut-être par quelque ingénieur. Construit selon un modèle et pour un usage précis, ce stylo a été un projet, une idée, bref une **essence** avant d'être une existence. Mais moi, homme, j'existe tout simplement. Ma personnalité n'est pas construite sur un modèle dessiné d'avance et pour un but précis. Tous les objets sont relatifs à l'usage que l'homme en fait, mais l'homme n'est l'objet ni l'outil de personne. Le stylo est pour l'écrivain, non l'écrivain pour le stylo !

Liberté et responsabilité

Il faut noter ici que c'est cette non-coïncidence de l'homme avec soi-même, cette constante séparation d'avec ce que nous sommes que Sartre appelle le « néant ». La liberté, dit Sartre, « c'est précisément le néant qui a été au coeur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire au lieu d'être. La liberté est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être ». Être libre c'est, dit-il encore, « poser un état de choses idéal comme pur néant présent... et poser la situation actuelle comme néant par rapport à cet état de choses ». La réalité humaine est néant, en ceci précisément qu'elle n'est pas, mais sans cesse est à faire.

Avec de telles prémisses, on ne s'étonnera pas que l'existentialisme sartrien soit avant tout une **philosophie de la liberté**. Certes, tout homme est « en situation » : il a un corps, un passé, des amis ou des ennemis, des obstacles à franchir, des problèmes vitaux à résoudre. Mais on ne peut pas dire que les situations dans lesquelles l'homme se trouve « déterminent » sa conduite. En projetant mes intentions, mes visées d'avenir sur la situation actuelle, c'est moi qui, librement, transforme celle-ci en motif d'action. Ce sont mes libres projets qui donnent une signification aux situations. Le monde n'est jamais que le miroir de ma liberté.

Ajoutons que cette liberté est absolue. Sujet en situation, toujours déjà « embarqué », comme disait Pascal, je ne puis jamais éluder le choix, je suis donc totalement **responsable** de tout ce qui m'arrive. Et je ne choisis pas seulement ma vie ; je choisis encore les principes et les valeurs qui fondent mes choix !

L'autre et son regard

Cependant cette liberté est sans cesse menacée. Et le danger vient au premier chef d'autrui, de cet autre qui me fait être par le regard qu'il pose sur moi. Prolongeant la « dialectique du maître et de l'esclave » de Hegel, Sartre montre que l'homme est fondamentalement un **être-pour-autrui**. L'autre est la condition et le moyen de ma propre reconnaissance ; il est « le médiateur indispensable entre moi et moi-même ». Mais en me constituant comme sujet, le regard de l'autre me fige et me « réifie » (littéralement, me transforme en *res*, en « chose »). Au premier coup d'œil, l'autre m'évalue, me juge, m'enferme dans une **essence** (« il est jeune » ; « elle est belle » ; « il est vieux » ; « elle est laide », etc.) – une essence dans laquelle je risque fort de m'engluer, si je ne réagis pas, si je n'affirme pas clairement la primauté de mon **existence**.

Ainsi la rencontre d'autrui s'effectue toujours, chez Sartre, sur le mode du conflit. Dès que je suis vu par un autre, je suis ravalé au niveau des objets : « Ma chute originelle c'est l'existence de l'autre ». Celui qui se laisse choir entre en **représentation** ; devançant les attentes d'autrui, il va « jouer » à être celui que les autres voudraient qu'il soit. C'est la « mauvaise foi » du garçon de café que Sartre décrit dans *L'Être et le Néant*. Celui qui refuse d'assumer sa liberté et qui fuit ses responsabilités est condamné à se comporter comme un automate – chose parmi les choses.

L'homme et son histoire

De 1950 à 1956, Sartre fut le fidèle « compagnon de route » du Parti communiste français : cet engagement politique s'accompagne d'une évolution importante de sa pensée, à laquelle il va désormais s'efforcer d'intégrer la doctrine marxiste. Alors que *L'Être et le Néant* (1943) exaltait la prééminence de l'*ego* transcendant, sa *Critique de la raison dialectique* (1960) est le produit de la rencontre surprenante de l'existentialisme et du matérialisme historique.

Sartre reconnaît, avec les marxistes, que l'homme est bien le produit des conditions matérielles de son existence, mais il ne considère pas cette « aliénation » comme une fatalité. Nous pouvons nous réapproprier notre histoire, à condition de nous concevoir et d'agir comme parties indissociables d'un tout engagé dans une même direction, vers un même projet. Le **projet**, c'est précisément ce dépassement de nous-mêmes que nous jetons en avant dans le champ des possibles. Pour que l'homme ne soit pas simplement le jouet de l'histoire, il faut qu'il travaille à « dépasser » ses propres conditions d'existence. C'est à ce prix que l'histoire pourra enfin se confondre avec ceux qui la font. Comme le rappelle Sartre dans ses *Cahiers pour une morale* (publiés, à titre posthume, en 1983), je suis toujours à la fois « totalement déterminé et totalement libre ». À chacun de dépasser sa propre situation, pour être en mesure de transformer le monde.

Portrait de SARTRE *par Jean Cau*[1]

1905
1980

Il a un tic qui toujours me fascine. Quand il réfléchit ou qu'il écoute, ce mouvement de l'épaule droite soulevée en même temps qu'il écarte légèrement du corps le bras replié. Les boxeurs, gauche en alerte, ont ce mouvement du bras droit prêt à se déplier et le poing jaillira. Est-ce un tic qui date de ce temps où il a pratiqué la boxe quand il était professeur, au Havre ? Ou est-ce parce que toute discussion, tout dialogue est pour lui un match et qu'il attend les idées et les raisons de l'autre comme le boxeur attend l'adversaire ? L'idée, quand il réfléchit et qu'il est seul ou, en face d'un interlocuteur, lorsque celui-ci la formule, il la laisse venir, guette ses mouvements, ses défauts, ses failles, puis soudain frappe. Des deux mains, en une série (exactement comme sur un ring), je veux dire de toute son intelligence qui foudroie et de toute sa dialectique qui impitoyablement secoue. Quand il veut faire mal, toute la gamme des coups y passe et c'est la correction féroce mais, presque toujours, il dose sa frappe et se contente de sonner l'adversaire ou de le soûler gentiment de coups. C'est un boxeur intellectuel prodigieux et qui ne l'a pas vu au mieux de sa forme championne se faire n'importe qui [...], qui n'a pas vu ce « jeu », n'a rien vu. Il ne redoutait, du côté du verbe et de la verve, personne sauf ses éditeurs et le percepteur, parce qu'il était obligé de demander de l'argent aux premiers et d'en donner au second. Mais comme je me chargeais pour lui de ces basses besognes, il n'avait, avec ces redoutables individus, que de très rares contacts.

1. Jean Cau fut, pendant une dizaine d'années (1947-1956), le secrétaire personnel de Sartre.

JEAN CAU, « Croquis de mémoire », in *Témoins de Sartre*, vol. 2, n° spécial des *Temps modernes*, oct-déc. 1990.

Texte n° 197 ● *L'émotion*

L'émotion n'est pas une modification accidentelle d'un sujet qui serait plongé, par ailleurs, dans un monde inchangé. Il est facile de voir que toute appréhension émotionnelle d'un objet apeurant, irritant, attristant, etc., ne peut se faire que sur le fond d'une altération totale du monde. Pour qu'un objet apparaisse comme *redoutable*, en effet, il faut qu'il se réalise comme présence immédiate et magique devant la conscience. Par exemple, il faut que ce visage apparu à dix mètres de moi derrière la fenêtre soit vécu comme immédiatement présent à moi dans sa menace. Mais cela n'est possible précisément que dans un acte de conscience qui détruit toutes les structures du monde qui

Portrait de SARTRE *par Jean Cau*[1]

1905
1980

Il a un tic qui toujours me fascine. Quand il réfléchit ou qu'il écoute, ce mouvement de l'épaule droite soulevée en même temps qu'il écarte légèrement du corps le bras replié. Les boxeurs, gauche en alerte, ont ce mouvement du bras droit prêt à se déplier et le poing jaillira. Est-ce un tic qui date de ce temps où il a pratiqué la boxe quand il était professeur, au Havre ? Ou est-ce parce que toute discussion, tout dialogue est pour lui un match et qu'il attend les idées et les raisons de l'autre comme le boxeur attend l'adversaire ? L'idée, quand il réfléchit et qu'il est seul ou, en face d'un interlocuteur, lorsque celui-ci la formule, il la laisse venir, guette ses mouvements, ses défauts, ses failles, puis soudain frappe. Des deux mains, en une série (exactement comme sur un ring), je veux dire de toute son intelligence qui foudroie et de toute sa dialectique qui impitoyablement secoue. Quand il veut faire mal, toute la gamme des coups y passe et c'est la correction féroce mais, presque toujours, il dose sa frappe et se contente de sonner l'adversaire ou de le soûler gentiment de coups. C'est un boxeur intellectuel prodigieux et qui ne l'a pas vu au mieux de sa forme championne se faire n'importe qui [...], qui n'a pas vu ce « jeu », n'a rien vu. Il ne redoutait, du côté du verbe et de la verve, personne sauf ses éditeurs et le percepteur, parce qu'il était obligé de demander de l'argent aux premiers et d'en donner au second. Mais comme je me chargeais pour lui de ces basses besognes, il n'avait, avec ces redoutables individus, que de très rares contacts.

1. Jean Cau fut, pendant une dizaine d'années (1947-1956), le secrétaire personnel de Sartre.

JEAN CAU, « Croquis de mémoire », in *Témoins de Sartre*, vol. 2, n° spécial des *Temps modernes*, oct-déc. 1990.

Texte n° 197 • *L'émotion*

L'émotion n'est pas une modification accidentelle d'un sujet qui serait plongé, par ailleurs, dans un monde inchangé. Il est facile de voir que toute appréhension émotionnelle d'un objet apeurant, irritant, attristant, etc., ne peut se faire que sur le fond d'une altération totale du monde. Pour qu'un objet apparaisse comme *redoutable*, en effet, il faut qu'il se réalise comme présence immédiate et magique devant la conscience. Par exemple, il faut que ce visage apparu à dix mètres de moi derrière la fenêtre soit vécu comme immédiatement présent à moi dans sa menace. Mais cela n'est possible précisément que dans un acte de conscience qui détruit toutes les structures du monde qui

peuvent repousser le magique et réduire l'événement à des justes proportions. Par exemple, il faut que la fenêtre comme *« objet qui doit d'abord être brisé »*, les dix mètres comme *« distance qui doit d'abord être franchie »* soient anéantis. Cela ne veut point dire que la conscience dans sa terreur *rapproche* le visage au sens où elle *réduirait* la distance de ce visage à mon corps. Réduire la distance, c'est encore penser selon la distance. De même, encore que le sujet apeuré puisse penser de la fenêtre : « On peut la briser facilement, on peut l'ouvrir du dehors », ce ne sont que des interprétations rationnelles qu'il propose de sa peur. En réalité la fenêtre et la distance sont saisies *« en même temps »* dans l'acte par lequel la conscience saisit le visage derrière la fenêtre. Mais dans cet acte même de le saisir, elles sont désarmées de leur caractère *d'ustensiles* nécessaires. Elles sont saisies autrement. La distance n'est plus saisie comme distance, parce qu'elle n'est plus saisie comme *« ce qui se doit parcourir d'abord »*. Elle est saisie comme *fond* unitaire de l'horrible. La fenêtre n'est plus saisie comme *« ce qui doit être d'abord ouvert »*. Elle est saisie comme le cadre du visage terrible. Et d'une façon générale, des régions s'organisent autour de moi *à partir desquelles* l'horrible s'annonce.

***SARTRE*, Esquisse d'une théorie des émotions,**
Hermann, Paris, 1965.

Texte n° 198 • *L'homme est ce qu'il fait*

Le quiétisme c'est l'attitude des gens qui disent : les autres peuvent faire ce que je ne peux pas faire. La doctrine que je vous présente est justement à l'opposé du quiétisme, puisqu'elle déclare : il n'y a de réalité que dans l'action ; elle va plus loin d'ailleurs, puisqu'elle ajoute : l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure ou il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie. D'après ceci, nous pouvons comprendre pourquoi notre doctrine fait horreur à un certain nombre de gens. Car souvent ils n'ont qu'une seule manière de supporter leur misère, c'était de penser : les circonstances ont été contre moi, je valais beaucoup mieux que ce que j'ai été ; bien sûr, je n'ai pas eu de grand amour, ou de grande amitié, mais c'est parce que je n'ai pas rencontré un homme ou une femme qui en fussent dignes, je n'ai pas écrit de très bons livres, c'est parce que je n'ai pas eu de loisirs pour le faire ; je n'ai pas eu d'enfants à qui me dévouer, c'est parce que je n'ai pas trouvé l'homme avec lequel j'aurais pu faire ma vie.

Sont restées donc, chez moi, inemployées, et entièrement viables, une foule de dispositions, d'inclinations, de possibilités qui me donnent une valeur que la simple série de mes actes ne permet pas d'inférer. Or, en réalité, pour l'existentialiste, il n'y a pas d'amour autre que celui qui se construit, il n'y a pas de possibilité d'amour autre que celle qui se manifeste dans un amour ; il n'y a pas de génie autre que celui qui s'exprime dans des œuvres d'art : le génie de Proust c'est la totalité des œuvres de Proust ; le génie de Racine c'est la série de ses tragédies, en dehors de cela il n'y a rien ; pourquoi attribuer à Racine la possibilité d'écrire une nouvelle tragédie, puisque précisément il ne l'a pas écrite ? Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n'y a rien.

***SARTRE*, L'Existentialisme est un humanisme,**
Éditions Nagel, Paris, 1946.

Texte n° 199 • La mauvaise foi

Si l'homme est ce qu'il est, la mauvaise foi est à tout jamais impossible et la franchise cesse d'être son idéal pour devenir son être ; mais l'homme est-il ce qu'il est et, d'une manière générale, comment peut-on *être* ce qu'on est, lorsqu'on est comme conscience d'être ? Si la franchise ou sincérité est une valeur universelle, il va de soi que sa maxime « il faut être ce qu'on est » ne sert pas uniquement de principe régulateur pour les jugements et les concepts par lesquels j'exprime ce que je suis. Elle pose non pas simplement un idéal du connaître mais un idéal d'*être*, elle nous propose une adéquation absolue de l'être avec lui-même comme prototype d'être. En ce sens il faut nous *faire être* ce que nous sommes. Mais que *sommes-nous donc* si nous avons l'obligation constante de nous faire être ce que nous sommes, si nous sommes sur le mode d'être du devoir être ce que nous sommes ? Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à *être* garçon de café.

***SARTRE*, L'Être et le Néant**, *1re partie, chap. II, 2, Gallimard, 1943.*

Texte n° 200 • La honte

J'ai honte de ce que je *suis*. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être. Et pourtant, bien que certaines formes complexes et dérivées de la honte puissent apparaître sur le plan réflexif, la honte n'est pas originellement un phénomène de réflexion. En effet, quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la *pratique* religieuse de la honte, la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi[1]. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet,

car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit.

1. Le mode du pour-soi *se rapporte au statut de la conscience humaine qui, sécrétant du néant, ne coïncide jamais exactement avec elle-même.*

***SARTRE,* L'Être et le Néant,** *3e partie, chap. I, 1, Gallimard, 1943.*

ALBERT CAMUS

La vie de Camus

« **J**e suis né pauvre sous un ciel heureux », a dit Albert Camus, qui vit le jour le 7 novembre 1913 à Mondovi (Algérie), où son père était ouvrier agricole. Étudiant de philosophie à la faculté d'Alger, Camus y eut pour maître Jean Grenier, l'auteur d'une thèse très remarquée sur Jules Lequier. C'est dès cette époque que Camus médite sur la liberté des hommes et sur le mal. Il étudie les pessimistes mystiques de la gnose pour rédiger son diplôme d'études supérieures : *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* (1936). En 1937, Camus est journaliste à *Alger républicain.* Sa mauvaise santé le fait réformer par l'armée régulière en 1939, mais il combattra dans les rangs de la Résistance. Il fonde alors le journal *Combat*, dont il est le rédacteur en chef de 1944 à 1947. Célèbre par ses romans (*L'Étranger*, 1942 ; *La Peste*, 1947 ; *La Chute*, 1956), son théâtre (*Caligula*, 1945 ; *L'État de siège*, 1948 ; *Les Justes*, 1950) autant que par ses essais philosophiques (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942 ; *L'Homme révolté*, 1951 ; *Réflexions sur la peine capitale*, 1957), il reçoit en 1957 le prix Nobel de littérature. Humaniste militant, mais ne se voulant d'aucun parti, Camus lutta toute sa vie contre toutes les formes d'oppression et d'injustice : contre la répression policière en Hongrie, contre la peine de mort, pour la trêve en Algérie. Sa mort illustre tragiquement sa doctrine de l'absurde : c'est en pleine force et en pleine gloire qu'il succombe, le 4 janvier 1960, dans un accident de voiture.

L'absurde et la révolte

L'intuition fondamentale de Camus est celle d'un conflit tragique entre l'héroïsme des hommes de bonne volonté, le combat humain pour la justice et les valeurs, et le cours du monde totalement privé de sens, indifférent à l'idéal humain, en un mot « absurde ». La souffrance des enfants innocents (thème dostoïevskien) est, pour Camus, l'image la plus atroce de ce mal fondamental. Sa philosophie, qui illustre à la fois la lutte généreuse des hommes les meilleurs et la toute-puissance du mal, combine le thème existentialiste de la liberté et le dualisme radical des gnostiques. Pour Camus, le **mal** fondamental de l'univers, loin de justifier une attitude de démission, doit plutôt stimuler les efforts de « l'homme révolté » qui, en pleine lucidité, s'efforce de diminuer les injustices et la souffrance. Tel est le sens de la formule que proposait Camus, dans son exposé de 1948 au couvent des dominicains de Latour-Maubourg :

« Pessimiste quant à la destinée humaine, je suis optimiste quant à l'homme. » Mais Camus ne se dissimule pas les échecs de l'entreprise humaine. Lorsque la révolte généreuse devient révolution organisée, l'efficacité qu'elle y gagne s'accompagne d'une impureté dangereuse. Les révolutions sont souvent sanglantes, aboutissant à des dictatures cruelles ; elles se disqualifient en servant le mal qu'elles prétendaient réduire. Est-ce à dire que la bonne conscience de l'honnête homme qui lutte à son échelle contre le mal, loin des partis politiques et des entreprises historiques ambiguës, soit elle-même parfaitement pure ? En fait, ce juste, bien souvent, s'abuse lui aussi sur lui-même et trouve l'égoïsme et le mal au cœur de ses vertus. Tel est le thème de *La Chute*. La philosophie de Camus, si elle n'est pas radicalement un pessimisme, est du moins un humanisme tragique. C'est une éthique de la générosité sans espérance.

Hommage à CAMUS *par Sartre*

1913
1960

Son humanisme têtu, étroit et pur, austère et sensuel, livrait un combat douteux contre les événements massifs et difformes de ce temps. Mais, inversement, par l'opiniâtreté de ses refus, il réaffirmait, au cœur de notre époque, contre les machiavéliens, contre le veau d'or du réalisme, l'existence du fait moral.

Il était *pour ainsi dire cette inébranlable affirmation. Pour peu qu'on lût ou qu'on réfléchît, on se heurtait aux valeurs humaines qu'il gardait dans son poing serré : il mettait l'acte politique en question. Il fallait le tourner ou le combattre : indispensable, en un mot, à cette tension qui fait la vie de l'esprit. Son silence même, ces dernières années, avait un aspect positif : ce cartésien de l'absurde refusait de quitter le sûr terrain de la moralité et de s'engager dans les chemins incertains de la* pratique. *Nous le devinions et nous devinions aussi les conflits qu'il taisait : car la morale, à la prendre seule, exige à la fois la révolte et la condamne.*

Nous attendions, il fallait attendre, il fallait savoir : quoi qu'il eût pu faire ou décider par la suite, Camus n'eût jamais cessé d'être une des forces principales de notre champ culturel, ni de représenter à sa manière l'histoire de la France et de ce siècle. Mais nous eussions su peut-être et compris son itinéraire. Il avait tout fait – toute une œuvre – et comme toujours, tout restait à faire. Il le disait : « Mon œuvre est devant moi. » *C'est fini. Le scandale particulier de cette mort, c'est l'abolition de l'ordre des hommes par l'inhumain.*

JEAN-PAUL SARTRE, « Albert Camus », article paru dans *France-Observateur*, n° 505, 7 janvier 1960, in *Situations IV*, NRF, Gallimard, 1964.

Texte n° 201 ● *L'absurde*

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

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

***CAMUS*, Le Mythe de Sisyphe,** *I, 2, Gallimard, 1942.*

Texte n° 202 ● *La révolte*

Voici le premier progrès que l'esprit de révolte fait faire à une réflexion d'abord pénétrée de l'absurdité et de l'apparente stérilité du monde. Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. À partir d'un mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le *cogito*[1] dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.

1. Il s'agit bien sûr du premier principe de la philosophie cartésienne : Cogito, ergo sum *(« Je pense, donc je suis »).*

***CAMUS*, L'Homme révolté,** *I, Gallimard, 1951.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- CAMUS, ***L'Homme révolté***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1985.*
- CAMUS, ***Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1985.*
- JASPERS, ***La Culpabilité allemande***, traduction J. Hersch, *coll. « Arguments », Éd. de Minuit, 1990.*
- JASPERS, ***Introduction à la philosophie***, traduction J. Hersch, *coll. « 10/18 », UGE, 1965.*
- MARCEL, ***Les Hommes contre l'humain***, préface P. Ricœur, *Éd. universitaires, 1991.*
- SARTRE, ***L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique***, *coll. « Tel », Gallimard, 1976.*
- SARTRE, ***L'Existentialisme est un humanisme***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1996.*
- SARTRE, ***L'Imagination***, *coll. « Quadrige », PUF, 1994.*
- SARTRE, ***La Nausée***, *coll. « Folio », Gallimard, 1978.*

ÉTUDES

- BEAUFRET Jean, ***De l'existentialisme à Heidegger : Introduction aux philosophies de l'existence***, *Vrin, 1986.*
- COHEN SOLAL Annie, ***Sartre 1905-1980***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1989.*
- COLETTE Jacques, ***L'Existentialisme***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*
- COLOMBEL Jeannette, ***Sartre***, *2 vol., coll. « Textes et débats », Le Livre de poche, LGF, 1985 et 1986.*
- GRENIER Roger, ***Albert Camus, soleil et ombre. Une biographie intellectuelle***, *coll. « Folio », Gallimard, 1991.*
- HERSCH Jeanne, ***Jaspers***, *L'Âge d'homme, 1979.*
- PARAIN-VIAL Jeanne, ***Gabriel Marcel : Un veilleur et éveilleur***, *L'Âge d'homme, 1989.*
- RICŒUR Paul, ***Gabriel Marcel et Karl Jaspers***, *Le Seuil, 1948.*

CHAPITRE 24

UNE RATIONALITÉ PLURIELLE

On pourrait définir le rationalisme classique, tel qu'il a été institué par Descartes, Spinoza et Leibniz, par les deux thèses suivantes : l'homme peut atteindre, par sa seule raison, une connaissance parfaitement objective de la nature ; ce savoir forme un système déductif auquel on peut intégrer, en dernière instance, toute nouvelle découverte (affirmation de l'intelligibilité totale du monde). C'est sur ces bases que la science, du XVIIe au XIXe siècle, a fait de formidables progrès, annexant sans cesse de nouveaux territoires et perfectionnant toujours davantage nos outils et nos techniques. Le discours de la philosophie sur la science – qu'on appelle en France l'**épistémologie** (du grec *épistèmè*, « science ») – est alors béatement optimiste : l'esprit humain s'est lancé à la conquête de la nature, et rien ne devrait plus l'arrêter dans sa marche triomphante ! On retrouve là le credo positiviste selon lequel l'humanité est désormais parvenue à sa pleine maturité (l'âge positif de Comte).

Mais, au début du XXe siècle, la science va connaître une grave crise, matérialisée entre autres par les théories de la relativité d'Einstein et les premiers développements de la mécanique quantique. Ce qu'affirme Einstein dès 1905 – et qui ne s'est pas imposé à la communauté scientifique sans difficultés ni résistances –, c'est que nous ne pouvons comprendre « le monde qui nous entoure » (selon l'expression consacrée) que si nous y associons l'observateur comme partie intégrante du monde qu'il décrit. Ainsi, la mesure d'un intervalle de temps ou d'espace est **relative** à la situation et au mouvement mêmes de l'observateur : deux événements pourront être perçus comme simultanés par certains et comme décalés dans le temps par d'autres. Il n'y a plus ni d'espace absolu ni de temps absolu. Quant à la mécanique quantique, elle porte à la doctrine du déterminisme un coup dont celle-ci ne se relèvera guère. En effet, l'introduction vers 1900 du **quantum** d'action par Max Planck marque le début d'une révolution qui va contraindre la physique subatomique à composer dorénavant avec **l'aléatoire** et **l'indéterminé**. Selon le « principe d'incertitude » énoncé par Heisenberg en 1927, il est impossible de déterminer simultanément des quantités conjuguées comme la position et la vitesse d'une particule élémentaire de la matière (un électron, par exemple). Dès lors, la physique doit renoncer à l'une de ses plus anciennes prérogatives, à savoir la possibilité de **prédire** avec certitude le comportement futur d'un corps matériel.

Ainsi la science, dans les premières années du XXe siècle, a perdu bon nombre de ses **illusions** : illusions de l'objectivité, de la causalité, de la complétude, et même de la réalité des objets dont elle parle. Son domaine d'activité s'est déplacé, et l'homme en fait désormais partie. Le savant est, de son propre aveu, immergé dans le monde qu'il décrit ; de cette immersion naît un nouveau dialogue entre l'homme et la nature – un dialogue dans lequel chacun reconnaît à l'autre sa liberté, sa spontanéité, son histoire. C'est ce dialogue ouvert, pluriel, complexe que les penseurs que nous allons évoquer ont tenté de décrire, voire, pour certains d'entre eux, d'inaugurer.

ÉMILE CHARTIER, DIT ALAIN

La vie d'Alain

Émile Chartier, qui devait par la suite prendre le pseudonyme d'Alain (par admiration pour le poète français du XVe siècle Alain Chartier), est né en 1868 à Mortagne-au-Perche. Son père, vétérinaire de campagne, l'emmène fréquemment dans ses courses et lui transmet le goût de la curiosité et de la lecture. Orienté d'abord vers Polytechnique, il décide de préparer le concours de l'École normale supérieure au lycée de Vanves (1886-1889). Là, il a pour professeur de philosophie Jules Lagneau, dont l'influence sera déterminante sur ses idées comme sur sa carrière : « Je connus un penseur, je l'admirai, je résolus de l'imiter ! » Lagneau, lorsqu'il est mort (prématurément) en 1894, n'était même pas professeur dans un lycée parisien. Alain voulut, à l'exemple de ce maître austère et modeste, consacrer toute sa vie à l'enseignement secondaire. Normalien, agrégé de philosophie, il enseigne successivement à Pontivy, à Lorient, à Rouen et au lycée Henri IV à Paris. C'est dans ce dernier poste qu'Alain donne sa pleine mesure, formant pendant près de trente ans des centaines de jeunes étudiants qui garderont de leur professeur un souvenir admiratif. Parallèlement, Alain, depuis 1906, donne à *La Dépêche de Rouen* des billets quotidiens qu'il appelle lui-même des *Propos*. « J'étais destiné à devenir journaliste, écrira-t-il plus tard, et à relever l'entrefilet au niveau de la métaphysique ». Alain regroupera ces *Propos* en une trentaine de volumes.

Pendant la Première Guerre mondiale, Alain, qui aurait pu être officier, demande à rester simple artilleur (« Je suis né simple soldat », avait-il accoutumé de dire). De l'expérience de la guerre, il tire un ouvrage qui obtient un vif succès : *Mars ou la guerre jugée* (1921). Ces années-là, il publie également *Système des beaux-arts* (1920) et un recueil de *Propos* consacrés à la politique : *Le Citoyen contre les pouvoirs* (1926). Quand éclate la Seconde Guerre mondiale, Alain est déjà à la retraite. Peu de temps avant sa mort, il reçoit le premier Grand Prix national des lettres pour l'ensemble de son œuvre.

L'influence de Jules Lagneau

On ne peut parler d'Alain sans évoquer la figure vénérable de son maître Lagneau, qui fut son professeur de philosophie en première supérieure au Lycée de Vanves. Lagneau, professeur incomparable, n'a rien écrit. Ses disciples ont recueilli et publié des notes de cours (*Célèbres leçons et fragments*, 1950). Le rationalisme de Lagneau (qui tient de Descartes et de Kant plus encore que de

Spinoza) insiste sur la toute-puissance de l'**esprit pensant**. L'esprit est déjà présent dans la perception (car percevoir un objet, c'est déjà le penser, le définir). Mais la présence du sujet spirituel n'est pas immédiatement reconnue dans la connaissance. L'homme de bon sens, le savant lui-même ne connaissent que des objets. La philosophie nous élève au-dessus de l'évidence objective (« les prisonniers de la caverne, dit Lagneau, sont des prisonniers de l'évidence »), car seule la réflexion philosophique nous fait voir dans l'activité du sujet pensant la condition de toute évidence objective.

Il n'y a d'objets que pour un sujet pensant : « le corps est dans l'esprit », disait Lagneau. Par la méthode réflexive, le sujet prend un recul sur l'objet ; « la pensée s'affranchit de ses objets et d'elle-même en tant qu'objet » et, par là même, se reconnaît créatrice de l'évidence objective dans laquelle, avant la réflexion, elle avait tendance à s'oublier. D'où, chez Lagneau, une interprétation originale des rapports de la nécessité et de la liberté. **Nécessité** et **liberté** ne s'excluent point : la liberté de l'esprit est posée par réflexion comme la condition même de la valeur de vérité de nos jugements, c'est-à-dire de la nécessité que nous affirmons dans l'ordre de la nature : « Nulle nécessité ne peut déterminer l'esprit libre. Toute nécessité au contraire le suppose. » Ainsi la moindre pensée qui pose une vérité reconnaît au fond la valeur absolue de la pensée.

Percevoir, c'est juger

Comme Lagneau, Alain est à la fois rationaliste et volontariste. Dans la perception, il reconnaît lui aussi un acte du jugement. Qu'est-ce que percevoir un cube, par exemple ? Le cube possède par définition six faces et douze arêtes, mais il m'est impossible de voir tout cela simultanément ! J'aurai, au mieux, la sensation de trois faces et de neuf arêtes. Donc, lorsque je dis que je perçois un cube, en réalité je juge, d'après les trois faces et les neuf arêtes, que c'est un cube. « Un objet est pensé, et non pas senti ». Le monde de la sensation est un monde imaginaire ; c'est le monde subjectif des apparences immédiates qui renvoie aux dispositions physiologiques du rêveur. Au contraire, le monde réel est celui que construit l'entendement. Le monde objectif, le monde commun à tous les hommes éveillés et lucides, tissu de relations nécessaires, est un produit de l'entendement. Tel est le thème de l'ouvrage le plus profond (et aussi le plus difficile) d'Alain : les *Entretiens au bord de la mer* (1931).

Le triomphe de l'entendement sur l'imagination, de l'objectivité sur la subjectivité, suppose une victoire de l'âme sur le corps (l'âme, dit Alain, « c'est ce qui refuse le corps »), donc un effort courageux de la **volonté**. D'où la distinction, chère à Alain, entre la **croyance**, qui est automatisme et passivité, et la **foi**, qui est effort volontaire.

Penser, c'est dire non

Le volontarisme d'Alain explique aussi l'aspect délibérément critique de sa philosophie : « Penser, c'est dire non. Remarquez que le signe du oui est d'un homme qui s'endort ; au contraire le réveil secoue la tête et dit non ». La vie spirituelle authentique doit être méritée par un effort de purification et de critique qui élimine impitoyablement ce qui, sous le masque de l'esprit, est le contraire de l'esprit. D'où le goût d'Alain pour les démystifications.

Ainsi Alain a toujours refusé le freudisme parce que l'inconscient rusé et calculateur de Freud lui apparaît comme une nouvelle **mystification**. La plus grave erreur est « de croire que l'inconscient est un autre Moi » ; l'inconscient n'est qu'une « idolâtrie du corps ». Le danger du freudisme consiste, selon Alain, à valoriser exagérément le domaine des instincts et des passions. Or, pour lui, ce qu'il y a de plus humain en l'homme, c'est la raison, la volonté, la

lucidité. La vérité de l'homme n'est donc pas dans les traités de psychologie et de sociologie, mais dans les plus belles réussites de la pensée, de la justice, de la charité. Notre vrai portrait n'est pas dans Freud, mais dans Homère, dans Virgile ou dans Corneille. L'homme n'est vraiment humain que lorsqu'il s'accomplit pleinement, et plus encore lorsqu'il se dépasse.

Portrait d' ALAIN par lui-même

1868 / 1951

J'ai rêvé d'être général, j'ai rêvé de vaincre, de gouverner, de forcer, de terrifier. J'ai encore une sorte d'indulgence pour de tels rêves ; toutefois je n'y crois point. J'espère expliquer amplement cette situation. Plus d'une fois j'ai rêvé au sens plein, c'est-à-dire dans le sommeil, que j'étais couronné par les Académies, ou décoré ; je le note parce que dans mon rêve j'en éprouvais du plaisir. Or mes rêveries enivrantes allaient bien au-delà de ces médiocres succès. Je n'y crus jamais, cela veut dire que j'en sentis toujours le creux et le ridicule. Par exemple si je rêvais que j'étais riche, ce qui me semblait ridicule en cela c'est que cette richesse ne tenait à rien ; je ne pensais pas aux travaux, mais je savais en même temps qu'il était ridicule de n'y pas penser. De même je me voyais tyran, mais je ne concevais pas les moyens ; et aussitôt la réflexion me faisait découvrir ces moyens, qui ne m'enchantaient pas, parmi lesquels le pire à mes yeux était qu'il fallait se croire. Je suis persuadé qu'il y eut des moments où Alexandre, César ou Napoléon furent bêtes comme j'ai toujours juré de ne l'être pas. Telle est l'histoire sommaire de mes ambitions.

ALAIN, ***Histoire de mes pensées*, « Enfance », NRF, Gallimard, 1950.**

Texte n° 203 ● *L'inconscient : « une idolâtrie du corps »*

L'homme est obscur à lui-même ; cela est à savoir. Seulement il faut éviter ici plusieurs erreurs que fonde le terme d'*inconscient*. La plus grave de ces erreurs est de croire que l'inconscient est un autre Moi ; un Moi qui a ses préjugés, ses passions et ses ruses ; une sorte de mauvais ange, diabolique conseiller. Contre quoi il faut comprendre qu'il n'y a point de pensées en nous sinon par l'unique sujet, Je ; cette remarque est d'ordre moral. Il ne faut point se dire qu'en rêvant on se met à penser. Il faut savoir que la pensée est volontaire ; tel est le principe des remords : « Tu l'as bien voulu ! » On dissoudrait ces fantômes en se disant simplement que tout ce qui n'est point pensée est mécanisme, ou encore mieux, que ce qui n'est point pensée est corps, c'est-à-dire chose soumise à ma volonté ; chose dont je réponds. Tel est le principe du scrupule. [...]

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

ALAIN, **Éléments de philosophie,** *livre II, note du chapitre XVI, Gallimard, 1941.*

Texte n° 204 ● *« L'esprit ne doit jamais obéissance »*

L'esprit ne doit jamais obéissance. Une preuve de géométrie suffit à le montrer ; car si vous la croyez sur parole, vous êtes un sot ; vous trahissez l'esprit. Ce jugement intérieur, dernier refuge, et suffisant refuge, il faut le garder ; il ne faut jamais le donner. Suffisant refuge ? Ce qui me le fait croire, c'est que ce qui subsiste d'esclavage vient bien clairement de ce que le citoyen jette aux pieds du chef son jugement aussi. Il admire ; c'est son bonheur ; et pourtant il sait ce que cela lui coûte. Pour moi, je n'arrive pas à comprendre que le citoyen chasseur à pied, j'appelle ainsi le bon citoyen, l'ami de l'ordre, l'exécutant fidèle jusqu'à la mort, se permette encore de donner quelque chose de plus, j'entends d'acclamer, d'approuver, d'aimer le chef impitoyable. Mais plutôt je voudrais que le citoyen restât inflexible de son côté, inflexible d'esprit, armé de défiance et toujours se tenant dans le doute quant aux projets et aux raisons du chef. Cela revient à se priver du bonheur de l'union sacrée, en vue d'éviter de plus grands maux. Par exemple, ne point croire, par un abus d'obéissance, qu'une guerre est ou était inévitable ; ne point croire que les impôts sont calculés au plus juste, et les dépenses, de même ; et ainsi du reste. Exercer donc un contrôle clairvoyant, résolu, sans cœur, sur les actions et encore plus sur les discours du chef. Communiquer à ses représentants le même esprit de résistance et de critique, de façon que le pouvoir se sache jugé. Car, si le respect, l'amitié, les égards se glissent par là, la justice et la liberté sont perdues, et la sécurité elle-même est perdue.

ALAIN, **Propos sur la politique,** *Propos LX, août 1930, PUF, 1951.*

Texte n° 205 ● *« Il faut croire d'abord »*

Il faut croire d'abord. Il faut croire avant toute preuve, car il n'y a point de preuve pour qui ne croit rien. Auguste Comte méditait souvent sur ce passage de *L'Imitation*[1] : « L'intelligence doit suivre la foi, et non pas la précéder ; encore moins la rompre. » Si je ne crois point qu'il dépend de moi de penser bien ou mal, je me laisse penser à la dérive ; mes opinions flânent en moi comme sur un pont les passants. Ce n'est pas ainsi que se forment les idées ; il faut vouloir, il faut choisir, il faut maintenir. Quel intérêt puis-je trouver dans une preuve, si je ne crois pas ferme qu'elle sera bonne encore demain ? Quel intérêt, si je ne crois pas ferme que la preuve qui est bonne pour moi est bonne pour tous ? Or, cela je ne puis pas le prouver, parce que toute preuve le présuppose. De quel ton Socrate expliquerait-il la géométrie au petit esclave[2], s'il n'était assuré de trouver en cette forme humaine la même raison qu'il a sauvée en lui-même ?

Il ne manque pas d'esprits sans foi. Ce sont des esprits faibles, qui cherchent appui au dehors. S'accorder à la commune expérience ce n'est pas difficile ; l'expérience nous redressera. En réalité c'est dormir ; ce n'est que paresse bien instruite, et c'est penser avec le moins d'effort ; c'est charger l'objet de penser pour nous ; c'est ce que le géomètre sait très bien faire ; il dessine son objet de façon que le vrai se propose tout seul. Cette situation de tricheur ne donne pas de sécurité, car il n'y a point d'appui au dehors. La nature est trop riche pour nous ; elle dépassera toujours nos idées. Penser sans hypothèses préalables, raisonnablement formées, et fermement tenues, c'est combattre sans armes. Cette misanthropie profonde, qui vise l'homme en son centre, dessèche celui qui la reçoit, et les autres autour de lui. On ne peut croire en soi si l'on ne croit en l'homme ; penser pour soi-même, c'est déjà instruire. Si vous manquez à l'esprit, l'esprit vous fuira.

1. L'Imitation de Jésus-Christ : *célèbre ouvrage de piété du XVe siècle, maintes fois traduit, notamment par Corneille et Lamennais.*
2. Allusion à ce passage du Ménon *(de Platon) où Socrate conduit un jeune esclave ignorant à retrouver par lui-même la solution d'un problème de géométrie.*

ALAIN, **Propos sur la religion,** *18 novembre 1921, PUF, 1938.*

GASTON BACHELARD

La vie de Bachelard

La vie de Gaston Bachelard est à la mesure d'une personnalité hors du commun. Né à Bar-sur-Aube, où ses parents tiennent un dépôt de journaux, il entre à 18 ans dans l'administration des Postes, à laquelle il restera attaché jusqu'en 1913. Il a 29 ans lorsqu'il se met en disponibilité pour préparer le concours d'élèves ingénieurs des Télégraphes et achever sa licence de mathématiques. Mobilisé pour cinq ans en 1914, il va, au retour de la guerre, changer radicalement d'orientation. D'abord professeur de physique et de chimie au collège de Bar-sur-Aube, il obtient l'agrégation de philosophie en 1922 et soutient sa thèse de doctorat en 1927, avec deux mémoires respectivement intitulés *Essai sur la connaissance approchée* et *Étude sur l'évolution d'un problème de physique : la propagation thermique dans les solides.* La publication de ces deux ouvrages, en 1928, le révèle au monde universitaire. Nommé professeur d'histoire et de philosophie des sciences à la Faculté des lettres de Dijon (1930-1940), il termine sa carrière à la Sorbonne, où il enseigne jusqu'en 1954.

L'œuvre de Bachelard s'articule autour de deux thèmes : l'**épistémologie** (ou réflexion sur la science) et la **poétique**. Malgré les apparences, il n'y a pas la moindre incohérence (ou le moindre renoncement au rationalisme) dans cette dualité d'inspiration. L'examen de la raison scientifique entrepris dans *Le Nouvel Esprit scientifique* (1934) ou dans *La Formation de l'esprit scientifique* (1938) n'est en rien démenti par l'exploration de l'imagination créatrice à laquelle nous convient *La Psychanalyse du feu* (1938) ou *L'Air et les songes* (1943).

Les « obstacles épistémologiques »

« Il suffit que nous parlions d'un objet pour nous croire objectifs », écrit Bachelard au début de *La Psychanalyse du feu.* Or c'est là faire fi du poids de nos sensations immédiates et de nos convictions profondes sur la constitution première de tout objet. Contre le positivisme,

qui voit dans le progrès scientifique une accumulation de savoirs qui s'ajoutent les uns aux autres, Bachelard est convaincu que la science progresse toujours dans un mouvement essentiellement **polémique**. La connaissance se forme en détruisant les obstacles qu'elle a elle-même institués dans sa relation première à l'objet. Ces obstacles, que Bachelard appelle des « obstacles épistémologiques », dérivent d'une conception naïve et magique du monde.

Soit, par exemple, l'expérience suivante : lorsque j'essaie d'enfoncer dans l'eau de ma baignoire un bouchon de liège ou tout autre objet qui flotte, je constate qu'il résiste à la pression que j'exerce sur lui et qu'il remonte immanquablement à la surface dès que je le laisse aller. Cette observation, tout le monde l'a faite un jour ou l'autre. Elle serait bien anodine, si elle ne constituait pas, dans sa formulation même, un **obstacle épistémologique**. En effet, en parlant simplement d'un corps qui « flotte », « résiste » puis « remonte à la surface », j'attribue spontanément au bouchon une véritable activité, et notamment la faculté quasi magique de résister à mes tentatives d'immersion. Ce faisant, je m'interdis d'interpréter la remontée du bouchon comme le résultat de la poussée que l'eau lui fait subir. Pour découvrir le principe qui porte aujourd'hui son nom, Archimède ne s'est donc pas contenté d'observer passivement la réalité ; il a dû, lui aussi, surmonter sa première impression. L'esprit humain, lorsqu'il entreprend l'examen scientifique d'un phénomène, est toujours plein d'idées préconçues. On connaît toujours, dit Bachelard, « contre une connaissance antérieure ».

Le nouvel esprit scientifique

Ainsi, le monde construit par la science n'est ni notre « représentation » ni notre « convention », mais notre « vérification ». Les principes de la raison ne sont pas, comme l'avait cru Kant, des catégories intangibles ; ils évoluent dans le dialogue continuellement poursuivi entre la raison et l'expérience. Les principes de la raison sont relatifs au moment de l'histoire où ils s'exercent. Le *Discours de la méthode* de Descartes n'est lui-même qu'un « discours de circonstance ». Les prodigieux progrès des sciences au XXe siècle ont façonné un « nouvel esprit scientifique » ; ils ont accrédité, avec les géométries non euclidiennes, une « mécanique non newtonienne » et une « épistémologie non cartésienne ». En ce sens, on peut dire que « la science instruit la raison ».

Mais la philosophie de Bachelard, tout en insistant sur l'évolution et la plasticité des principes de la raison, demeure un rationalisme rigoureux. Il est vrai que la science modifie sans cesse nos principes. Mais la défaite d'un instrument intellectuel n'est pas la défaite de la raison elle-même. C'est au contraire une victoire de la raison qui manifeste, jusque dans l'échec, sa souplesse et sa puissance d'invention. Bachelard ne dépasse donc le rationalisme des concepts que pour accréditer un « **surrationalisme** » plus fidèle aux exigences d'une raison vivante et ouverte sur l'avenir.

Psychanalyse du sujet connaissant

Cependant, l'objectivité surrationaliste n'est possible que si l'esprit a préalablement entrepris une « psychanalyse » de ses propres **illusions** et de ses propres **mythes**. C'est le sens du deuxième versant de l'œuvre de Bachelard. En livrant à la psychanalyse le feu, l'eau, l'air et la terre, Bachelard effectue un travail de **purification** au service de l'esprit scientifique.

En effet, c'est pour parvenir à la connaissance scientifique qu'il faut éliminer de la connaissance immédiate les projections psychologiques spontanées et inconscientes. Je vois spontanément « la réalité, non telle qu'elle est, mais tel que je suis ». Le monde de la connais-

sance immédiate sourit de mes joies, grimace de mes angoisses. Ainsi la première connaissance est une connaissance fausse, inconsciemment subjective (« il n'y a pas de vérités premières, il n'y a que des erreurs premières »). Cela, l'homme ne s'en doute pas d'abord, et c'est ce qui explique la longue persistance des illusions préscientifiques.

Il reste vrai que les poètes cultivent, approfondissent cette subjectivité psychologique, ces projections immédiates que la science entend exorciser. Bachelard, qui parle de « l'esprit poétique expansif » et de « l'esprit scientifique taciturne », explore les deux domaines, mais se garde bien de les confondre. Psychologue subtil de la subjectivité poétique, témoin lucide de l'objectivité scientifique, il nous enseigne au contraire à distinguer ces valeurs antinomiques. « Les axes de la poésie et de la science sont d'abord inverses. Tout ce que peut espérer la philosophie, c'est de rendre la poésie et la science complémentaires, de les unir comme deux contraires bien faits. »

Portrait de BACHELARD *par Georges Canguilhem*

1884
1962

*La personnalité et la pensée philosophiques de M. Gaston Bachelard ne se sont pas interdit de se manifester, mais n'en ont pas moins réussi à préserver le secret de l'équilibre entre les deux prédilections qui les hantent. [...] Mais n'est-il pas vrai qu'à lire, dans l'ignorance du nom de leur auteur, l'*Essai sur la connaissance approchée *ou* Le Nouvel Esprit scientifique *d'une part,* L'Eau et les rêves *ou* L'Air et les songes *d'autre part, on aurait quelque excuse de ne pas deviner d'abord qu'il s'agit du même homme, de ne pas s'apercevoir, sans quelque délai de réflexion, que la précision dans la mise en œuvre d'une culture physico-mathématique de première main et la légèreté dans l'interprétation de ce que l'imagination humaine engendre de plus libre font bon ménage sous le même front, aiguisent le même regard, animent la même démarche ? Qui ne l'aurait appris d'ailleurs aurait quelque peine à soupçonner que ce lecteur passionné d'ouvrages d'alchimie, à la tête fougueuse d'alchimiste, a lui-même enseigné la chimie et la physique, que cet exégète de bestiaires fantastiques a lui-même enseigné l'histoire naturelle, que ce Docteur ès Rêves, comme le nomment certains poètes de ses amis, a conservé la malicieuse présence d'esprit d'un vigneron champenois, que ce détracteur du bon sens pourrait en revendre à beaucoup de ses apologistes, que ce théoricien de la science polémique est le plus pacifique des hommes.*

GEORGES CANGUILHEM, « Sur une épistémologie concordataire », in *Hommage à Gaston Bachelard, études de philosophie et d'histoire des sciences,* PUF, 1957.

Texte n° 206 • *La notion d'obstacle épistémologique*

Quand on cherche les conditions psychologiques des progrès de la science, on arrive bientôt à cette conviction que *c'est en termes d'obstacles qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique.* Et il ne s'agit pas de considérer des obstacles externes, comme la complexité et la fugacité des phénomènes, ni d'incriminer la faiblesse des sens et de l'esprit humain : c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des obstacles épistémologiques. La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n'est jamais « ce qu'on pourrait croire » mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. La pensée empirique est claire, *après coup*, quand l'appareil des raisons a été mis au point. En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît *contre* une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation.

L'idée de partir de zéro pour fonder et accroître son bien ne peut venir que dans des cultures de simple juxtaposition où un fait connu est immédiatement une richesse. Mais devant le mystère du réel, l'âme ne peut se faire, par décret, ingénue. Il est alors impossible de faire d'un seul coup table rase des connaissances usuelles. Face au réel, ce qu'on croit savoir clairement offusque ce qu'on devrait savoir. Quand il se présente à la culture scientifique, l'esprit n'est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés. Accéder à la science, c'est, spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé.

La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion *pense* mal ; elle ne *pense* pas : elle *traduit* des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. Il ne suffirait pas, par exemple, de la rectifier sur des points particuliers, en maintenant, comme une sorte de morale provisoire, une connaissance vulgaire provisoire. L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement. Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce *sens du problème* qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit.

***BACHELARD*, La Formation de l'esprit scientifique,** *chap. I, Vrin, 1977.*

Texte n° 207 • La science reconstruit le réel

Déjà l'observation a besoin d'un *corps* de précautions qui conduisent à réfléchir avant de regarder, qui réforment du moins la première vision, de sorte que ce n'est jamais la première observation qui est la bonne. L'observation scientifique est toujours une observation polémique ; elle confirme ou infirme une thèse antérieure, un schéma préalable, un plan d'observation ; elle montre en démontrant ; elle hiérarchise les apparences ; elle transcende l'immédiat ; elle reconstruit le réel après avoir reconstruit ses schémas. Naturellement, dès qu'on passe de l'observation à l'expérimentation, le caractère polémique de la connaissance devient plus net encore. Alors il faut que le phénomène soit trié, filtré, épuré, coulé dans le moule des instruments, produit sur le plan des instruments. Or les instruments ne sont que des théories matérialisées. Il en sort des phénomènes qui portent de toutes parts la marque théorique.[...]

La science suscite un monde, non plus par une impulsion magique, immanente à la réalité, mais bien par une impulsion rationnelle, immanente à l'esprit. Après avoir formé, dans les premiers efforts de l'esprit scientifique, une raison à l'image du monde, l'activité spirituelle de la science moderne s'attache à construire un monde à l'image de la raison. L'activité scientifique réalise, dans toute la force du terme, des ensembles rationnels.

***BACHELARD*, Le Nouvel Esprit scientifique,** *Introduction, PUF, 1934.*

Texte n° 208 • L'imagination

Comme beaucoup de problèmes psychologiques, les recherches sur l'imagination sont troublées par la fausse lumière de l'étymologie. On veut toujours que l'imagination soit la faculté de *former* des images. Or elle est plutôt la faculté de *déformer* les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de *changer* les images. S'il n'y a pas changement d'images, union inattendue des images, il n'y a pas imagination, il n'y a pas d'*action imaginante*. Si une image *présente* ne fait pas penser à une image *absente*, si une image occasionnelle ne détermine pas une prodigalité d'images aberrantes, une explosion d'images, il n'y a pas d'imagination. Il y a perception, souvenir d'une perception, mémoire familière, habitude des couleurs et des formes. Le vocable fondamental qui correspond à l'imagination ce n'est pas *image*, c'est *imaginaire*. La valeur d'une image se mesure à l'étendue de son auréole imaginaire. Grâce à *l'imaginaire*, l'imagination est essentiellement *ouverte, évasive*. Elle est dans le psychisme humain l'expérience même de *l'ouverture*, l'expérience même de la *nouveauté*. Plus que toute autre puissance, elle spécifie le psychisme humain.

***BACHELARD*, L'Air et les songes,** *Introduction, Corti, 1943.*

GEORGES CANGUILHEM

La vie de Canguilhem

Né à Castelnaudary en 1904, Georges Canguilhem fait sa khâgne au lycée Henri IV à Paris, où il est l'élève d'Alain. À l'École normale supérieure, qu'il intègre en 1924, il a pour condisciples Raymond Aron et Jean-Paul Sartre. Agrégé de philosophie en 1927, il enseigne, après son service militaire, dans différents lycées de province. Ardent pacifiste à son entrée à l'École normale, Canguilhem prend conscience, dès 1935, qu'« on ne peut pas négocier avec Hitler ». En 1936, il est nommé à Toulouse, où il entreprend des études de médecine. Chargé d'enseignement à la Faculté des lettres de Strasbourg en 1941, il s'engage avec son ami Jean Cavaillès dans la résistance. En 1943, il soutient sa thèse de médecine, un *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, qu'il reprendra plus tard dans un ouvrage intitulé *Le Normal et le Pathologique* (1966). Après la guerre, il devient inspecteur général de philosophie (1948-1955) et soutient sa thèse de philosophie : *La Formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles* (1955). En 1955, Canguilhem succède à Gaston Bachelard à la Sorbonne et à l'Institut d'histoire des sciences et des techniques de l'Université de Paris – postes qu'il occupera jusqu'à son départ à la retraite, en 1971.

À travers ses divers travaux (auxquels il faut encore ajouter *La Connaissance de la vie* et *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*), Canguilhem a développé une épistémologie qui se situe dans le prolongement direct de l'épistémologie bachelardienne, à ceci près que Canguilhem s'est plutôt attaché à l'examen des sciences de la vie qu'à celui de la physique et de la chimie.

L'idéologie scientifique

Pour Canguilhem, comme pour Bachelard, l'histoire des sciences n'est pas le froid résumé, la mémoire neutre et linéaire de toutes les découvertes scientifiques, mais la **réactualisation** des obstacles épistémologiques auxquels s'est heurté l'esprit scientifique dans son dialogue continu avec le réel. Aussi Canguilhem s'intéresse-t-il autant, voire davantage, aux **échecs de la science** qu'à ses succès. La vérité scientifique, il l'appréhende paradoxalement à partir de l'erreur dont elle procède – Foucault verra dans cette démarche « un des événements fondamentaux dans l'histoire de la philosophie moderne ».

Mais l'originalité des analyses de Canguilhem tient aussi à ce qu'il a repéré dans l'histoire des sciences de grands **thèmes théoriques** (sortes d'archétypes), comme les thèmes du continu et du discontinu, du mécanisme et du vitalisme, qu'on retrouve discutés à toutes les époques. Certains thèmes sont cependant davantage présents à certaines périodes qu'à d'autres, leur donnant en quelque sorte leur **couleur** épistémologique. Ainsi la notion de **milieu**, développée par Claude Bernard, apparaît au XIXe siècle dans des disciplines aussi différentes que la philosophie, la géographie, la biologie ou encore la technologie. Une époque se définit donc, sur le plan épistémologique, en fonction de la prédilection avec laquelle elle choisit certains de ces thèmes, choix qui révèle son « idéologie scientifique ». Dans *La Connaissance de la vie*, par exemple, Canguilhem montre que le choix du mot « cellule », pour désigner l'unité fondamentale de tout organisme vivant, véhicule des valeurs affectives et sociales (analogie avec la discipline républicaine dont font preuve

les abeilles dans la construction des cellules de la ruche) qui « planent de près ou de loin sur le développement de la théorie cellulaire ». Ainsi, une même métaphore peut d'abord constituer un ferment générateur de progrès, puis, à la longue, faire obstacle au développement de la pensée scientifique.

Portrait de CANGUILHEM par Denis Huisman

1904
1995

Georges Canguilhem s'est toujours voulu un combattant de la philosophie, car la philosophie n'avait de sens pour lui que si elle servait à mettre en question les normes spontanément admises. Son propre parcours, professionnel et philosophique, témoigne du refus de s'aligner, d'adhérer au conformisme : ancien élève de l'École normale supérieure, il est pacifiste sous l'influence d'Alain, mais n'hésite pas un seul instant à s'engager dans la Résistance quand les Allemands envahissent la France ; passionné par l'approche philosophique des sciences, il refuse d'être un simple amateur et soutient en 1943 sa thèse de médecine ; en 1948, interrompant provisoirement sa carrière universitaire, il accepte de devenir inspecteur général de philosophie et entreprend de sillonner la France pour soutenir, former et parfois réformer les professeurs de philosophie. Nombreux sont ceux qui gardent le souvenir de cet homme de petite taille, aux yeux toujours en éveil, ironique et malicieux, qui, sans fard ni diplomatie, rappelait à chacun les exigences de la philosophie.

DENIS HUISMAN, texte inédit.

Texte n° 209 ● « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? »

Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? Cette question me semble posée par la *pratique* de l'histoire des sciences, et c'est une question dont la solution importerait pour la théorie de l'histoire des sciences. En effet, n'importe-t-il pas avant tout de savoir *de quoi* l'histoire des sciences prétend se faire l'histoire ? Il est apparemment facile de répondre que l'histoire des sciences fait l'histoire de ces formes de la culture que sont les sciences. Encore est-il nécessaire d'indiquer précisément quels critères permettront de décider que telle pratique ou telle discipline qui se donne, à telle époque de l'histoire générale, pour science mérite ou non ce titre, car il s'agit bien d'un titre, c'est-à-dire d'une revendication de dignité. Et par suite, il est inévitable que soit posée la question de savoir si l'histoire de ce qui est science authentique doit exclure, ou tolérer, ou bien revendiquer et inclure aussi l'histoire des rapports d'évic-

tion de l'inauthentique par l'authentique. C'est à dessein que nous disons éviction, c'est-à-dire dépossession juridique d'un bien acquis de bonne foi. Il y a longtemps qu'on a cessé de mettre, comme le faisait Voltaire, les superstitions et les fausses sciences sur le compte de machinations et de fourberies cyniquement inventées par des derviches astucieux et perpétuées par des nourrices ignorantes[1].

C'est ici évidemment plus qu'un problème de technique ou de méthode historique concernant le passé des connaissances scientifiques, tel qu'il peut être reconstitué à partir de documents ou d'archives ; c'est en réalité un problème épistémologique concernant le mode permanent de constitution des connaissances scientifiques dans l'histoire.

1. Voir l'article « Préjugé » dans le Dictionnaire philosophique. *(Note de l'auteur.)*

CANGUILHEM*, Idéologie et rationalité, *I, 1, Vrin, 1977.

KARL RAIMUND POPPER

La vie de Popper

Karl Popper est né à Vienne en 1902, dans une famille juive convertie au protestantisme. Les expériences pratiques ont tenu une grande place dans sa formation intellectuelle. Tandis qu'il fréquente assidûment l'Université de Vienne (suivant des cours de mathématiques, d'histoire, de littérature, de psychologie et de philosophie), il travaille comme apprenti auprès d'un maître ébéniste et s'occupe bénévolement d'enfants abandonnés. En 1928, il soutient sa thèse de doctorat en philosophie et commence à enseigner les mathématiques et la physique, d'abord au collège, puis au lycée. À cette époque, Popper se passionne pour les questions qui sont débattues au sein du Cercle de Vienne et lit avec intérêt les productions de Wittgenstein et de Carnap, dont il ne partage pourtant pas les vues étroitement positivistes. En 1934, il publie ses premières réflexions épistémologiques dans un livre intitulé *Logik der Forschung* (*Logique de la découverte scientifique*). Conscient des visées expansionnistes de l'Allemagne nazie, Popper quitte l'Autriche dès 1937 et s'installe à Christchurch, en Nouvelle-Zélande, où il enseigne jusqu'en 1945. Il apporte cependant sa « contribution à l'effort de guerre », en faisant paraître deux ouvrages de philosophie politique : *Misère de l'historicisme* (recueil d'articles publiés en 1944-1945) et *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), dans lesquels les philosophies de l'histoire sont dénoncées comme les prémisses du **totalitarisme**. À la fin de la guerre, grâce à l'intervention de Hayek, la prestigieuse London School of Economics offre un poste de maître de conférences à Popper. De 1949 jusqu'en 1969 (date de son départ à la retraite), il y occupera la chaire de logique et de méthodologie des sciences.

Popper est sans conteste l'une des figures les plus marquantes de l'épistémologie contemporaine. Il a notamment renouvelé d'une manière décisive l'approche et la méthode des sciences empiriques, à tel point qu'aucun homme de science, comme l'affirme Jacques Monod dans sa préface à l'édition française de la *Logique de la découverte scientifique*, ne peut aujourd'hui ignorer l'existence de son « critère de falsifiabilité ». Certains vont même jusqu'à voir dans le **rationalisme critique** de Popper une « relève » intellectuelle plausible, dans une époque où tous les grands systèmes semblent s'être effondrés.

Science et non-science

La question que se pose Popper au début de la *Logique de la découverte scientifique* est de celles qui n'ont cessé de mobiliser les philosophes, depuis Bacon et son *Novum Organum* (1620) : existe-t-il un critère fiable permettant de distinguer une théorie qui est scientifique d'une théorie qui ne l'est pas ? Popper juge cette question d'autant plus cruciale que, jeune étudiant, il s'est pris d'intérêt pour les trois courants de pensée révolutionnaires qui secouent la Vienne des années vingt : la théorie de la relativité d'Einstein, la psychanalyse de Freud et le matérialisme historique de Marx et Engels. Bien que fasciné par la puissance de ces deux dernières doctrines, Popper ne peut s'empêcher de s'interroger sur la réalité de leur caractère scientifique. Il finit même par se persuader qu'elles n'ont pas le même statut que la théorie de la relativité, à l'étude de laquelle il se consacre alors. D'où sa recherche d'un « **critère de démarcation** » capable d'établir, de manière concluante, la nature scientifique d'une théorie.

La thèse la plus largement admise affirme que la science se distingue des autres disciplines par le caractère **empirique** de sa méthode. D'un grand nombre d'observations ou d'expériences, le savant se croit fondé à tirer, en vertu du fameux principe de l'**induction**, des lois qu'il considère comme universellement valides. Mais, comme l'a bien montré Hume dans son analyse de la causalité, une multitude de cas particuliers ne nous permet en aucun cas d'inférer une règle universelle. Aussi Popper s'oriente-t-il plutôt vers une méthode **déductive** reposant sur une « mise à l'épreuve » des théories. Il propose de déduire de la théorie examinée des énoncés singuliers, ou « prédictions », susceptibles d'être facilement testés dans l'expérimentation. Si la théorie ne résiste pas aux tests, on la dira **falsifiée** (néologisme construit sur l'anglais *to falsify*, « prouver la fausseté ») par l'expérience ; si, au contraire, elle passe les tests avec succès, la théorie sera considérée comme « corroborée » – provisoirement s'entend, car rien n'empêche qu'elle échoue à des tests ultérieurs ou qu'elle se voie remplacée par une théorie plus avantageuse.

Ce « déductivisme » conduit tout naturellement Popper à formuler un critère de démarcation qui ne relève pas de la logique inductive. C'est la « falsifiabilité », ou la possibilité d'être **falsifié** par l'expérience, qui nous permettra de faire le tri entre les énoncés qui sont scientifiques et ceux qui ne le sont pas. Du coup, le marxisme et la psychanalyse, sur lesquels se portaient les soupçons du jeune Popper, apparaissent sous un jour nouveau. En effet, si nous considérons ces théories du point de vue de la logique inductive, force est de constater qu'elles sont très largement « confirmées » par les faits. Mieux, leur pouvoir d'interprétation semble infini : quels que soient les événements envisagés, ils trouvent toujours une explication dans le cadre de ces théories. Or, comme le dit Popper, pour une théorie, « l'irréfutabilité n'est pas vertu mais défaut ». Le marxisme et la psychanalyse sont hors de la science, précisément parce que ces **discours totalisants** n'excluent aucun fait possible et qu'ils peuvent rendre compte de la totalité des phénomènes qui se produisent dans leur domaine d'attribution. Il en va de même pour l'astrologie, dont les prédictions sont tellement vagues qu'elles ne peuvent jamais être infirmées par les faits.

Conjectures et réfutations

La formulation d'une hypothèse scientifique est donc loin de correspondre à l'enregistrement passif de données expérimentales ; elle est plutôt de l'ordre de la **conjecture**. Une hypothèse qui résiste aujourd'hui aux tests n'en est pas pour autant confirmée de manière définitive ; elle n'est que provisoirement « corroborée ». En ce sens, aucune théorie, même

la plus parfaitement établie dans la communauté scientifique, n'est à l'abri d'une éventuelle réfutation ultérieure. Aussi faut-il considérer toutes les lois ou théories scientifiques comme provisoires, hypothétiques ou **conjecturales**, les nouvelles théories ne s'imposant que comme des approximations meilleures que celles qui les ont précédées. Contre l'attitude dogmatique, qui s'efforce de vérifier les lois pour les confirmer, Popper prône un « rationalisme critique » qui cherche au contraire à les réfuter en les soumettant à l'épreuve des tests. Ainsi l'**erreur**, loin de constituer un manque ou un défaut de connaissance – ce que pensaient à tort Bacon ou Descartes –, est une étape essentielle du développement du savoir.

Comme l'atteste son histoire, la science procède (et progresse) par essais et erreurs, par « conjectures et réfutations ». La démarche de l'homme de science consiste à inventer d'abord d'audacieuses conjectures, à consacrer ensuite tous ses efforts à les faire apparaître comme erronées, puis à y souscrire par provision, aussi longtemps qu'elles survivent aux tests destinés à les invalider.

Le troisième monde

Dans *La Connaissance objective* (1972), Popper plaide pour une théorie de la connaissance qui rompe définitivement avec le point de vue subjectiviste traditionnel – celui du rationalisme cartésien comme celui de l'empirisme de Locke, de Hume ou de Berkeley. Celui-ci postule en effet que « les expériences subjectives sont particulièrement assurées et constituent pour cela un point de départ solide ou une assise adéquate ». Contre cette obsession du fondement, à laquelle la plupart des philosophes ont succombé, Popper prend le parti du **sens commun**, spontanément réaliste. Que les objets de notre environnement familier ne se déplacent pas tout seuls dès que nous leur tournons le dos, nous sommes tous disposés à l'admettre. Or, cette attitude relève précisément d'une approche **objectiviste** de la connaissance. Une connaissance fidèle à la réalité et indépendante du sujet connaissant, telle est la « connaissance objective ».

C'est pour mieux illustrer le statut particulier de nos conjectures et suppositions objectives que Popper en vient à distinguer, un peu à la manière de Platon, trois mondes : le « monde 1 », ou le monde physique, le « monde 2 », ou le monde de nos états de conscience et de nos pensées subjectives, enfin le « monde 3 », ou le monde de la pensée objective, constitué par les contenus logiques des livres, des théories, des problèmes, des discussions, des œuvres d'art, etc. L'espèce humaine peut bien disparaître, les habitants du troisième monde que sont les « théories en soi » qu'elle a produites au cours de son histoire n'en continueront pas moins d'exister. Car le monde 3 est quasi autonome : les solutions qui s'y font jour peuvent donner naissance à de nouveaux problèmes, qui viendront l'enrichir à leur tour. Le troisième monde de Popper n'est donc pas le monde immuable des Idées de Platon ; il évolue, il progresse au gré des conjectures et des réfutations élaborées par les hommes. Il s'opère ainsi en lui comme une sélection « darwinienne » qui partage nos théories en théories **caduques** (invalidées par les tests) et en théories **vraisemblables** (celles qui ont résisté aux tests).

Si le troisième monde est une création de la rationalité humaine, celle-ci, en retour, lui doit beaucoup. C'est cette **auto transcendance** qui constitue, pour Popper, le fait le plus marquant de l'évolution humaine : « Il en va pour nos théories comme pour nos enfants : elles tendent à devenir largement indépendantes de leurs géniteurs. Et, comme cela peut se passer avec nos enfants, ainsi en va-t-il de nos théories : il se peut que nous recevions d'elles une plus grande quantité de connaissance que celle dont nous les avons dotées au départ. »

Portrait de POPPER *par lui-même*

1902
1994

On entend souvent dire, aujourd'hui, que les enfants sont cruels par nature. Je ne le crois pas. Pour ma part j'étais ce que les Américains appelleraient un « gentil », et la compassion est l'une des émotions les plus violentes dont je me souvienne. Elle fut la composante essentielle de ma première expérience amoureuse qui eut lieu alors que j'avais quatre ou cinq ans. On m'avait emmené dans un jardin d'enfants, et là, je rencontrai une jolie petite aveugle. Mon cœur fut déchiré, à la fois par le charme de son sourire, et par ce que son infirmité avait de tragique. Ce fut le coup de foudre. Je ne l'ai jamais oubliée bien que je ne l'aie rencontrée qu'une seule fois, pendant une heure ou deux seulement. On ne m'emmena plus au jardin d'enfants ; peut-être ma mère avait-elle remarqué combien j'avais été bouleversé.

La découverte de l'abjection de la pauvreté à Vienne a été l'une des choses les plus graves qui m'ait perturbé pendant ma petite enfance, à tel point que je l'avais presque toujours présente à l'esprit. Peu de gens, parmi ceux qui vivent aujourd'hui dans les démocraties occidentales, savent ce qu'était la pauvreté au début de ce siècle : des hommes, des femmes et des enfants souffrant de la faim, du froid et du désespoir. Mais nous, les enfants, nous ne pouvions rien faire. Tout ce qui était en notre pouvoir c'était de demander quelques sous pour les donner aux pauvres.

KARL R. POPPER, *La Quête inachevée*, chap. II, trad. R. Bouveresse et M. Bovin-Naudin, Calmann-Lévy, 1981.

Texte n° 210 • *Science et non-science*

C'est en 1919 que j'ai été, pour la première fois, confronté au problème d'avoir à *tracer une ligne de démarcation* entre les énoncés et systèmes d'énoncés que l'on peut, à bon droit, référer à la science empirique et ceux que l'on pourrait qualifier de « pseudo-scientifiques » ou (dans certains contextes) de « métaphysiques », ou encore qui relèvent éventuellement de la logique et des mathématiques pures.

Ce problème a mobilisé nombre de philosophes depuis l'époque de Bacon, mais je ne l'ai jamais vu expressément formulé. L'idée la plus répandue est que la science se caractérise par son *assise observationnelle* ou sa *méthode inductive*[1], alors que les pseudo-sciences et la métaphysique se définissent par leur *méthode spéculative* ou, comme le disait Bacon, par le fait qu'elles font intervenir des « anticipations mentales », c'est-à-dire un type d'éléments tout à fait analogues aux hypothèses.

Je n'ai jamais pu souscrire à une telle représentation. Les théories physiques modernes, notamment celle d'Einstein (que l'on discutait abondamment en 1919), sont extrêmement spéculatives et abstraites, et elles entretiennent un rapport très lointain avec l'« assise observationnelle » qu'on pourrait leur assigner. Les différentes tentatives pour montrer que ces théories sont, plus ou moins directement, « fondées sur des observations », paraissent peu convaincantes. Il en était déjà ainsi même de la théorie newtonienne. Et Bacon avait formulé des objections contre le système copernicien, sous le prétexte qu'il « faisait inutilement violence à nos sens ». Or, de manière générale, les théories physiques les plus satisfaisantes ont toujours été semblables à ces « anticipations de l'esprit » que récusait Bacon.

D'un autre côté, nombre de croyances superstitieuses et de recettes populaires (pour les semences, par exemple), recueillies dans les almanachs et les clés des songes, sont bien plus en rapport avec l'observation et résultent souvent, de manière incontestable, de processus proches de l'induction. Les astrologues, en particulier, ont toujours allégué que leur « science » repose sur des matériaux inductifs très abondants. Ces prétentions sont sans doute dénuées de fondement, mais jamais on n'a songé à discréditer l'astrologie en procédant à une investigation critique des matériaux inductifs en cause. Or cette discipline n'en a pas moins été rejetée par la science moderne, parce qu'elle ne répondait pas aux théories et aux procédures admises.

Il apparaissait donc nécessaire de pouvoir disposer d'un autre critère de démarcation. Et j'ai proposé (même si j'ai attendu bien des années avant de publier ces idées) de prendre pour critère en la matière la *possibilité*, pour un système théorique, *d'être réfuté ou invalidé*. Selon cette conception, que je continue toujours de défendre, un système doit être tenu pour scientifique seulement s'il formule des assertions pouvant entrer en conflit avec certaines observations. Les tentatives pour provoquer des conflits de ce type, c'est-à-dire pour réfuter ce système, permettent en fait de le tester. Pouvoir être-testé, c'est pouvoir être réfuté, et cette propriété peut donc servir, de la même manière, de critère de démarcation.

1. La méthode inductive *consiste à passer de l'observation de nombreux cas particuliers à l'énoncé de lois universelles.*

***POPPER*, Conjectures et réfutations,** *chap. XI, trad. M.-I et M.B. de Launay, Payot, 1963.*

Texte n° 211 ● *Conjectures et réfutations*

La connaissance, et la connaissance scientifique tout particulièrement, progresse grâce à des anticipations non justifiées (et impossibles à justifier), elle devine, elle essaie des solutions, elle forme des *conjectures*. Celles-ci sont soumises au contrôle de la critique, c'est-à-dire à des tentatives de *réfutation* qui comportent des tests d'une capacité critique élevée. Elles peuvent survivre à ces tests mais ne sauraient être justifiées de manière positive : il n'est pas possible d'établir avec certitude qu'elles sont vraies, ni même qu'elles sont « probables » (au sens que confère à ce terme le calcul des probabilités). La critique de nos conjectures est déterminante : en faisant apparaître nos erreurs, elle nous fait comprendre les difficultés inhérentes au problème que nous tentons de résoudre. C'est ainsi que nous acquérons une meilleure connaissance de ce problème et qu'il nous devient possible de proposer des solutions

plus concertées : la réfutation d'une théorie – c'est-à-dire de toute tentative sérieuse afin de résoudre le problème posé – constitue toujours à elle seule un progrès qui nous fait nous approcher de la vérité. Et c'est en ce sens que nos erreurs peuvent être instructives.

À mesure que nous tirons des enseignements de nos erreurs, notre connaissance se développe, même s'il peut se faire que jamais nous ne connaissions, c'est-à-dire n'ayons de connaissance certaine. Puisque notre connaissance est susceptible de s'accroître, il n'y a là aucune raison de désespérer de la raison. Et puisque nous ne saurions jamais avoir de certitude, rien n'autorise à se prévaloir en ces matières d'une quelconque autorité, à tirer vanité de ce savoir ni à faire preuve, à son propos, de présomption.

Celles de nos théories qui se révèlent opposer une résistance élevée à la critique et qui paraissent, à un moment donné, offrir de meilleures approximations de la vérité que les autres théories dont nous disposons, peuvent, assorties des protocoles de leurs tests, être définies comme « la science » de l'époque considérée. Comme aucune d'entre elles ne saurait recevoir de justification positive, c'est essentiellement leur caractère critique et le progrès qu'elles permettent – le fait que nous pouvons *discuter* leur prétention à mieux résoudre les problèmes que ne le font les théories concurrentes – qui constituent la rationalité de la science.

***POPPER*, Conjectures et réfutations,** *Avant-propos, trad. M.-I et M.B. de Launay, Payot, 1963.*

Texte n° 212 ● *« L'histoire n'existe pas »*

L'histoire a-t-elle un sens ? À mon avis elle n'en a pas.

D'abord qu'entend-on par l'histoire ? Il faut le préciser, car je voudrais montrer que, dans l'acception habituellement donnée à ce mot, l'histoire n'existe pas – et ne saurait donc avoir de sens.

Pour la grande majorité des gens, l'histoire est ce qu'on enseigne sous ce nom à l'école : la relation d'une série plus ou moins définie de faits qui constituent, croient-ils, l'histoire de l'humanité. Mais, le domaine des faits étant d'une richesse infinie, il faut bien opérer un choix parmi eux et écrire par exemple l'histoire de l'art, celle du langage, des coutumes alimentaires, des maladies ou de tout autre sujet qui, ni séparément ni ensemble, ne forment l'histoire de l'humanité. Celle-ci n'est pas non plus l'histoire des cités, des pays et des empires qui, en fait, n'est qu'une histoire du pouvoir politique, c'est-à-dire en grande partie le récit de crimes internationaux et d'assassinats en masse, mais aussi, il est vrai, de certaines tentatives pour empêcher de tels forfaits. Il y a quelque chose d'injurieux à vouloir la faire passer pour l'histoire de l'humanité.

Mais ne peut-il vraiment pas y avoir une histoire de l'humanité ? À cette question, tout humaniste et tout chrétien doit, me semble-t-il répondre par la négative ; car ce devrait être l'histoire de tous les hommes, de leurs espoirs, de leurs luttes et de leurs souffrances, qui ne peut manifestement pas être écrite.

***POPPER*, La Société ouverte et ses ennemis,** *tome 2, chap. XXV, trad. J. Bernard et Ph. Monod, Le Seuil, 1979.*

EDGAR MORIN

La vie de Morin

Edgar Morin, né à Paris en 1921, fait très tôt le choix de la pluridisciplinarité, puisqu'il suit parallèlement des cours de droit, d'histoire, de sciences politiques, d'économie et de philosophie. Mais la déclaration de la Deuxième Guerre mondiale, interrompant brutalement ses études, le jette dans l'action : il adhère au Parti communiste français (dont il sera exclu en 1951, pour un article du *Nouvel Observateur* dans lequel il dénonce le stalinisme) et s'engage dans la Résistance. Au sortir de la guerre, Morin est nommé maître de recherches au CNRS. Tenté par le journalisme, il fonde en 1957 la revue *Arguments* puis, avec Georges Friedmann et Roland Barthes, le Centre d'études de communications de masse, qui publie la revue *Communications.* En 1977, date du premier volume de *La Méthode* (*La Nature de la nature*), Morin a déjà beaucoup publié : des ouvrages de sociologie (*Les Stars, Commune en France : la métamorphose de Plodemet, La Rumeur d'Orléans*), des essais d'anthropologie fondamentale (*L'Homme et la mort, Le Paradigme perdu : la nature humaine, L'Unité de l'homme*) et des réflexions politiques (*Introduction à une politique de l'homme*). Mais son œuvre prend un nouvel élan avec le cycle de *La Méthode* (1977-1991), qui intègre tous les savoirs actuels – sur la nature, la vie, l'homme et la société – dans un discours unitaire articulé autour de la notion de **complexité**. Soucieux d'en finir avec l'éclatement de la science en disciplines cloisonnées et hostiles les unes aux autres, Edgar Morin dirige le Centre d'études transdisciplinaires à l'École des hautes études en sciences sociales ; il collabore régulièrement à différents journaux, dont *Libération.*

Affronter la complexité

Les outils qu'élabore Morin dans les quatre volumes de *La Méthode* (*La Nature de la nature, La Vie de la vie, La Connaissance de la connaissance* et *Les Idées : leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*) doivent permettre d'appréhender le réel dans toute sa complexité. Les sciences, dans leurs derniers développements, ont en effet montré que l'homme est tout à la fois un individu biologique et un acteur social ; que, dans la nature, l'ordre peut naître du désordre, et le désordre de l'ordre ; que tout objet de connaissance, comme l'avait bien vu Kant, porte la marque du sujet qui le connaît et qu'inversement, tout sujet connaissant porte l'empreinte du monde extérieur des objets connaissables.

Un tel dessein, on l'aura compris, ne peut s'accommoder d'une méthode réductrice et simplificatrice, d'une méthode qui tendrait à isoler les phénomènes de leur environnement, à éliminer l'observateur de l'observation et à exclure de la science tout « ce qui n'entre pas dans le schéma linéaire » pris pour modèle par Descartes – soit l'aléatoire, l'incertain, le compliqué, le contradictoire, l'anormal. Il s'agit au contraire d'adopter un « **paradigme de complexité** » qui permette de concevoir comme lié ce qui, jusqu'ici, était considéré comme disjoint. Pour affronter la complexité corrélative de la nature et de l'esprit, il nous faut faire voler en éclats les vieilles alternatives que la philosophie a érigées en dogmes : les dualismes de la nature et de la culture, de la matière et de l'esprit, du sujet et de l'objet, de la cause et de l'effet, du sentiment et de la raison, de l'un et du multiple...

La méthode adoptée par l'auteur repose sur trois principes, qui sont eux-mêmes en interaction les uns avec les autres : le **principe dialogique**, qui est défini comme « l'association complexe d'ins-

tances, nécessaires ensemble à l'existence, au fonctionnement et au développement d'un phénomène organisé»; le **principe récursif**, qui rend compte des processus «où les effets ou produits sont en même temps causateurs et producteurs dans le processus lui-même, et où les états finaux sont nécessaires à la génération des états initiaux»; enfin le **principe hologrammatique**, selon lequel «le tout est d'une certaine façon inclus (engrammé) dans la partie qui est incluse dans le tout». Morin reprend ainsi à son compte la célèbre formule de Pascal, qui déjà disait qu'il est «impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties».

L'âge de fer planétaire

Certains penseurs ont vu dans la dislocation récente du bloc communiste et le déclin persistant des idéologies le signe patent que l'humanité est enfin parvenue à cette «**fin de l'histoire**» que Kojève, commentant Hegel, prophétisait dès avant la guerre. Voilà qui ferait sourire Morin. Pour lui, en effet, l'histoire n'est pas derrière nous, mais devant nous.

Jusqu'à maintenant – et quoi qu'en disent les philosophes –, nous n'avons pas eu affaire à l'histoire, mais à **des** histoires: histoires locales, singulières, cloisonnées, qui s'ignoraient les unes les autres. C'est dans le développement de ces histoires fragmentaires que se sont forgées les civilisations, les nations, les ethnies que nous connaissons (et dont certaines, encore aujourd'hui, se font la guerre). Mais la découverte de l'Amérique, il y a cinq siècles, change la donne. L'intensification croissante des échanges, les conquêtes coloniales, la domination de la technique à l'échelle mondiale font lentement émerger une communauté de destin qui, au-delà des frontières et des continents, unit les hommes: l'humanité, avec Colomb, entre dans sa «**protohistoire**». Paradoxalement, la menace nucléaire qui, depuis Hiroshima, pèse sur la planète, renforce cette «conscience planétaire». Petit à petit, les frontières s'estompent; il n'y en a déjà plus pour les octets informatiques, pour les images, pour les idées, pour les virus...

Mais tandis que la planète vit son «âge de fer», l'esprit des hommes, lui, n'en finit plus de s'embourber dans sa préhistoire, prisonnier de ses frontières mentales. C'est, pour Morin, la principale raison de la crise que traversent actuellement nos sociétés: «L'humanité n'arrive pas à accoucher de l'Humanité». Comme le savant, l'homme social continue d'isoler, de disjoindre, de mutiler. Au sous-développement de nos théories répond le sous-développement de nos sociétés et de nos cités. Pour que l'esprit humain passe de la préhistoire à l'histoire, il faudrait qu'il se réforme lui-même, mais pour qu'il se réforme, ajoute Morin, il faudrait qu'il prenne conscience de son caractère encore profondément **infantile** – ce qui est loin d'être le cas. «Le siècle de Staline, Hitler et Hiroshima a cru qu'il était arrivé au stade suprême de la pensée et de la conscience: c'est bien le signe de l'infantilisme de notre pensée et de notre conscience, que de ne pouvoir reconnaître leur infantilisme.»

Portrait de MORIN *par lui-même*

NÉ EN **1921**

Lorsque j'entrai à l'Université, je ne songeais pas à l'avenir, mais à la guerre qui venait d'éclater. Je n'avais plus d'avenir quand vint l'Occupation. Je fis des études universitaires par curiosité : je voulais connaître la société, l'économie, l'histoire, les philosophies politiques. Ainsi, tout en suivant des cours aux Sciences politiques et en philosophie (morale et sociologie, philosophie générale), je fis deux licences séparées par les barrières institutionnelles (histoire et droit) pour apprendre l'évolution des sociétés et les sciences économiques. En 1942, la Résistance fit de moi un inachevé universitaire mais me fit entrer à l'école de la vie et de la mort.

La difficulté de me réadapter à la vie normale, après la Libération, me fit saisir l'occasion de rejoindre l'état-major de la Première Armée, qui avait pénétré en Allemagne. La guerre s'achevait dans l'effondrement walhallesque du Reich hitlérien. Le trou noir d'une Allemagne acéphale, étêtée, ruinée, détruite, démembrée, dépecée, m'incita à mon premier livre, L'An zéro de l'Allemagne. *Ici apparaît un trait qui marque mes entreprises sociologiques : elles ont toutes été déclenchées par un événement singulier, imprévu ou inouï qui, dérangeant l'ordre des choses, dérange l'ordre de notre esprit et l'oblige à repenser.*

EDGAR MORIN, *Science avec conscience*, Avant-propos, Fayard, 1982.

Texte n° 213 ● *Pour un principe de complexité*

De toutes parts surgit le besoin d'un principe d'explication plus riche que le principe de simplification (disjonction/réduction) et que l'on peut appeler le principe de complexité. Celui-ci, certes, se fonde sur la nécessité de distinguer et d'analyser, comme le précédent. Mais il cherche de plus à établir la communication entre ce qui est distingué : l'objet et l'environnement, la chose observée et son observateur. Il s'efforce non pas de sacrifier le tout à la partie, la partie au tout, mais de concevoir la difficile problématique de l'organisation, où, comme disait Pascal, « il est impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties ».

Il s'efforce d'ouvrir et de développer partout le dialogue entre ordre, désordre et organisation pour concevoir, dans leur spécificité, à chacun de leurs niveaux, les phénomènes physiques, biologiques et humains. Il s'efforce à la vision poly-oculaire ou poly-scopique où, par exemple, les dimensions physiques, biologiques, spirituelles, culturelles, sociologiques, historiques de ce qui est humain cessent d'être incommunicables.

MORIN*, Science avec conscience, *1re partie, I, 3, Fayard, 1982.

MICHEL SERRES

La vie de Serres

Né à Agen en 1930, Michel Serres est admis à l'École navale en 1949 et commence une carrière d'officier de marine sur divers vaisseaux de la Marine nationale (il participera notamment, comme rappelé, à la réouverture du canal de Suez). Mais, hanté par la violence qui a accompagné ses années de formation (la guerre d'Espagne, la débâcle, les camps, Hiroshima, les guerres coloniales), il démissionne de l'École navale et, après une licence de mathématiques, entre à l'École normale supérieure en 1952. Il obtient l'agrégation de philosophie en 1955 et le doctorat en 1968, avec une thèse consacrée à Leibniz (*Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques,* 1968). Cherchant dès lors à dépasser le clivage entre science et philosophie, Serres se lance dans une exploration systématique et croisée de tous les domaines du savoir, s'égarant parfois vers les lointains horizons de l'imaginaire (mythologie, littérature, peinture). Placée sous le patronage du dieu grec des échanges, des voyages et des carrefours, la série des *Hermès* (cinq volumes, 1969-1980) se propose d'élaborer, à la suite de Bachelard, un « nouveau nouvel esprit scientifique », capable de faire **communiquer** l'ordre et le désordre, le hasard et la nécessité, la raison et la déraison. Après avoir enseigné dans les universités de Clermont-Ferrand et de Vincennes (où il eut pour collègue Michel Foucault), Michel Serres est nommé professeur d'histoire des sciences à l'université de Paris-I ; il enseigne également depuis 1976 à Stanford University, aux États-Unis. Élu le 29 mars 1990 à l'Académie française, Michel Serres dirige, depuis 1983, l'édition du « Corpus des œuvres de philosophie en langue française » chez Fayard.

Une épistémologie pluraliste

Michel Serres, comme Edgar Morin, est épris de complexité. Persuadé, à l'instar des épistémologues contemporains, que l'ordre peut naître du bruit et du chaos, il s'est mis à l'écoute des vérités locales et singulières, des flux et des discontinuités, des échos et des correspondances insoupçonnées pour tenter une réconciliation de tous les savoirs. En fervent adepte de Leibniz (en lequel il voit le philosophe du pluralisme et de la cohérence), Serres pratique en effet la **pluridisciplinarité**, cherchant sans cesse à jeter des ponts, à établir des correspondances entre des domaines apparemment disjoints, sinon antagonistes. Non seulement chaque discipline génère des concepts, des découvertes ou des crises qui ensemencent les disciplines voisines, mais la science elle-même dialogue en permanence avec ce qu'elle prétend exclure : la magie, la littérature, la morale, la religion. Aussi est-il vain de vouloir tracer des frontières à l'intérieur du vaste champ de la culture : tous les savoirs, à quelque époque qu'ils appartiennent, sont **isomorphes** entre eux ; il n'y a pas, contrairement à ce que pensait Bachelard, de « coupure épistémologique » entre une connaissance et la connaissance qui lui était antérieure, entre le logique et le mythologique, entre la réalité et la fiction. Au souci de la clôture, sur lequel s'est bâtie la science moderne, répond l'exigence d'**ouverture** à laquelle tout savoir doit aujourd'hui satisfaire.

Parmi une abondante production (quelque vingt-cinq ouvrages à ce jour), citons *Les Cinq Sens* (1985) et *Le Contrat naturel* (1990). Dans *Les Cinq Sens*, Serres s'insurge contre la tyrannie du verbe, liée selon lui au privilège accordé à la vue dans notre culture. Il propose donc de retrouver la vertu des cinq sens, dans leur simple dimension charnelle, et de suspendre la vieille opposition entre la connaissance et la jouissance. C'est le programme cartésien de maîtrise et de possession de la nature que Serres remet en question dans *Le Contrat naturel.* Il devient urgent, nous dit-il, de signer avec la Terre un « **contrat de symbiose** » dans lequel l'homme s'engagerait à renoncer au parasitisme ou à la domination d'une nature livrée désormais sans défense à ses pouvoirs.

Portrait de SERRES par Bertrand Poirot-Delpech

NÉ EN **1930**

Comment devient-on poète ? J'ai envie de répondre : en restant enfant ; et sur terre.
Tournons-nous donc, une dernière fois, vers les seules sources qui vaillent. Votre érudition en termes artisanaux, rustiques, charnus, noueux, votre souci populaire, hérité de Victor Hugo, de mettre au vocabulaire, sinon un bonnet rouge, du moins la casquette paternelle des mariniers, ne cherchons pas, ils sont nés lorsque le petit Michel Serres, je crois le voir, répète, lancinant, dans les pattes de l'adulte au travail : « Ça sert à quoi, ça ? » ; « Et ça, comment ça s'appelle ? » ; puis il s'éloigne en chantonnant le mot, et en oubliant la chose, comme souvent les enfants, qu'on croit, à tort, fous de trains électriques, quand les fascinent bien davantage, même et surtout s'ils sont partis de presque rien, les aiguillages vertigineux de la parole !...

Bertrand Poirot-Delpech, ***Discours de réception de Michel Serres à l'Académie française,*** **Imprimerie nationale, 1991.**

Texte n° 214 ● *« Le contrat naturel »*

Dès lors, dans le monde reviennent les hommes, le mondain dans le mondial, le collectif dans le physique, un peu comme à l'époque du droit naturel classique, mais avec pourtant de grandes différences, qui tiennent toutes au passage récent du local au global et au rapport renouvelé que nous entretenons désormais avec le monde, notre maître jadis et naguère notre esclave, toujours notre hôte en tous cas, maintenant notre symbiote.

Retour donc à la nature ! Cela signifie : au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou conditions stercoraires. Contrat d'armistice dans la guerre objective, contrat de symbiose : le symbiote admet le droit de l'hôte, alors que le parasite – notre statut actuel – condamne à mort celui qu'il pille et qu'il habite sans prendre conscience qu'à terme il se condamne lui-même à disparaître.

Le parasite prend tout et ne donne rien ; l'hôte donne tout et ne prend rien. Le droit de maîtrise et de propriété se réduit au parasitisme. Au contraire, le droit de symbiose se définit par réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, devenue sujet de droit.

SERRES, **Le Contrat naturel,** *II, François Bourin, 1990.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- ALAIN, ***Éléments de philosophie***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1990.*
- ALAIN, ***Propos sur le bonheur***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1985.*
- BACHELARD, ***L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1992.*
- BACHELARD, ***La Formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance***, *coll. « BTP », Vrin, 1993.*
- BACHELARD, ***La Psychanalyse du feu***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1985.*
- CANGUILHEM, ***La Connaissance de la vie***, *coll. « BTP », Vrin, 1992.*
- MORIN, ***La Complexité humaine***, *coll. « Champs/L'Essentiel », Flammarion, 1994.*
- POPPER, ***La Connaissance objective***, traduction J.-J. Rosat, *Aubier, 1991.*
- POPPER, ***Misère de l'historicisme***, traduction H. Rousseau révisée par R. Bouveresse, *coll. « Agora », Presses Pocket, 1988.*
- SERRES, ***Le Contrat naturel***, *coll. « Champs », Flammarion, 1992.*

ÉTUDES

- Colloque de Cerisy, ***Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)***, *Le Seuil, 1990.*
- Bibliothèque du Collège international de philosophie, ***Georges Canguilhem : philosophe, historien des sciences***, *Albin Michel, 1993.*
- BAUDOUIN Jean, ***Karl Popper***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1991.*
- BOUVERESSE Renée, ***Karl Popper ou le Rationalisme critique***, *Vrin, 1987.*
- GIL Didier, ***Alain, la république ou le matérialisme***, *Méridiens-Klincksieck, 1990.*
- GIL Didier, ***Bachelard et la culture scientifique***, *coll. « Philosophies », PUF, 1993.*
- GINESTIER Paul, ***Bachelard***, *coll. « Pour connaître », Bordas, 1987.*

CHAPITRE 25

LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE

Avec la philosophie analytique commence une nouvelle façon de concevoir l'acte même de philosopher. Il ne s'agit plus, en effet, de constituer un savoir authentique sur l'homme ou sur le monde, mais de questionner la manière dont l'homme, par son langage, pense le monde. Le problème n'est plus : « Que puis-je savoir ? » (Kant), mais « Comment parlons-nous ? » Dès lors, la philosophie cesse d'être quête de vérité, pour devenir quête de clarté, quête de sens, remède contre « l'ensorcellement » de notre entendement par le langage (Wittgenstein).

Le mouvement analytique est né en Angleterre au début du XXe siècle, principalement sous l'impulsion de Moore et de Russell. L'épigraphe des *Principia ethica* de George Edward Moore (1903) donne le ton : « Chaque chose est ce qu'elle est et rien d'autre. » Ce qui revient à dire qu'il est inutile, voire dangereux, d'attribuer aux objets que dénotent les mots des qualités qu'ils n'ont pas ! Cet avertissement, incontestablement, ne sera oublié par aucun des penseurs qui se réclament du mouvement analytique. Les recherches initiées par Moore et Russell en Angleterre trouvent leur couronnement dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (rédigé sur le front pendant la Première Guerre mondiale et publié en 1921) ; Wittgenstein y soutient que la forme (ou la structure) logique du langage est la forme même du monde. Le mouvement s'ouvre, dans les années trente, au néopositivisme du Cercle de Vienne : il s'agit alors, pour Carnap et ses amis, d'unifier toutes les sciences et de mettre un terme, par « l'analyse logique du langage », aux divagations de la métaphysique. Mais parallèlement à l'élaboration de la « seconde philosophie » de Wittgenstein (celle des *Investigations philosophiques*, terminées en 1945), s'impose une nouvelle méthode analytique, qui prend désormais pour objet le langage ordinaire. Ryle, par une étude minutieuse des « catégories » dans lesquelles on range spontanément les concepts, tente de remédier aux confusions dont la philosophie s'est maintes fois rendue coupable (*La Notion d'esprit*, 1949). Austin et Searle, de leur côté, s'intéressent à l'aspect pragmatique du langage (celui-ci ne sert pas seulement à constater, mais à **agir**, à produire un certain effet sur l'auditeur). Enfin, la « dernière génération » des philosophes analystes, celle de Quine et de Kripke, revient à la logique pour construire des modèles formels com-

plexes capables de rendre compte des innombrables nuances qu'on rencontre dans les langues naturelles.

La philosophie analytique doit être interprétée, au-delà de la diversité des approches et des méthodes, comme une réaction aux quelque cinquante années d'hégélianisme qui l'ont précédée. Loin de prétendre décrire le monde, l'expliquer ou encore le transformer, les penseurs dont nous allons parler s'attaquent à de tout petits problèmes linguistiques, qu'ils tentent de résoudre par de longues chaînes de paraphrases qui ne sont pas sans rappeler les discussions de la scolastique. Comme son nom l'indique, la philosophie « analytique » pratique l'**analyse** minutieuse de la signification des énoncés de la science ou du sens commun. Faisant de la philosophie une sorte d'**enquête** sur le langage et ses usages, l'analyste cherche inlassablement à élucider, à clarifier les phrases les plus diverses. Ainsi un énoncé est supposé « analysé » lorsqu'on peut le traduire par un autre énoncé synonyme, qui parvient à rendre explicite ce qui y était implicite. Reformuler nos énoncés sous une forme propositionnelle qui manifeste la **structure logique** des faits ou des pensées exprimées, telle est, au bout du compte, l'ambition de la philosophie analytique.

BERTRAND RUSSELL

La vie de Russell

Philosophe et logicien anglais, Bertrand Russell a profondément renouvelé, au cours d'une vie longue et mouvementée, les axes de la philosophie anglo-saxonne. Lié à Moore et à Wittgenstein, il a influencé les travaux du Cercle de Vienne, l'école de la philosophie analytique ainsi que le relativisme ontologique de Quine. On distingue généralement dans son œuvre trois directions, qui correspondent chacune aux passions qui ont gouverné sa vie : la politique, la logique et la théorie de la connaissance – ce que les anglo-saxons appellent *epistemology* et que nous ne devons pas confondre avec notre « épistémologie », qui désigne plus précisément l'analyse de l'esprit scientifique.

Né en 1872 à Trelleck (pays de Galles) au sein d'une famille aristocratique, lord Bertrand Russell fait ses études au Trinity College de Cambridge où, une fois sa thèse obtenue, il enseigne comme *fellow*, puis comme maître de conférences. Évincé de Cambridge en 1916 pour ses activités pacifistes, il décide de vivre de sa plume, rédigeant de nombreux livres et d'innombrables articles. De 1938 à 1943, il enseigne aux États-Unis, successivement à Chicago, à Los Angeles et à Philadelphie, avant d'être réélu à Cambridge en 1944.

Russell a connu une vie publique particulièrement active. Deux fois emprisonné, député à la Chambre des lords (1931), il n'a jamais hésité à s'engager dans les combats qui lui paraissaient les plus justes et les plus urgents. Ainsi, pendant la Première Guerre mondiale, il multiplie les prises de position pacifistes ; dans l'entre-deux-guerres, il milite auprès du *Labour* pour des réformes radicales en Grande-Bretagne (notamment pour le suffrage des femmes et pour la légalisation de l'union libre) ; à partir de 1945, il lutte pour l'arrêt des recherches nucléaires et, au début des années

soixante, il fonde avec Sartre un tribunal – le « Tribunal Russell » – destiné à juger les crimes de guerre commis par les américains au Vietnam. Le prix Nobel de littérature lui sera discerné en 1950, au titre de « porte-parole de la pensée libre, de la raison et de l'humanité ».

L'atomisme logique

Dans le domaine de la logique et de la philosophie des mathématiques, l'œuvre laissée par Russell est capitale ; elle est du moins saluée comme l'une des principales contributions, avec celle de Frege, à la fondation de la **logique moderne**.

Dans le programme qu'on appelle précisément « le **programme logiciste** », Russell s'est efforcé de fonder les mathématiques sur la logique. Cette entreprise, déjà manifeste dans les *Principles of Mathematics* (1903), trouve son expression la plus achevée dans les célèbres *Principia mathematica*, œuvre écrite en collaboration avec Whitehead (1910-1913) : il s'agit ici de montrer que tous les concepts mathématiques peuvent être définis en termes purement logiques, l'arithmétique constituant dès lors une simple extension de la logique, elle-même minutieusement axiomatisée. Ce qui fera dire à Russell que « la logique est la jeunesse des mathématiques » et que « les mathématiques sont la virilité (*manhood*) de la logique » !

Sur le plan épistémologique, Russell défend la thèse, qui sera reprise par Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*, de l'atomisme logique. Soit la proposition suivante : « Tous les hommes sont mortels ». Comment déterminer sa valeur de vérité ? Ou, plus simplement, comment savoir si cette proposition est vraie ou fausse ? Il faut, suggère Russell, l'**analyser**, c'est-à-dire la décomposer en ses ultimes constituants (les « **atomes** » logiques). Ainsi, nous pouvons reformuler plus rigoureusement notre proposition de la manière suivante : « Si un *x* quelconque est un homme, alors *x* est mortel. » Ou bien encore, en utilisant les quantificateurs universels de la logique : « Pour tout *x*, si *x* est un élément de l'ensemble des hommes, alors *x* est mortel. » La méthode consiste, comme on le voit, à réduire une expression complexe en ses éléments les plus fondamentaux, à l'aide des seuls outils de la logique formelle. Ainsi l'énoncé : « Tous les hommes sont mortels » est constitué en réalité de deux « propositions atomiques », et c'est de la vérité ou de la fausseté de chacune de ces propositions dont dépendra la vérité de l'ensemble : il suffit d'un seul homme immortel, parmi les hommes qui ont existé, qui existent et qui existeront, pour que l'énoncé soit invalidé. Il est clair, dès lors, que personne (hormis Dieu peut-être) n'est en mesure d'attribuer une valeur de vérité à cet énoncé.

Logique et monde sensible

Russell est persuadé qu'en débarrassant ainsi le langage courant de tout ce qu'il contient d'inutile et de confus, on pourra déterminer la valeur de vérité des propositions complexes aussi facilement qu'on vérifie la justesse d'une addition en arithmétique, c'est-à-dire par le calcul. Mais ce « **calcul des propositions** », contrairement à ce qui se passe en arithmétique, finit par nous renvoyer à la réalité. Il faut bien, à un moment ou un autre, ouvrir les yeux pour dire si, oui ou non, la salière est posée sur la table !

Or c'est là que réside la plus grande originalité de Russell. De même qu'il a décomposé les propositions complexes en propositions atomiques, il va décomposer notre perception globale du monde extérieur en « données sensorielles » indépendantes (*sense data*), qui constitueront chacune un « **fait atomique** ». Il s'agit, là encore, de faire le tri entre ce qui nous est clairement donné par nos cinq sens et ce qui n'est qu'inféré par le sujet (et donc hautement suspect, selon Russell). Mais l'intérêt principal d'un tel découpage de

l'expérience sensible est de mettre au jour, comme l'espère Russell, une **isomorphie** (une identité de structure) parfaite entre les propositions atomiques et les faits atomiques, entre la logique et la réalité sensible. En ramenant les propositions complexes à des propositions atomiques, puis en rapportant chacune de ces propositions au fait atomique qu'elle décrit, le philosophe devrait être en mesure de résoudre certains problèmes traditionnels de l'empirisme, et de montrer dans le même temps que certains autres problèmes sont en revanche insolubles – comme celui de l'existence de Dieu (Russell n'admet son existence que comme une pure possibilité logique, qu'aucun fait patent ne vient corroborer).

Ainsi Russell revient à une définition somme toute classique de la vérité, comme **correspondance** entre une croyance et un fait. Les faits eux-mêmes ne sont ni vrais ni faux; ils constituent « l'ameublement du monde ». Seules nos croyances, dans la mesure où elles concernent des objets ou des faits clairement identifiables dans le monde sensible, sont susceptibles de vérité et de fausseté.

Portrait de RUSSELL *par lui-même*

1872 1970

Trois passions, simples mais irrésistibles, ont commandé ma vie : le besoin d'aimer, la soif de connaître, le sentiment presque intolérable des souffrances du genre humain. Ces passions comme de grands vents m'ont poussé à la dérive, de-ci de-là, sur un océan d'inquiétude, où je me suis parfois trouvé aux bords mêmes du désespoir.

J'ai cherché l'amour, d'abord parce qu'il est extase – extase si puissante que, plus d'une fois, pour en jouir seulement quelques heures, j'aurais volontiers sacrifié le reste de mon existence. Je l'ai cherché, en second lieu, parce qu'il nous délivre de la solitude, de cette affreuse solitude qui amène notre conscience à se pencher en frissonnant sur l'abîme insondable et glacé du non-être. Je l'ai cherché, enfin, parce que j'ai vu dans l'union amoureuse comme une préfiguration mystique du ciel, tel que l'ont rêvé les saints et les poètes. Voilà ce que j'ai cherché et – bien qu'un tel bienfait semble hors de notre atteinte – ce que j'ai fini par trouver.

Bertrand Russell, *Autobiographie, 1872-1914*, trad. M. Berveiller, Prologue, Stock, 1968.

Texte n° 215 • *La logique, propriété des faits*

Il y a là, dans la conception selon laquelle l'*a priori*[1] est de nature mentale, et concerne plutôt les formes de notre pensée que les faits du monde extérieur, une attitude largement répandue parmi les philosophes. Nous avons cité, au chapitre précédent, les trois principes communément appelés « lois de la pensée[2] ». Quelque naturels que soient les motifs de cette appellation, il y a des raisons décisives de penser qu'il s'agit d'une conception erronée. Prenons l'exemple de la loi de non-contradiction. On la présente souvent sous la forme « il est impossible qu'une chose à la fois soit et ne soit pas », par où l'on entend qu'il est impossible qu'une chose ait et n'ait pas une qualité donnée. Par exemple, un arbre qui est un hêtre ne peut pas en même temps ne pas être un hêtre ; si ma table est rectangulaire, elle ne peut pas être également non rectangulaire, ainsi de suite.

Certes, il est assez naturel de parler ici de loi de la *pensée*, dans la mesure où c'est par l'exercice de la pensée plutôt que par l'observation des choses que nous comprenons qu'il s'agit d'une vérité nécessaire. Une fois constaté que tel arbre est un hêtre, inutile de regarder une seconde fois pour vérifier qu'il n'est pas un non-hêtre ; c'est là une impossibilité, reconnue comme telle par la pensée pure. Reste qu'il est incorrect d'en tirer la conclusion que la loi de non-contradiction est une loi de la *pensée.* Croire en la loi de non-contradiction n'est pas croire que l'esprit est ainsi fait qu'il doit croire en la loi de non-contradiction. *Cette* croyance-là est seconde, dérivée de la réflexion psychologique, et présuppose au reste la croyance en la loi de non-contradiction. Et cette dernière concerne les choses, non les pensées. Elle ne signifie pas que si nous *pensons* que tel arbre est un hêtre, nous ne pouvons pas en même temps *penser* qu'il n'est pas un hêtre ; mais bien que si l'arbre est un hêtre, il est impossible qu'il ne soit pas un hêtre. Ainsi la loi de non-contradiction parle des choses, non des pensées ; et bien que notre croyance en cette loi soit une pensée, la loi de non-contradiction elle-même n'est pas une pensée, mais un fait objectif dans le monde.

*1. L'*a priori *désigne traditionnellement ce qui peut être connu sans le moindre recours à l'expérience.*

2. Il s'agit de la loi d'identité *(« Tout ce qui est, est »), de la* loi de non-contradiction *(« Rien à la fois n'est et n'est pas ») et de la* loi du tiers exclu *(« Toute chose est, ou n'est pas »).*

***RUSSELL*, Problèmes de philosophie,** *trad. F. Rivenc, chap. VIII, Payot, 1989.*

Texte n° 216 • *Nature de la vérité*

Toute théorie de la vérité doit satisfaire les trois réquisits suivants, toute recherche, donc, sur la nature du vrai doit les prendre en compte :

(I) Une théorie de la vérité doit être telle qu'elle permette de comprendre la possibilité du faux. Bien des philosophes ne satisfont pas correctement à cette exigence : leurs théories aboutissent à ce résultat que notre pensée devrait être entièrement une pensée vraie, et du coup ils ont le plus grand mal à trouver une place à l'erreur. De ce point de vue, notre théorie de la croyance doit être très différente de notre théorie de l'expérience directe, où il n'y avait pas à tenir compte d'un opposé.

(2) Il est absolument clair qu'en l'absence de croyance, le faux n'existerait pas; le vrai non plus, dans la mesure où le vrai est corrélatif du faux. Imaginons un monde purement matériel: il n'y aurait pas de place pour le faux, et bien que ce monde contienne ce qu'on peut appeler des «faits», il ne contiendrait aucune vérité, au sens où les vérités sont choses du même genre que ce qui est faux. De fait, vérité et fausseté sont des propriétés des croyances et des affirmations: et donc un monde purement matériel, faute de croyances comme d'affirmations, ne contiendrait ni vérité ni fausseté.

(3) En revanche, il faut noter que la vérité ou la fausseté d'une croyance dépend toujours de quelque chose d'extérieur à la croyance même. Si ma croyance est vraie quand je crois que Charles Ier est mort sur l'échafaud, ce n'est pas en vertu d'une qualité propre à ma croyance, qualité que je pourrais découvrir par simple examen de la croyance; c'est à cause d'un événement historique d'il y a deux siècles et demi. Si je crois que Charles Ier est mort dans son lit, c'est là une croyance fausse: je peux bien y croire avec force, avoir pris des précautions avant de m'y tenir, tout cela ne l'empêche pas d'être fausse, toujours pour la même raison, nullement en vertu d'une propriété qui lui soit propre. Bien que la vérité et la fausseté soient des propriétés des croyances, ce sont donc des propriétés qui dépendent de la relation entre la croyance et autre chose qu'elle, non pas d'une qualité interne à la croyance.

Ce dernier point nous conduit à adopter la conception – somme toute la plus courante dans l'histoire de la philosophie –, selon laquelle la vérité consiste dans une certaine forme de correspondance entre la croyance et le fait.

***RUSSELL*, Problèmes de philosophie,** *trad. F. Rivenc, chap. XII, Payot, 1989.*

LUDWIG WITTGENSTEIN

Protrait de Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein, philosophe autrichien né à Vienne en 1889, naturalisé britannique en 1938, appartenait à une illustre famille, riche et cultivée. Un de ses frères, Paul, pianiste de talent, avait perdu le bras droit pendant la guerre de 1914-1918, et c'est pour lui que Ravel composa le célèbre *Concerto pour la main gauche*. Ludwig Wittgenstein entreprend à Berlin, puis à Manchester, des études d'ingénieur. Il s'intéresse ensuite au problème du fondement des mathématiques puis, sur les conseils de Frege qu'il va voir à Iéna, s'inscrit au cours de Russell à Cambridge (1912-1913). Pendant la Première Guerre mondiale, Wittgenstein sert l'armée autrichienne et, sur le front, rédige l'unique ouvrage qui paraîtra de son vivant: le *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Après la guerre, il renonce à la fortune familiale pour travailler comme architecte, puis comme instituteur de campagne en Autriche. Ce n'est qu'en 1929 qu'il consent à regagner le Trinity College de Cambridge où, ayant fait accepter comme thèse son *Tractatus*, il enseigne la philosophie jusqu'en 1947. Les orientations philosophiques de Wittgenstein connaissent alors une mutation profonde (on parle de la «seconde philosophie de Wittgenstein»), comme en témoignent ses *Investigations philosophiques*, rédigées entre 1936 et 1949, et publiées en 1953 seulement. En 1947, il démissionne de son poste pour se consacrer à ses recherches. Atteint d'un cancer, il meurt à

Cambridge le 29 avril 1951. Parmi les nombreux recueils posthumes, citons *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1958), *Remarques philosophiques* (1964) et *De la certitude* (1969).

Le monde et son tableau

Le *Tractatus logico-philosophicus* se présente sous la forme d'une suite d'aphorismes au contenu souvent déroutant, dont le premier (« Le monde est tout ce qui arrive ») semble annoncer un strict positivisme et le dernier (« Ce dont on ne peut parler, il faut le taire ») réduit le champ du savoir à ce qui est clairement exprimable.

« Le monde, dit Wittgenstein, est l'ensemble des faits. » Ces faits peuvent être plus ou moins complexes mais il est possible, grâce à l'analyse, de les décomposer en faits plus simples. La limite théorique de l'analyse est atteinte avec la mise au jour de ce que Wittgenstein appelle des « **états de choses** » (équivalents des « faits atomiques » de Russell). Dans l'état de choses, les choses elles-mêmes, qui sont par conséquent les constituants ultimes du monde, sont données dans une certaine relation (relation, par exemple, entre un objet et une couleur). L'ensemble de ces relations forme l'armature, la **structure** logique du monde. Or, par nos paroles et nos pensées, nous nous faisons, ajoute Wittgenstein, « des tableaux (*Bilder*) des faits ». Nos représentations sont une « transposition de la réalité », dans laquelle des éléments apparaissent également comme liés les uns aux autres. Mais pour que notre tableau « atteigne » la réalité, pour qu'il « colle » avec la réalité, il faut qu'il ait avec l'état de choses qu'il est censé représenter une structure commune. Nous voici parvenus à la thèse centrale du *Tractatus*: « Ce que chaque tableau, de quelque forme que ce soit, doit avoir de commun avec la réalité, pour absolument pouvoir la représenter – justement ou faussement – c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité ».

Ainsi la logique n'est plus seulement ce qui gouverne notre langage ; elle est aussi ce qui remplit et ce qui limite notre monde. Pour moi, le réel et le pensable ne font qu'un : « Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde ».

L'inexprimable

Le seul usage correct du langage est donc d'exprimer les faits du monde. Or, seuls les énoncés des sciences de la nature (physique, chimie, biologie) satisfont à cette condition. Les propositions des mathématiques et de la logique, en revanche, sont « **dénuées de sens** », parce que purement **tautologiques** (de l'expression grecque *tauta legein*, « dire les mêmes choses »). Elles se contentent en effet de répéter la même chose et, pour cette raison, elles ne disent absolument rien (de pertinent) sur le monde. Ainsi, l'énoncé « 3 + 2 = 5 » est, d'une certaine façon, vide de sens. Le « 5 » n'ajoute rien aux « 3 + 2 » ; c'est simplement une autre manière de dire « 3 + 2 ». « La proposition des mathématiques, dit Wittgenstein, n'exprime pas de pensée. » Cependant, bien que les propositions de la logique ne disent rien, elles nous **montrent** la forme nécessaire du monde ; elles nous font voir la charpente logique du monde.

Les énoncés de la morale, de la métaphysique et de l'esthétique, dans la mesure où ils ne représentent pas des états de choses possibles, sont également dénués de sens. Cela ne veut pas dire pour autant que Wittgenstein les considère comme nuls et non avenus (ainsi les néopositivistes du Cercle de Vienne commettent un grave contresens, lorsqu'ils associent Wittgenstein à leur combat contre la métaphysique). Cela signifie simplement que ces énoncés ne font partie ni de notre langage, ni de notre monde. Car si la logique délimite le pensable, elle délimite aussi – de l'intérieur – l'**impensable** : elle **montre**, ce faisant, l'inexprimable, qui constitue proprement « l'élément mystique » de la vie.

Mais où Wittgenstein situe-t-il la philosophie ? Dans la mesure où elle « n'est

aucune des sciences de la nature » celle-ci se tient, elle aussi, à la lisière du monde. Comme les mathématiques, la philosophie vise, non pas à **dire** quelque chose sur le monde (elle n'est pas qualifiée pour cela), mais à **montrer** la forme logique de la réalité. Or, Wittgenstein ne cesse de le répéter : « Ce qui peut être montré ne peut pas être dit. » Ainsi, la philosophie, voulant montrer l'indicible, se condamne en dernier ressort au silence. C'est peut-être cette conclusion qui a conduit Wittgenstein à abandonner, pendant plus de dix ans, toute activité philosophique.

Les « jeux de langage »

Avec le temps, Wittgenstein est revenu sur cette conception du langage, la jugeant très insuffisante au regard des « innombrables et diverses sortes d'utilisation » auquel celui-ci donne lieu. Dans les *Investigations philosophiques*, son souci n'est plus de fixer l'usage correct du langage, mais d'étudier les multiples façons dont les hommes en usent effectivement. Le langage est désormais appréhendé comme un instrument de la vie sociale, qui permet de remplir une infinie variété de fonctions. L'image du tableau a laissé place à celle du « **jeu** » : le langage est comparé à un éventail de jeux dont chacun possède ses propres pièces et, surtout, ses propres règles. De même qu'aux échecs, la valeur d'une pièce est donnée par l'ensemble de ses relations avec les autres pièces sur l'échiquier, un mot ou un énoncé n'a de sens que dans le cadre strict du jeu dans lequel il apparaît (on trouve également cette comparaison chez Saussure). La phrase « Après avoir dit cela, il la quitta comme le jour précédent » est incompréhensible en dehors de tout contexte. Cependant, je peux imaginer diverses situations, diverses « formes de vie » à l'intérieur desquelles cette phrase fera sens : « Une foule de chemins familiers mènent, à partir de ces mots, dans toutes les directions », écrit Wittgenstein.

Bien que le langage soit avant tout une pratique sociale, rien n'interdit d'imaginer un « **langage privé** », dans lequel « une personne pourrait écrire ou exprimer verbalement ses expériences intérieures – ses sentiments, mouvements d'humeur, et le reste – pour son usage privé ». Mais Wittgenstein montre, dans une analyse désormais célèbre, qu'un tel langage est absolument impossible. Non seulement personne ne pourrait le comprendre, mais il n'existerait aucun critère permettant de savoir si celui qui l'utilise respecte les règles de son propre langage ou **paraît** seulement les respecter – ce qui, pour Wittgenstein, invalide *a priori* tout langage privé. Dans les jeux de langage publics, si quelqu'un utilise un mot de façon incorrecte (s'il emploie un mot pour un autre, par exemple), autrui le lui fera bien vite savoir : il y a ici place pour l'erreur, et donc pour l'exactitude. Dans le cas du langage privé, en revanche, personne, pas même son inventeur (lequel peut de bonne foi oublier les règles qu'il s'est lui-même fixées) n'est en mesure de dire si ce qui est dit est correct ou non. Ce qui est ici dénoncé, au-delà de l'impossibilité de tout langage privé, c'est le mythe d'une intériorité subjective indépendante. L'existence d'expériences privées incommunicables est, pour Wittgenstein, une illusion. Hors des jeux de langage, il n'y a point de sens.

Portrait de WITTGENSTEIN *par Norman Malcolm*

1889
1951

C'est en 1938, au cours du premier trimestre de mes études à Cambridge, que j'aperçus Wittgenstein pour la première fois. À une séance du Club des sciences morales, après l'exposé du jour et

l'ouverture d'une discussion, quelqu'un se leva et, en hésitant sur les termes, formula une remarque. Il s'exprimait avec grande difficulté et je fus incapable de comprendre le sens de son intervention. « Qui est-ce ? » murmurai-je à l'oreille de mon voisin. « Wittgenstein », répliqua-t-il. Je fus extrêmement surpris, car je m'étais imaginé que l'auteur du célèbre Tractatus *devait être un homme âgé, et celui-ci paraissait vraiment fort jeune, trente-cinq ans peut-être. Il en avait alors en réalité quarante-neuf : le visage brun et maigre, le profil aquilin d'une étonnante beauté, les cheveux bruns fournis et bouclés. Je remarquai à ce moment l'attitude respectueuse et attentive de toute l'assistance. Après ce premier essai d'intervention, il demeura un long moment silencieux, cherchant apparemment à mettre de l'ordre dans ses pensées. Son regard demeurait concentré, et ses mains s'agitaient de façon étonnante, comme s'il était en train de discourir. Toute l'assistance demeurait silencieuse et attentive. Nombre de fois, je fus par la suite témoin du même phénomène, si bien qu'en fin de compte je trouvais cela tout naturel.*

Norman Malcolm, « Wittgenstein », in L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. G. Durand, NRF, Gallimard, 1965.

Texte n° 217 • *Qu'est-ce que la philosophie ?*

4.111 – La philosophie n'est aucune des sciences de la nature.

(Le mot « philosophie » doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous, mais non pas à côté des sciences de la nature.)

4.112 – Le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée.

La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité.

Une œuvre philosophique consiste essentiellement en élucidations.

Le résultat de la philosophie n'est pas un nombre de « propositions philosophiques », mais le fait que des propositions s'éclaircissent.

La philosophie a pour but de rendre claires et de délimiter rigoureusement les pensées qui autrement, pour ainsi dire, sont troubles et floues. [...]

4.113 – La philosophie limite le domaine discutable des sciences de la nature.

4.114 – Elle doit délimiter le concevable, et, de la sorte, l'inconcevable.

Elle doit limiter de l'intérieur l'inconcevable par le concevable.

4.115 – Elle signifiera l'indicible, en représentant clairement le dicible.

4.116 – Tout ce qui peut être en somme pensé, peut être clairement pensé.

Tout ce qui se laisse exprimer, se laisse clairement exprimer.

***WITTGENSTEIN*, Tractatus logico-philosophicus**, *prop. 4.111 à 4.116, trad. P. Klossowski, NRF, Gallimard, 1961.*

Texte n° 218 ● *L'élément mystique*

6.44 – Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais le *fait* qu'il est.

6.45 – Contempler le monde *sub specie aeterni*[1], c'est le contempler en tant que totalité – mais totalité limitée.

Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue l'élément mystique.

[…]

6.522 – Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique.

[…]

6.53 – La juste méthode de philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire sinon ce qui se peut dire, donc les propositions des sciences de la nature – donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie – et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions. Cette méthode ne serait pas satisfaisante pour l'autre – il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie – mais *elle* serait la seule rigoureusement juste.

6.54 – Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles – sur elles –, par-dessus elles, il est monté pour en sortir.

Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde.

7. – Ce dont on ne peut parler, il faut le taire.

1. Sub specie aeterni : *« sous la forme de l'éternel ».*

***WITTGENSTEIN*, Tractatus logico-philosophicus,** *trad. P. Klossowski, prop. 6.44, 6.45, 6.522, 6.53, 6.54 et 7, NRF, Gallimard, 1961.*

Texte n° 219 ● *Les jeux de langage*

– Mais combien de sortes de phrases existe-t-il ? L'affirmation, l'interrogation, le commandement peut-être ? – Il en est d'innombrables sortes ; il est d'innombrables et diverses sortes d'utilisation de tout ce que nous nommons « signes », « mots », « phrases ». Et cette diversité, cette multiplicité n'est rien de stable, ni de donné une fois pour toutes ; mais de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage naissent, pourrions-nous dire, tandis que d'autres vieillissent et tombent en oubli. (Nous trouverions une *image approximative* de ceci dans les changements des mathématiques.)

Le mot « *jeu* de langage » doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie.

Représentez-vous la multiplicité des jeux de langage au moyen des exemples suivants :

Commander, et agir d'après des commandements.

Décrire un objet d'après son aspect, ou d'après des mesures prises.

Reconstituer un objet d'après une description (dessin).

Rapporter un événement.
Faire des conjectures au sujet d'un événement.
Former une hypothèse et l'examiner.
Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes.
Inventer une histoire ; et lire.
Jouer du théâtre.
Chanter des « rondes ».
Deviner des énigmes.
Faire un mot d'esprit ; raconter.
Résoudre un problème d'arithmétique pratique.
Traduire d'une langue dans une autre.
Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier.

***WITTGENSTEIN*, Investigations philosophiques**, *§ 23, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1961.*

RUDOLF CARNAP

La vie de Carnap

Après des études de mathématiques, de physique et de philosophie à Fribourg, puis à Iéna (où il figure parmi les rares auditeurs du logicien Frege), Carnap soutient en 1921 une thèse intitulée *L'Espace : une contribution à la théorie de la science.* Chargé de cours, dès 1926, à l'Université de Vienne, il participe aux discussions du Cercle de Vienne (*Wiener Kreis*), fondé par son ami Moritz Schlick au début des années 20. Ce groupe de réflexion, qui rassemble des spécialistes venus de divers horizons (philosophes, logiciens, mathématiciens, physiciens), a pour ambition de relancer le grand projet positiviste initié par Comte (d'où l'usage, pour qualifier cette école, du terme « **néopositivisme** »). Il s'agit d'en finir avec l'idéalisme allemand, embourbé dans de stériles ratiocinations métaphysiques, et de restaurer une « conception scientifique du monde » ; c'est d'ailleurs le titre qui sera donné au Manifeste du Cercle de Vienne (*Conception scientifique du monde*, 1929), dont Carnap est l'un des trois signataires. Le premier ouvrage de Carnap, sans doute le plus connu, *La Structure logique du monde* (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928) ne manque pas d'ambition, puisque l'auteur se propose d'y « constituer » le monde par la réduction logique de l'expérience. En 1930, Carnap lance avec Reichenbach la revue *Erkenntnis* (*Connaissance*). Mais le Cercle de Vienne éclate dans les dernières années précédant la Seconde Guerre mondiale ; ses membres, fuyant la montée du nazisme, émigrent aux États-Unis et en Grande-Bretagne, transportant dans les pays anglo-saxons leurs problématiques et leurs méthodes. Ainsi, Carnap s'installe aux États-Unis en 1935 et devient professeur à l'Université de Chicago, où il édite, avec Neurath et Morris, l'*International Encyclopædia of Unified Science* (1936-1952). Fervent défenseur de la syntaxe, à laquelle il réduit d'abord toute la logique, Carnap s'ouvre pendant la guerre aux questions concernant la sémantique, avec *Introduction à la sémantique* (1942) et *Signification et nécessité* (1947). Après deux années passées à l'Institute of Advanced Studies de Princeton, il enseigne à l'Université de Californie (Los Angeles) de 1954 à 1961.

L'empirisme logique

Il revient aux membres du Cercle de Vienne d'avoir célébré le mariage inattendu de l'empirisme (issu de Hume) et de la logique (telle qu'elle est alors pratiquée par Russell et Wittgenstein). Reprenant la distinction introduite par Wittgenstein entre « propositions dotées de sens » et « propositions dénuées de sens », Carnap et ses amis ont élaboré une classification permettant de discerner les énoncés **scientifiques** (qui peuvent prétendre à la vérité) de ceux qui ne le sont pas.

Contrairement à Kant, qui croyait à l'existence de jugements « synthétiques *a priori* », les néopositivistes n'admettent que deux classes d'énoncés : les énoncés **analytiques** (les énoncés logiques, qui manifestent la syntaxe du langage) et les énoncés **synthétiques** (les énoncés empiriques, qui décrivent la réalité). La valeur de vérité des énoncés logiques ne pose pas de problème : on a affaire, soit à des **tautologies**, qui sont toujours vraies, soit à des **contradictions**, qui sont toujours fausses. Les jugements logiques, en effet, sont purement formels ; ils sont strictement indépendants de l'expérience et ne disent d'ailleurs rien sur le monde. La valeur des énoncés empiriques, en revanche, n'est pas donnée *a priori* ; il faut recourir, pour la déterminer, à l'observation ou à l'expérience. Or, bien qu'ils paraissent décrire la réalité, certains énoncés synthétiques ne se prêtent pas à une telle enquête. Ainsi, la proposition « Un fantôme se tient derrière cette porte » échappe à toute possibilité de vérification empirique, puisque les fantômes sont invisibles aux non-initiés ! C'est cette difficulté qui a amené Carnap à introduire son fameux « **principe de vérifiabilité** », en vertu duquel la signification d'un énoncé réside précisément dans sa méthode de vérification. Une proposition est ainsi douée de sens s'il existe un moyen empirique de **vérifier** si elle est vraie ou fausse (que cette vérification ait lieu ou non). En revanche, toute proposition synthétique dont il n'existe aucun moyen de vérifier la véracité est rejetée par Carnap comme « dénuée de sens ».

Disqualification de la métaphysique

En lisant les dernières phrases du *Tractatus logico-philosophicus* (et notamment celle-ci : « À chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions »), les membres du Cercle de Vienne ont pensé – à tort – que Wittgenstein condamnait sans appel la métaphysique. Ils se sont donc crus fondés à poursuivre ce combat, et à mobiliser les ressources de l'empirisme logique contre les affirmations de la théologie et de la métaphysique. Dans un célèbre article de 1931 intitulé « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », Carnap soutient que les énoncés de la métaphysique sont complètement « dénués de sens ». Ceux qui portent sur la création du monde par Dieu ou sur la nature de l'Être, par exemple, ne sont ni vrais ni faux (ce qui explique que les arguments en faveur ou à l'encontre de ces énoncés ne sont jamais décisifs) ; n'étant ni des énoncés empiriques (susceptibles d'être vérifiés dans l'expérience), ni des énoncés explicitant la syntaxe logique du langage (tautologies), ils constituent des « **pseudo-énoncés** » sans valeur. La métaphysique leurre ainsi ses champions avec des « pseudo-propositions » vides de sens.

Toutefois, Carnap reconnaît à la métaphysique une utilité, ou du moins une fonction qui n'est pas sans noblesse : celle d'exprimer « le **sentiment de la vie** », sentiment propre à l'homme. Mais il suggère tout aussitôt que l'art, et singulièrement la musique, est bien supérieur à la métaphysique pour exprimer un tel sentiment. Ce qui l'autorise à conclure, non sans humour, que « les métaphysiciens sont des musiciens sans don musical ».

Hommage à CARNAP par Willard V. Quine

1891
1970

Au fil des ans, comme nous l'avons vu, Carnap a répudié plusieurs de ces doctrines, et moi-même, je me suis opposé à d'autres jusqu'à maintenant. Néanmoins, son influence en philosophie a été profonde. Comme bien d'autres, j'ai été influencé par lui plus que par tout autre philosophe. Étant donné toutes ces répudiations et nouvelles ouvertures, quelle est donc sa contribution centrale et durable ? J'en vois deux. L'une consiste dans la célébration de la rigueur et de l'esprit scientifique. Ma propre critique s'est conformée aux mêmes critères carnapiens, préconisant plus ou moins la même voie. L'autre contribution durable est le tournant linguistique. C'est surtout Carnap qui a fait du langage l'objet central de la philosophie sérieuse d'aujourd'hui, et le point de mire qu'est le langage illumine les questions philosophiques comme jamais auparavant. Ce tournant accompli, il n'y aura sûrement jamais, sauf cataclysme, de retour en arrière.

WILLARD V. QUINE, « Le combat positiviste de Carnap », in *Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, trad. P. et J. Sebestik, coll. « Épistémologie », Méridiens-Klincksieck, 1986.

Texte n° 220 ● *Toute métaphysique est dénuée de sens*

Nous venons donc d'établir que beaucoup de propositions de la métaphysique manquent de sens. Il faut examiner à présent, si, après leur élimination, il ne reste pas un corps de propositions parfaitement correctes. D'après nos considérations, il pourrait sembler que l'on rencontre seulement des difficultés, des risques de chute dans l'insensé ; mais que, cependant, un travail soigné peut éviter l'écueil. Or ce n'est pas le cas ; les choses sont telles qu'il ne peut pas y avoir de propositions pourvues de sens en métaphysique. C'est une conséquence du but même qu'elle poursuit : découvrir et décrire une connaissance inaccessible à la science expérimentale. Et en effet, puisque le sens d'une phrase réside dans les opérations de sa vérification, une proposition ne dit que ce qui en est vérifiable et ne peut donc affirmer qu'un fait d'expérience. S'il y avait quelque chose au-delà de l'expérience, ce « quelque chose », par essence même, ne pourrait être ni énoncé, ni pensé, ni demandé. Les énoncés qui possèdent un sens se partagent en les catégories suivantes :

D'abord les énoncés *analytiques*, qui se trouvent vrais d'emblée de par leur seule forme. [...] Ils ne disent rien sur le réel. Ils contiennent en particulier les formules de la logique et de la mathématique. S'ils ne sont pas eux-mêmes des énoncés sur le réel, ils interviennent dans les transformations de ceux-ci .

Il y a en second lieu les énoncés *contradictoires* ; ils sont les négations des énoncés précédents ; ils sont faux de par leur forme même.

Pour toutes les autres propositions – nous les appelons *synthétiques* –, les éléments d'une décision sur leur vérité ou leur fausseté doivent être demandés à des

énoncés protocolaires. Elles sont (vraies ou fausses) des propositions *expérimentales* et appartiennent au domaine des sciences expérimentales.

Si, maintenant, l'on tente de former un énoncé qui n'appartienne pas aux catégories précédentes, automatiquement il manquera de sens. Puisque la métaphysique ne veut pas de propositions analytiques, pas de science expérimentale, elle se trouve confinée dans l'emploi des mots sans critère, partant sans signification, ou dans les alignements de mots possédant peut-être du sens, mais tels qu'ils ne forment ni un énoncé analytique (ou contradictoire), ni un énoncé expérimental. Quoi qu'elle fasse, elle ne peut aboutir qu'à des pseudo-propositions.

***CARNAP*, La Science et la métaphysique,** *chap. VI, trad. E. Vuillemin, Éditions Hermann, Paris, 1934.*

Texte n° 221 • *La métaphysique, expression du sentiment de la vie*

À nous entendre répéter que les phrases de la métaphysique ne disent absolument rien, beaucoup, tout en partageant notre position intellectuelle, resteront surpris et se demanderont pourquoi tant d'hommes, cerveaux souvent éminents, de toutes les époques et de tous les pays, se sont donné tant de peine, aient mis tant de passion à la cultiver. Serait-il concevable que leurs œuvres aient, aujourd'hui encore, un si grand prestige, si elles ne contenaient rien du tout, pas même des erreurs ? Ces scrupules sont légitimes, car la métaphysique contient, en effet, tout de même quelque chose ; mais ce quelque chose n'a rien d'une théorie, rien qui vaille comme une théorie. Ses pseudo-propositions *ne donnent pas des descriptions de comportements*, inexistants ou effectifs, ce qui en ferait du moins des propositions soit fausses, soit vraies. Elles servent à *exprimer le sentiment de la vie.*

***CARNAP*, La Science et la métaphysique,** *chap. VII, trad. E. Vuillemin, Éditions Hermann, Paris, 1934.*

JOHN LANGSHAW AUSTIN

La vie d'Austin

Né à Lancaster en 1911, John Langshaw Austin étudie l'Antiquité classique à l'Université d'Oxford (il gardera d'ailleurs pour Aristote une vive admiration, disant notamment que nous n'avons pas fini de voir tout ce que l'*Éthique à Nicomaque* a à nous apprendre). Nommé *fellow* en 1933, il obtient en 1952 la chaire de philosophie morale d'Oxford. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il s'illustre dans l'*Intelligence Service* de l'armée britannique. L'influence qu'exerce Austin de son vivant est considérable, non seulement sur l'école d'Oxford, mais aussi sur les milieux analytiques de Cambridge (Russell) et, au-delà, sur toute la philosophie américaine (il fut invité à de nombreuses reprises par Harvard pour y prononcer des conférences très attendues). Mort prématurément en 1960, Austin n'a publié de son vivant que des articles (dont les célèbres « Other Minds » et « A Plea for Excuses »). Il laisse cependant deux ouvrages achevés, qui seront publiés à titre posthume : *Le Langage de la percep-*

tion (1962) et *Quand dire, c'est faire* (1962). Les articles sont rassemblés dans les *Papiers philosophiques* (1961).

Avec Austin, la philosophie analytique change de cap. Alors qu'elle s'était jusqu'ici cantonnée dans l'analyse des discours classiques de la science et de la philosophie, elle va maintenant s'intéresser aux énoncés que produit le **langage ordinaire**. Or, ce qu'aperçoit Austin en étudiant méticuleusement l'usage que nous faisons du langage dans nos échanges quotidiens, c'est que les paroles ne sont pas seulement des constats de faits (comme l'affirmaient Russell et, dans un premier temps, Wittgenstein), mais des **actes**. Parler n'est pas seulement dire, mais **faire**.

Les actes de langage

Le langage en effet n'a pas seulement une fonction **constative**, ou descriptive ; il sert également – et peut-être prioritairement – à **agir** sur autrui.

La formule « S'il vous plaît ! » est, selon les critères de l'analyse logique, vide de sens (elle ne décrit aucun état de fait et n'est pas susceptible de vérité ou de fausseté). Et pourtant, quelle richesse de significations ! Nous pouvons en effet la comprendre, suivant la situation dans laquelle elle est proférée, comme une demande, comme un remerciement, comme un ordre, comme un avertissement (c'est ce que dit le professeur pour faire taire les bavards), ou comme une façon d'attirer l'attention de l'auditeur (« c'est une montre fabriquée en Suisse, *s'il vous plaît !* »). Ainsi le langage ne vise pas tant à décrire les faits qu'à nous permettre, dans son énonciation même, d'accomplir une action.

Dans le même ordre d'idées, Austin découvre une catégorie d'énoncés particulièrement intéressants, en ce qu'ils réalisent effectivement l'action qu'ils désignent. Si, par exemple, vous dîtes à un ami : « Je te promets de passer te voir demain », vous ne décrivez pas une promesse ; vous la **faites**. Ces énoncés, qu'Austin appelle des énoncés **performatifs** (de l'anglais *to perform*, « accomplir une action »), ne sont ni vrais ni faux ; ils constituent bel et bien des **actes de langage** et, à ce titre, engagent ceux qui les énoncent (si vous ne tenez pas vos promesses, vous ne pourrez pas arguer ensuite qu'il s'agissait simplement de « paroles »).

Cependant, confronté à la difficulté de distinguer énoncés constatifs et énoncés performatifs, Austin identifie, à la fin de *Quand dire, c'est faire,* trois classes d'actes susceptibles d'être exécutés dans l'énonciation : l'acte **locutionnaire** (le fait même de dire quelque chose), l'acte **illocutionnaire** (le fait de produire une action en disant quelque chose) et l'acte **perlocutionnaire** (le fait de provoquer une action chez autrui en disant quelque chose). Ainsi l'exclamation « Attention ! », énoncée dans les circonstances appropriées, appartient à ces trois classes : elle dit quelque chose ; elle constitue, pour celui qui la prononce, un acte d'avertissement et elle vise à susciter chez autrui une réaction de prudence.

Portrait d' AUSTIN par Lou Aubert

1911 / 1960

Ce n'est pas tant la controverse, l'adhésion à telle ou telle position, la mise en place de nouveaux programmes, le remplacement d'un système par un autre, la réinterprétation systématique, sous l'effet des « mauvaises graines » en provenance de Cambridge et encouragées par les pragmatistes américains, qui occupent la réflexion d'Austin, qu'un tra-

vail de fourmi consistant à aborder les questions au programme comme elles se présentaient et à les dépecer au moyen d'une argumentation patiente et obstinée, à l'appui de laquelle il proposait des exemples surgis d'une imagination fertile, servie par un humour jamais démenti (dont l'article « Feindre » nous propose une petite anthologie). Les témoignages font état « du sentiment que, pour la première fois, la question était clairement posée ». Il fondait sa pédagogie non sur le passage en revue de l'histoire de la discipline (et de ses grands systèmes), mais sur la dissection des questions persistantes : il les reprenait sans complexe là où elles faisaient problème, non dans le cadre de l'histoire, mais dans l'interrogation contemporaine, la réponse ne se présentant alors pas comme un système de plus mais comme la reprise du problème à l'endroit où des faiblesses se faisaient sentir.

Lou Aubert, Introduction à J.-L. Austin, *Écrits philosophiques*, coll. « La Couleur des idées », Le Seuil, 1994.

Texte n° 222 ● *Les énoncés performatifs*

Toutes les énonciations que nous allons voir présenteront, comme par hasard, des verbes bien ordinaires, à la première personne du singulier de l'indicatif présent, voix active. Car on peut trouver des énonciations qui satisfont ces conditions et qui, pourtant,

A) ne « décrivent », ne « rapportent », ne constatent absolument rien, ne sont pas « vraies ou fausses » ; et sont telles que

B) l'énonciation de la phrase est l'exécution d'une action (ou une partie de cette exécution) qu'on ne saurait, répétons-le, décrire *tout bonnement* comme étant l'acte de dire quelque chose.

Ceci est loin d'être aussi paradoxal qu'il semble, ou que j'ai essayé – un peu trop sommairement – de le faire paraître : on sera déçu, en effet, par les exemples que nous allons maintenant donner.

Exemples :

(E. *a*) « Oui [je le veux] (c'est-à-dire je prends cette femme comme épouse légitime) » – ce « oui » étant prononcé au cours de la cérémonie du mariage.

(E. *b*) « Je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth* » – comme on dit lorsqu'on brise une bouteille contre la coque.

(E. *c*) « Je donne et lègue ma montre à mon frère » – comme on peut lire dans un testament.

(E. *d*) « Je vous parie six pence qu'il pleuvra demain ».

Pour ces exemples, il semble clair qu'énoncer la phrase (dans les circonstances appropriées, évidemment), ce n'est ni *décrire* ce qu'il faut bien reconnaître que je suis en train de faire en parlant ainsi, ni affirmer que je le fais : c'est le faire. Aucune des énonciations citées n'est vraie ou fausse : j'affirme la chose comme allant de soi et ne la discute pas. On n'a pas plus besoin de démontrer cette assertion qu'il n'y a à prouver que « Damnation ! » n'est ni vrai ni faux : il se peut que l'énonciation « serve à mettre

au courant » – mais c'est là tout autre chose. Baptiser un bateau, *c'est* dire (dans les circonstances appropriées) les mots « Je baptise... » etc. Quand je dis, à la mairie ou à l'autel, etc., « Oui [je le veux] », je ne fais pas le reportage d'un mariage : je me marie. Quel nom donner à une phrase ou à une énonciation de ce type ? Je propose de l'appeler une *phrase performative* ou une énonciation performative ou – par souci de brièveté – un « performatif ». Le terme « performatif » sera utilisé dans une grande variété de cas et de constructions (tous apparentés), à peu près comme l'est le terme « impératif ». Ce nom dérive, bien sûr, du verbe [anglais] *perform*, verbe qu'on emploie d'ordinaire avec le substantif « action » : il indique que produire l'énonciation est exécuter une action (on ne considère pas, habituellement, cette production-là comme ne faisant que dire quelque chose).

***AUSTIN*, Quand dire, c'est faire**, *1re conférence, trad. G. Lane, Le Seuil, 1970*

Texte n° 223 • *La question de la vérité*

Supposons que nous comparions la phrase « La France est hexagonale » avec les faits (dans ce cas, apparemment, avec la France). Peut-on dire qu'elle est vraie ou fausse ? Eh bien, oui, si vous voulez, dans une certaine mesure. Je puis évidemment comprendre ce que vous voulez dire en affirmant qu'elle est vraie à certains points de vue, dans une certaine intention. Cela suffit pour un général haut placé, peut-être ; mais pas pour un géographe. « C'est bien sûr passablement sommaire », dirons-nous, « et passable comme affirmation passablement sommaire ». Or, quelqu'un s'avise de répliquer : « Mais enfin, est-ce vrai ou faux ? Peu m'importe que l'affirmation soit sommaire ou non ; bien sûr, elle l'est ; mais elle doit être vraie ou fausse – car il s'agit d'une affirmation, n'est-ce pas ? » Comment répondre à cette question : est-il vrai ou faux que la France soit hexagonale ? Il s'agit tout simplement d'une affirmation sommaire : voilà la bonne et définitive réponse à la question concernant le rapport entre « La France est hexagonale » et la France elle-même. C'est une description sommaire ; mais non une description vraie ou une description fausse.

Une fois encore, donc, dans le cas de l'affirmation vraie ou fausse (tout comme dans celui du conseil bon ou mauvais), les visées et buts de l'énonciation, ainsi que son contexte, sont importants ; ce qu'on estime vrai dans un manuel scolaire peut ne pas être jugé tel dans un ouvrage de recherche historique. Prenez le constatif « Lord Raglan a gagné la bataille de l'Alma », en vous rappelant que ce fut une bataille de simples soldats (si jamais il en fut !) et que les ordres de Lord Raglan ne furent jamais transmis à certains de ses subordonnés. Dans ces conditions, Lord Raglan a-t-il gagné la bataille de l'Alma, oui ou non ? Dans certains contextes assurément – dans un manuel scolaire peut-être – , il est parfaitement légitime de répondre par l'affirmative. (Encore qu'on exagère un peu ; et il ne saurait être question d'accorder une médaille à Raglan pour cela.) De même que « La France est hexagonale », c'est sommaire, de même « Lord Raglan a gagné la bataille de l'Alma », c'est une exagération qui convient dans certains contextes, mais non dans d'autres ; il serait vain d'insister sur sa vérité ou sa fausseté.

***AUSTIN*, Quand dire, c'est faire**, *11e conférence, trad. G. Lane, Le Seuil, 1970.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- AUSTIN, ***Quand dire, c'est faire***, traduction G. Lane, *coll. « Points », Le Seuil, 1991.*
- RUSSELL, ***Histoire de mes idées philosophiques***, traduction G. Auclair, *coll. « Tel », Gallimard, 1989.*
- RUSSELL, ***Science et religion***, traduction Ph.-R. Mantoux, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1990.*
- RUSSELL, ***Signification et vérité***, traduction Ph. Devaux, *coll. « Champs », Flammarion, 1990.*
- WITTGENSTEIN, ***De la certitude***, traduction J. Fauve, *coll. « Tel », Gallimard, 1987.*
- WITTGENSTEIN, ***Leçons et conversations : sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse***, traduction J. Fauve, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1992.*
- WITTGENSTEIN, ***Tractatus logico-philosophicus. Investigations philosophiques***, traduction P. Klossowski, *coll. « Tel », Gallimard, 1986.*

ÉTUDES

- ***Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses***, textes réunis et présentés par Jan Sebestik et Antonia Soulez, *coll. « Épistémologie », Méridiens-Klincksiek, 1986.*
- BOUVERESSE Jacques, ***Wittgenstein : la rime et la raison***, *Éd. de Minuit, 1973.*
- Cahiers de Royaumont, ***La Philosophie analytique***, *Éd. de Minuit, 1990.*
- GRANGER Gilles-Gaston, ***Invitation à la lecture de Wittgenstein***, *Alinéa, 1990.*
- LOCK Graham, ***Wittgenstein, Philosophie, logique, thérapeutique***, *coll. « Philosophies », PUF, 1992.*
- RIVENC François, ***Recherches sur l'universalisme logique, Russell et Carnap***, *Payot, 1993.*
- ROSSI Jean-Gérard, ***La Philosophie analytique***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1989.*

CHAPITRE 26

DISSOLUTION DU SUJET, PRIMAT DES STRUCTURES

Le structuralisme est un mouvement d'idées multiforme qui s'est développé, principalement en France, sur les ruines du courant existentialiste. Le mot structuralisme, malgré sa terminaison en *-isme*, ne désigne pas à proprement parler une doctrine, mais plutôt une méthode, celle du **structuralisme linguistique**, héritée des travaux de Saussure au début de ce siècle, appliquée ensuite à d'autres domaines, et notamment aux sciences de l'homme (ethnologie, anthropologie, sociologie, psychanalyse, critique littéraire, etc.).

La linguistique « classique » adoptait pour l'étude d'une langue une perspective exclusivement historique : l'étymologie et l'histoire des mots étaient censées constituer une explication satisfaisante de l'état actuel de la langue (supériorité du point de vue **diachronique**). Mais Ferdinand de Saussure a établi que la langue était bien davantage qu'une juxtaposition d'unités évoluant avec le temps ; elle forme un **système**, semblable à un jeu d'échecs où la valeur de chaque pièce est donnée par l'ensemble de ses relations avec les autres pièces sur l'échiquier. De même, les mots et les sons de la langue sont organisés les uns par rapport aux autres, et c'est le réseau de leurs interactions mutuelles qui fixe leur valeur respective (supériorité du point de vue **synchronique**).

La notion de **structure**, conçue comme une totalité organisée selon des lois propres, a connu, depuis les années 1960, une fortune considérable. D'abord cantonné aux études linguistiques, le modèle structural s'est peu à peu imposé partout où régnait encore l'approche purement historique ou atomiste (approche qui consiste au contraire à considérer un ensemble complexe comme la simple juxtaposition de ses éléments, ou **atomes**).

Tous les auteurs que nous allons étudier ici appartiennent – qu'ils s'en réclament ou, comme la majorité d'entre eux, qu'ils s'en défendent – à la nébuleuse structuraliste. Certes leurs angles d'approche diffèrent la plupart du temps, de même que leurs objets de prédilection (ce peut être la mythologie, l'inconscient, la prison, le cinéma, etc.). Pourtant, comme on le dit parfois en politique, ce qui les rassemble est plus fort que ce qui les divise : ils sont tous en effet animés de la volonté d'en finir une fois pour toutes avec le **sujet** libre et raisonnable, tel que nous l'a légué la tradition cartésienne. Dans la perspective du rationalisme classique en effet, c'est le sujet qui donne sens à ses activités et

qui éclaire le monde de sa puissante raison. Jusque dans la phénoménologie, le sujet est fêté comme le centre, comme le phare altier qui projette sa propre lumière sur l'univers, qui classe, ordonne, hiérarchise, structure... Et si c'était l'inverse ? Et si l'ordre, plutôt que d'être donné par le sujet, **donnait** le sujet ? Et si les structures, plutôt que d'être instituées par l'homme, **instituaient** l'homme ? C'est dans cette voie, qui conduit inéluctablement à la « dissolution du sujet » sous l'action sous-jacente et impensée des **structures**, que se sont engouffrés structuralistes et apparentés.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

La vie de Lévi-Strauss

Né à Bruxelles en 1908, Lévi-Strauss entreprend d'abord des études de philosophie, avant de se découvrir une vocation d'ethnologue. Nommé professeur de sociologie à l'Université de São Paulo en 1934, il organise sa première expédition chez les Indiens Nambikwara du Brésil, qu'il racontera plus tard dans l'inoubliable *Tristes tropiques* (1955).

C'est pendant la guerre, au contact de Roman Jakobson, tenant de la linguistique structurale, qu'il prend conscience de la fécondité scientifique d'une telle approche appliquée aux faits sociaux. Ainsi la « **structure** » entre en ethnologie avec *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), où la prohibition de l'inceste est interprétée comme relevant de la règle fondamentale de d'échange qui est à l'œuvre dans toute société humaine.

Rentré en France dès 1948, Lévi-Strauss étend considérablement son audience avec la publication, en 1958, de ce que l'on considère comme le premier manifeste du structuralisme (extra-linguistique) : l'*Anthropologie structurale*. Directeur d'études à l'École pratique des hautes études, Lévi-Strauss travaille alors à la rédaction des *Mythologiques* qui paraissent, en quatre volumes, entre 1964 et 1971. Élu en 1973 à l'Académie française, il enseigne l'anthropologie structurale au Collège de France de 1974 à 1982, date de son départ à la retraite. Il a, ces dernières années, publié de nombreux livres qui prolongent ou précisent l'analyse des mythes commencée dans la série des *Mythologiques*. Citons notamment *La Potière jalouse* (1985) et *Histoire de lynx* (1991).

Nature et culture

La grande fécondité de la méthode structurale tient à ce qu'elle est censée s'appliquer à des contenus extrêmement divers. On peut cependant dégager un trait commun aux nombreux objets auxquels s'est intéressé Lévi-Strauss : leur caractère apparemment irrationnel et gratuit. Qu'il s'agisse des mythes, des manières de table ou des règles de politesse, on a toujours affaire à des aspects de la vie sociale dont la raison échappe totalement à ceux-là mêmes qui les adoptent. Si l'on demande à un Européen les raisons pour lesquelles il mange avec un couteau et une fourchette, il invoquera sans doute l'usage et le poids des traditions, mais il aura bien du mal à justifier rationnellement cet usage. L'ambition de l'ethnologie, on l'aura compris, est de découvrir la logique qui sous-tend ces conduites et, en dernière instance, de montrer l'**ordre** véritable sous le désordre apparent.

Le tabou qui, dans toutes les sociétés humaines, pèse sur l'inceste constitue, à

ce titre, un véritable « scandale » pour l'ethnologue. En effet, voilà un interdit qu'on pourrait croire **naturel** (précisément parce qu'il est universel), mais dont les modalités précises varient pourtant en fonction du groupe considéré – ce qui le situerait plutôt du côté de la **culture**. Universelle mais d'extension différente, la prohibition de l'inceste « présente sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs » : ceux de la nature et de la culture. Comment expliquer cette contradiction ?

L'hypothèse de Lévi-Strauss est que la règle qui prohibe les relations sexuelles avec de proches parents sert un vaste réseau d'échange et de communication, au sein duquel circulent des femmes, mais aussi des biens et des messages. En obligeant en effet la femme à quitter son milieu « naturel » (ses frères de sang) pour se marier dans un milieu « culturel » (étranger à sa propre famille), l'interdit de l'inceste constitue non seulement la démarche fondamentale « en laquelle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture », mais il amorce une série d'**échanges** (avec la pratique de la dot notamment) qui préfigurent la structuration économique de la société. Par où l'on voit qu'un tabou en apparence irrationnel est un moyen positif d'assurer rationnellement la **communication** entre les différentes familles du groupe et, par là, de perpétuer l'existence même du groupe.

La pensée sauvage

Dans son *Anthropologie structurale* (1958), Lévi-Strauss précise la méthode qu'il appliquera désormais aux mythes et à la pensée totémique. À partir de l'observation et de la description exhaustives de milliers de faits bruts et encore inintelligibles se rapportant à un même phénomène social, l'anthropologue tentera de construire un modèle formel capable de mettre au jour les **structures** qui rendent intelligible la réalité étudiée. Appliquée au totémisme et à ce qu'on appelle la « pensée sauvage », cette méthode permet d'établir que, loin d'avoir affaire à une pensée primitive et « pré-logique » (à une pensée « de sauvages », serait-on tenté de dire), on est en présence d'une pensée guidée par une logique rigoureuse et par le souci constant de classer, d'ordonner, de ranger, de mettre « chaque chose à sa place ». La pensée sauvage, en ce sens, s'apparente tout à fait à notre démarche scientifique.

Il y a pourtant une différence de taille entre la science expérimentale, telle que nous la connaissons dans nos sociétés, et la pensée sauvage : cette dernière, contrairement à la science, n'est quasiment d'aucune efficacité pratique. C'est que, précise Lévi-Strauss, ces deux activités ne visent guère le même but. Alors que la science ambitionne de fournir à l'homme les moyens de maîtriser la nature, la pensée sauvage « répond à des exigences intellectuelles, avant ou au lieu de satisfaire à des besoins ». Il s'agit en effet pour elle de construire une vision cohérente du monde, d'introduire un début d'ordre dans le divers phénoménal. On peut dire que, d'une certaine façon, la pensée mythique est à la science ce que le **bricolage** est au travail de l'ingénieur – une synthèse spontanée de matériaux hétéroclites et limités (on bricole avec ce qu'on a sous la main). Cependant, « comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des résultats brillants et imprévus ».

Les mytho-logiques

Avec les récits mythologiques, il semble qu'on atteint le fond irrationnel de toute société. N'oppose-t-on pas, depuis l'Antiquité, le *muthos* et le *logos*, le mythe et la raison ? Règne présumé de l'arbitraire et de l'imagination débridée, le mythe constitue, comme l'interdit de l'inceste ou la pensée totémique, un défi

exemplaire pour l'analyse structurale. Aussi Lévi-Strauss va-t-il entreprendre, dans la série des *Mythologiques* ainsi que dans les ouvrages qui suivront, l'étude de plusieurs milliers de mythes amérindiens, en vue de dresser une « grammaire générale des mythes ».

Les mythes, tout comme les énoncés linguistiques, se laissent décomposer en unités élémentaires que l'on appelle des « mythèmes » (par rapprochement avec les «morphèmes» que le linguiste isole dans la phrase). Une fois ces **mythèmes** classés et mis en relation les uns avec les autres, Lévi-Strauss est en mesure de montrer que les mythes sont loin, eux aussi, d'être irrationnels. En effet, ils se présentent comme des **jeux de variantes logiques** qui mobilisent les structures universelles de l'esprit humain. Reposant sur des relations d'opposition, de transformation ou d'inversion, le mythe vaut donc davantage par les structures sous-jacentes qu'il véhicule que par les personnages qu'il met explicitement en scène. Ainsi, lorsqu'un mythe raconte les origines fabuleuses de tel ou tel animal, il élabore une véritable **taxinomie** (table des lois d'après lesquelles on classe les êtres vivants) qui relève, non pas de l'imaginaire le plus débridé, mais bien déjà de la **science**. Lévi-Strauss est donc autorisé à conclure que, dans les activités qui n'ont pas de fonction pratique précise (comme c'est le cas pour le mythe ou pour la pensée totémique), l'esprit est en quelque sorte « livré en tête à tête avec lui-même ». Quand il n'est pas mû par l'obligation de composer avec la réalité des choses, c'est sa propre logique interne que l'esprit de l'homme décrit et met à nu : il « avère ainsi sa nature de chose parmi les choses ».

Portrait de LÉVI-STRAUSS *par Catherine Clément*

NÉ EN **1908**

Il aime le portail de Chartres, l'art maya et olmèque, la plastique mélanésienne, le bouddhisme, Mozart ; il n'aime pas la musique de jazz, les masques africains, Lourdes, Lisieux, les temples de l'Inde et l'art aztèque, trop totalitaire. Au-delà du jeu, se dessine un clivage cohérent. D'un côté la démesure surchargée, un expressionnisme débordant, les pulsions à l'extérieur ; de l'autre – et c'est là qu'il est tout entier – la retenue, le calme, un certain sourire, une intimité fragile, celle-là même qu'il a trouvée chez ses chers Nambikwaras, l'expression même de la tendresse humaine. L'amour des arbres, des branches folles et de la nature s'allie au goût d'un équilibre dont sa pensée témoigne, parfaite architecture logique, monument de la raison élevé à la gloire du bricolage le plus immense, celui des mythes, de la cuisine, de la vie quotidienne souvent inaperçue.

CATHERINE CLÉMENT, ***Lévi-Strauss ou la Structure et le Malheur,* 1re partie, chap. I, coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1985.**

Texte n° 224 • Les structures de communication

Une société est faite d'individus et de groupes qui communiquent entre eux. Cependant, la présence ou l'absence de communication ne saurait être définie de manière absolue. La communication ne cesse pas aux frontières de la société. Plutôt que de frontières rigides, il s'agit de seuils, marqués par un affaiblissement ou une déformation de la communication, et où, sans disparaître, celle-ci passe par un niveau minimum. Cette situation est suffisamment significative pour que la population (au-dehors comme au-dedans) en prenne conscience. La délimitation d'une société n'implique pourtant pas que cette conscience soit claire, condition réalisée seulement dans des cas de précision et de stabilité suffisantes.

Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages. Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein d'un univers commun. On pourrait même ajouter que les règles de parenté et de mariage définissent un quatrième type de communication : celui des gènes entre les phénotypes[1]. La culture ne consiste donc pas exclusivement en formes de communication qui lui appartiennent en propre (comme le langage), mais aussi – et peut-être surtout – en *règles* applicables à toutes sortes de « jeux de communication », que ceux-ci se déroulent sur le plan de la nature ou sur celui de la culture.

1. Le phénotype *désigne l'ensemble des caractères individuels issus de l'hérédité.*

***LÉVI-STRAUSS,* Anthropologie structurale,** *chap. XV, Plon, 1958 et 1974.*

Texte n° 225 • La pensée mythique est bricolage

La réflexion mythique apparaît comme une forme intellectuelle de bricolage. La science tout entière s'est construite sur la distinction du contingent et du nécessaire, qui est aussi celle de l'événement et de la structure. Les qualités qu'à sa naissance elle revendiquait pour siennes étaient précisément celles qui, ne faisant point partie de l'expérience vécue, demeuraient extérieures et comme étrangères aux événements : c'est le sens de la notion de qualités premières. Or, le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements : *odds and ends*, dirait l'anglais, ou, en français, des bribes et des morceaux, témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société. En un sens, le rapport entre diachronie et synchronie[1] est donc inversé : la pensée mythique, cette bricoleuse, élabore des structures en agençant des événements, ou plutôt des résidus d'événements, alors que la science, « en marche » du seul fait qu'elle s'instaure, crée, sous forme d'événements, ses moyens et ses résultats, grâce aux structures qu'elle fabrique sans trêve et qui sont ses hypothèses et ses théories. Mais ne nous y trompons pas : il s'agit pas de deux stades, ou de deux phases, de l'évolution du savoir, car les deux démarches sont également valides. Déjà, la physique et la chimie aspirent à rede-

venir qualitatives, c'est-à-dire à rendre compte aussi des qualités secondes qui, quand elles seront expliquées, redeviendront des moyens d'explication ; et peut-être la biologie marque-t-elle le pas en attendant cet accomplissement, pour pouvoir elle-même expliquer la vie. De son côté, la pensée mythique n'est pas seulement la prisonnière d'événements et d'expériences qu'elle dispose et redispose inlassablement pour leur découvrir un sens ; elle est aussi libératrice, par la protestation qu'elle élève contre le non-sens, avec lequel la science s'était d'abord résignée à transiger.

1. C'est-à-dire le rapport entre un type d'explication qui privilégie l'évolution des faits dans le temps (diachronie) *et un type d'explication qui considère d'abord le système que forment les faits à un moment donné de leur évolution* (synchronie).

***LÉVI-STRAUSS*, La Pensée sauvage,** *chap. I, Plon, 1962.*

JACQUES LACAN

La vie de Lacan

Esthète insatisfait, habile rhéteur, maître d'école autoritaire, Lacan a marqué de sa forte personnalité la renaissance de la psychanalyse en France, à une époque (les années 1930) où elle s'épuisait dans de vains débats. De même que Husserl, fondant la phénoménologie nouvelle, préconisait le « retour aux choses mêmes », Lacan adopte pour mot d'ordre le « retour à Freud ». Son enseignement, ses œuvres, sa pratique quotidienne de la psychanalyse visent au même but : restaurer le message de Freud, que de multiples trahisons, relectures ou interprétations ont fini par faire oublier. Aussi le nom de Lacan est-il indissociable de celui de Freud – et si certains se réclament aujourd'hui du « lacanisme », c'est d'abord dans la descendance du père de la psychanalyse qu'il faut les ranger.

Né à Paris en 1901, Lacan suit des études classiques de psychiatrie avant de rencontrer l'œuvre de Freud. Cette découverte inspire la thèse qu'il soutient en 1932, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, où Lacan démontre, à travers l'étude de cas individuels, la nécessité de l'analyse « sur le terrain ». D'abord médecin-psychiatre en milieu hospitalier, il se lie avec les surréalistes et découvre Hegel (avec Bataille, Queneau et Merleau-Ponty) grâce aux cours de Kojève. Ayant entrepris une **relecture** de Freud, Lacan acquiert la notoriété en prononçant au Congrès international de psychanalyse de Marienbad (1936) une conférence intitulée : « Le stade du miroir ». À partir de 1953 et jusqu'à sa mort, Lacan anime de longs séminaires, d'abord à l'hôpital Sainte-Anne à Paris, puis à l'École normale supérieure, enfin au sein des différentes écoles qu'il a fondées. Le parcours de Lacan est en effet marqué, malgré l'unité de son mot d'ordre, par des ruptures et des scissions successives.

C'est d'abord la Société psychanalytique de Paris qui, en 1953, exclut Lacan, pour un désaccord profond sur la manière d'enseigner la psychanalyse. Avec ceux qui le suivent, Lacan crée sa propre école, la Société française de psychanalyse. Celle-ci, après maintes demandes rejetées, se voit enfin reconnaître par l'Association internationale de psychanalyse, mais à une seule condition : que Lacan renonce à l'analyse didactique ! Jugeant cette condition inacceptable, Lacan rompt définitivement avec l'Association héritée de Freud et fonde, en 1964, l'École freudienne de

Paris (où l'on retrouve la référence au fondateur de la psychanalyse). S'éloignant de plus en plus des problèmes concrets de la pratique analytique, Lacan tente une véritable formalisation mathématique du **langage de l'inconscient**. Mais, au fil des années, alors qu'il est reconnu comme l'une des figures de proue du structuralisme, son crédit diminue au sein de sa propre école. Le 5 janvier 1980, coup de théâtre : Lacan dissout l'École freudienne, et fonde sur le champ une nouvelle institution : l'École de la cause freudienne. Mais Lacan meurt en 1981, laissant à ses plus proches élèves le soin de poursuivre l'inlassable travail de déchiffrement de l'inconscient que Freud avait lui-même inauguré.

Le « stade du miroir »

C'est au XIVe Congrès international de psychanalyse, qui s'est tenu à Marienbad en 1936, que Lacan parle pour la première fois du « stade du miroir » et qu'il montre le rôle capital que celui-ci joue dans la formation du sujet.

Lorsqu'on place un enfant de six mois face à un miroir, on peut observer qu'il réagit à son image par une mimique jubilatoire qui est tout à fait surprenante quand on songe qu'à cet âge, l'enfant ne sait pas encore marcher ni même se tenir debout. L'hypothèse de Lacan est que cette réaction est révélatrice d'un « dynamisme libidinal » qui correspond chez l'enfant à une sorte d'appropriation de son propre corps. Le nourrisson, par cette mimique, conquiert sa propre image et s'élève à l'identification de soi comme *imago* (comme représentation idéale d'un corps total). En raison d'une « prématuration spécifique de la naissance chez l'homme », explique Lacan, le petit homme ne vient pas au monde avec un moi déjà structuré ; il commence, au contraire, par connaître l'**angoisse du corps morcelé** (angoisse d'un corps dont les membres disjoints seraient indépendants et autonomes). D'où l'importance du stade du miroir : en s'identifiant à l'image totale de l'unité de son corps, l'enfant se constitue comme **sujet** et son angoisse d'un corps dispersé s'en trouve apaisée. Mais si cette étape décisive se déroule mal, la genèse du moi demeure bloquée au stade antérieur, et les risques sont grands de voir apparaître plus tard des symptômes psychotiques.

Au-delà de l'intérêt psychanalytique d'une telle interprétation, c'est bien sûr les philosophies du sujet qui sont ici mises à mal. En effet, contrairement à ce que ces philosophies présupposent, le Je n'est pas constitué à la naissance de l'individu. Cette représentation même de soi comme **individu** (comme, au sens étymologique du terme, un corps qui ne peut être divisé) est l'aboutissement d'une longue **maturation** qui passe par la conquête de sa propre image dans le miroir.

Un discours sans sujet

Il revient à Freud d'avoir montré que « ça parle » en l'homme, que les contenus qu'il a refoulés s'extériorisent (ou s'expriment) dans ses rêves, dans ses actes manqués ou dans ses symptômes névrotiques. Or, Lacan, toujours partisan d'un « retour à Freud », va prendre cette idée à la lettre. Si « ça parle » en l'homme, c'est que le ça est d'essence linguistique, c'est que le ça est d'abord un **discours**, mais un discours censuré. « L'inconscient, écrit Lacan, est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré. Mais la vérité peut être retrouvée ; le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs. » Ce sera précisément le travail de l'analyste que de déchiffrer, tel un Champollion des temps modernes, les hiéroglyphes dont l'inconscient laisse ici ou là les traces visibles.

Mais il ne faudrait pas croire que ces traces renvoient à de quelconques objets dans la réalité. S'inspirant des enseignements de la linguistique struc-

turale, Lacan va s'efforcer de montrer que les règles qui régissent l'inconscient sont semblables à celles qui régissent les langues : « L'inconscient est structuré **comme un langage** ». Dès lors, peu importe ce que croit dire le malade ; c'est l'inconscient qui parle à son insu. Loin d'être un réservoir de pulsions ou de forces obscures (comme le suggèrent encore certaines caricatures du ça freudien), l'inconscient est un discours **sans sujet**, un discours par lequel le sujet est **parlé**, plutôt qu'il ne parle. Est ainsi dénoncée l'illusion d'un sujet autonome qui serait maître de son discours ; là ou Je crois parler, c'est l'inconscient qui s'exprime ! D'où cette reformulation, par Lacan, du *cogito* cartésien : je pense (où je ne suis pas), donc je suis (où je ne pense pas) ; quand je parle de moi, je ne suis pas le même que celui dont je parle. C'en est fini de la transparence du sujet à lui-même.

Portrait de LACAN *par François George*

1901
1981

Lacan a de mauvaises manières. D'innombrables anecdotes courent sur lui, lui prêtant des traits de caractères flétris de tout temps par les moralistes. Laissons-les de côté, nous n'en avons pas besoin. En revanche, je ferai état d'une scène dont je ne fus pas seul témoin.

En juin 1970, Lacan vint à Vincennes pour la seconde fois. Alors que six mois auparavant il avait fait salle comble, cette fois-là le public était clairsemé : on approchait des vacances, et puis l'effet de curiosité était passé. D'entrée, Lacan fit montre de mauvaise humeur : il cassa un magnétophone à coups de pied, et le propriétaire ayant timidement protesté, il le renvoya avec causticité à la loi « anticasseurs » qui venait d'être votée. Un peu plus tard, il devait lancer ceci : « Les meilleurs d'entre vous sont en prison ! » Il m'apparut alors que dans la tête de Lacan, le fait scandaleux d'avoir affaire à une demi-salle ne pouvait s'expliquer qu'ainsi : ses auditeurs potentiels avaient été mis sous les verrous. De fait, la répression frappait à l'époque les maoïstes de la Gauche prolétarienne, mais peut-être pas au point de vider l'amphithéâtre réservé à ce séminaire exceptionnel. Mais Lacan, se vengeant sur ceux qu'il avait sous la main, plongeait dans la culpabilité ces malheureux qui avaient eu la sottise de venir l'écouter sans s'assurer de leur nombre. J'imagine que quelques-uns, les jours qui suivirent, n'eurent de cesse de se faire jeter en prison.

FRANÇOIS GEORGE, *L'Effet 'Yau de poêle. De Lacan et des Lacaniens*, **2e partie, chap. I, Hachette, 1979.**

Texte n° 226 • *La triade de l'autrui, du moi et de l'objet*

Ce que j'ai appelé *le stade du miroir* a l'intérêt de manifester le dynamisme affectif par où le sujet s'identifie primordialement à la *Gestalt*[1] visuelle de son propre corps : elle est, par rapport à l'incoordination encore très profonde de sa propre motricité, unité idéale, *imago*[2] salutaire ; elle est valorisée de toute la détresse originelle, liée à la discordance intra-organique et relationnelle du petit d'homme, durant les six premiers mois, où il porte les signes, neurologiques et humoraux, d'une prématuration natale physiologique.

C'est cette captation par l'*imago* de la forme humaine, plus qu'une *Einfühlung*[3] dont tout démontre l'absence dans la prime enfance, qui entre six mois et deux ans et demi domine toute la dialectique du comportement de l'enfant en présence de son semblable. Durant toute cette période on enregistrera les réactions émotionnelles et les témoignages articulés d'un transitivisme normal. L'enfant qui bat dit avoir été battu, celui qui voit tomber pleure. De même, c'est dans une identification à l'autre qu'il vit toute la gamme des réactions de prestance et de parade, dont ses conduites révèlent avec évidence l'ambivalence structurale, esclave identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur.

Il y a là une sorte de carrefour structural, où nous devons accommoder notre pensée pour comprendre la nature de l'agressivité chez l'homme et sa relation avec le formalisme de son moi et de ses objets. Ce rapport érotique où l'individu humain se fixe à une image qui l'aliène à lui-même, c'est là l'énergie et c'est là la forme d'où prend origine cette organisation passionnelle qu'il appellera son *moi*.

Cette forme se cristallisera en effet dans la tension conflictuelle interne au sujet, qui détermine l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre : ici le concours primordial se précipite en concurrence agressive, et c'est d'elle que naît la triade de l'autrui, du moi et de l'objet, qui, en étoilant l'espace de la communion spectaculaire, s'y inscrit selon un formalisme qui lui est propre, et qui domine tellement l'*Einfühlung* affective que l'enfant à cet âge peut méconnaître l'identité des personnes à lui les plus familières, si elles lui apparaissent dans un entourage entièrement renouvelé.

1. C'est-à-dire à la forme (organisatrice) de son propre corps (allusion à la Gestalttheorie, *ou « théorie de la forme »).*

*2. L'*imago *désigne, en psychanalyse, l'image prototypique à laquelle l'individu s'est inconsciemment identifié.*

3. Einfühlung *: « intuition ».*

LACAN, Écrits, II, *« L'agressivité en psychanalyse », Le Seuil, 1966.*

MICHEL FOUCAULT

La vie de Foucault

Michel Foucault naît le 15 octobre 1926 à Poitiers, dans une famille de la grande bourgeoisie de province. Il suit les cours des « bons pères » (il a comme maître le Père de Broglie, auquel il restera très attaché), intègre la khâgne du lycée Henri IV à Paris puis l'École normale supérieure, où il a la charge du petit laboratoire de psychologie. Reçu à l'agrégation en 1951, Foucault reste encore quelques mois rue d'Ulm avant d'être nommé à Lille, où il dirige l'Institut de psychologie (1952-1955).

C'est en 1954 que paraît son premier livre, *Maladie mentale et personnalité*, dont le titre deviendra plus tard *Maladie mentale et psychologie*. Nommé attaché culturel à Stockholm et directeur de la Maison française d'Uppsala (1955-1958), il poursuit cette carrière de « relations culturelles » à Varsovie (1958), puis à Hambourg (1959-1960). Élu maître de conférences à la Faculté de Clermont-Ferrand en 1960 (où il retrouve Jules Vuillemin, qui le présentera plus tard au Collège de France), il soutient l'année suivante sa thèse, publiée sous le titre *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Devenu professeur de philosophie à l'Université de Clermont-Ferrand (1962), il fait paraître *Naissance de la clinique* (1963) et, en 1966, son maître-livre, *Les Mots et les Choses*, qui annonce « la mort de l'homme ». Après un bref passage à l'Université de Tunis (1966-1968), Foucault contribue à la création de l'Université « expérimentale » de Vincennes, avant d'être nommé, dès 1970, à la chaire d'histoire des systèmes de pensée du Collège de France. En 1975 paraît *Surveiller et punir*, qui obtient un énorme retentissement.

Poursuivant le travail commencé avec *La Volonté de savoir* (1976), Foucault venait de publier deux nouveaux tomes de son *Histoire de la sexualité* (*L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*) quand le sida l'a emporté, après trois semaines d'hospitalisation, le 25 juin 1984. Quatre volumes d'œuvres posthumes ont récemment paru chez Gallimard : *Dits et Écrits* (1994).

Militant de toutes les grandes causes des années 1960 à 1980, Foucault apparaît aujourd'hui comme l'un des chefs de file du structuralisme et comme l'un des plus grands philosophes français du XXe siècle.

Raison et déraison

Le problème du fou, paradoxalement, ne se pose qu'à celui qui ne l'est pas. Confronté à la folie de l'autre, qui m'inquiète et me dérange, je ne peux m'empêcher de vouloir l'expliquer (**la** ramener à la raison) et de vouloir remettre celui qui en est atteint dans le droit chemin (**le** ramener à la raison). Dans un premier temps, l'homme doué de raison interprète. Qui s'exprime à travers le personnage du fou ? La « bête » qui sommeille en tout homme, l'asocial qui ne respecte pas les règles du jeu ou le malade, innocente victime de quelque germe inconnu ? Dans un deuxième temps, l'homme doué de raison se protège et protège les siens. Que faire du fou ? L'exhiber comme une image de ce qui nous menace tous, l'enfermer pour le punir ou encore le soigner ?

Ces questions, curieusement, ne se sont pas posées de la même manière à toutes les époques. Aussi l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault n'est-elle pas tant une « histoire de la folie » — au sens classique du mot « histoire » (comme récit de l'évolution d'un objet déjà constitué) — que la recherche, ou l'archéologie, des **structures anthropologiques** à partir desquelles le discours

de la raison sur la déraison **fait sens**, ainsi que les pratiques qui l'accompagnent.

Avec l'avènement de l'âge classique (XVIIe siècle), on prive les fous de la parole que le Moyen Âge leur avait librement donnée. La folie devient l'affaire de la police, qui enferme les fous avec les oisifs, les voleurs et les criminels, sous prétexte qu'ils dérangent l'ordre établi. La raison est alors érigée en norme sociale tyrannique. La pensée des Lumières, au XVIIIe siècle, vient quelque peu adoucir le « grand renfermement » des fous ; les pouvoirs publics se chargent de défendre les droits imprescriptibles de ceux qui ne sont pas en mesure de les défendre eux-mêmes. Au XIXe siècle, les médecins « aliénistes », soucieux de situer le fou dans le « jardin des espèces », commencent à classer les différentes formes de maladies mentales ; la déraison devient l'objet d'une connaissance positive, mais subsiste un fossé infranchissable entre le sujet doué de raison et de science et son malheureux objet d'investigation, qui en est à jamais privé. La psychanalyse et la psychiatrie, en disqualifiant au cours du XXe siècle le concept de folie pour lui substituer celui de « psychose », sont parvenues à conférer au fou le statut d'un pur **objet**. Ainsi, en voulant domestiquer la folie, la raison positive s'est privée des moyens de la comprendre.

L'archéologie des sciences humaines

Avec *Les Mots et les Choses* (1966), Foucault propose une « archéologie des sciences humaines » (c'est le sous-titre de l'ouvrage) susceptible d'indiquer les conditions dans lesquelles l'homme est devenu pour lui-même un objet de science. Le mot « archéologie » , si cher à Foucault, évoque tout à la fois le travail de **fouille** auquel se livre l'archéologue et les **archives** qui constituent les sources principales de l'historien. Pourtant l'archéologie foucaldienne n'est pas l'histoire ; il s'agit plutôt de « définir non point les pensées, les représentations, les images, les thèmes, les hantises, qui se cachent ou se manifestent dans le discours, mais les discours eux-mêmes, ces discours en tant que pratiques obéissant à des règles ». Aussi Foucault cherche-t-il à faire apparaître les conditions de formation des « choses dites », en saisissant les discours dans leur dimension irréductible d'**événements**.

Or, ce qu'enseigne l'**archéologie** des sciences humaines, c'est que le discours sur l'homme est un événement récent dans l'ordre du savoir ; cet événement résulte d'un changement d'*épistèmè* (mot grec qui signifie « science », « connaissance rationnelle »), d'une mutation brutale du **champ épistémologique**, ou du socle structural auquel s'articulent toutes les connaissances à une période donnée. Ainsi Foucault voit se succéder, entre le XVIe et le XXe siècle, trois *épistèmè*. La Renaissance est l'époque de l'union des mots et des choses : les mots sont inscrits dans les choses. L'âge classique marque leur divorce : c'est le règne de la représentation – représentation se représentant elle-même, comme l'illustre à merveille le tableau de Vélasquez intitulé *Les Ménines* (1656). Enfin, le XIXe siècle coïncide avec l'émergence de nouvelles disciplines : la philologie, la biologie et l'économie politique. Ces trois domaines de connaissance, tout en produisant un certain pouvoir sur l'homme, font de lui un **objet** d'investigation scientifique.

Ainsi l'homme, en tant que concept, est né au XIXe siècle et, si l'on en croit Foucault, appelé à disparaître rapidement – asservi, surdéterminé par les rapports qu'il entretient avec son milieu et son devenir. « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine », conclut Foucault.

Stratégies du pouvoir

Rompant avec la tradition qui identifie le pouvoir à l'État, Foucault va ensuite s'interroger, au moyen de l'**archéologie** de la société disciplinaire, sur les conditions qui rendent possibles l'exercice du pouvoir et la soumission des individus à ce pouvoir. Ainsi, c'est une véritable « microphysique des pouvoirs » qu'il met en lumière dès les premières pages de *Surveiller et punir* (1975).

Tout d'abord, le pouvoir ne doit pas être conçu comme une propriété, un attribut de telle ou telle personne, de telle ou telle classe sociale. Contrairement à ce que laisse entendre le langage ordinaire, le pouvoir ne se « détient » pas ; il « s'exerce plutôt qu'il se possède », circulant dans tous les rouages de la société, partout où l'on peut observer des rapports de force et des stratégies de domination. Ainsi Foucault récuse l'idée selon laquelle il n'existerait qu'un seul pouvoir – l'autorité politique, le pouvoir d'État – qui diffuserait à partir du sommet dans tous les échelons de la hiérarchie. Plutôt que du pouvoir, il conviendrait de parler de « micropouvoirs », formes de pouvoir plus localisées qui s'exercent au sein des écoles, des usines, des prisons, de l'armée et jusque dans les familles. Or, cette « machinerie » de microdispositifs destinés à contrôler les individus est devenue invisible, tant elle est **omniprésente**. « Omniprésence du pouvoir: non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre », écrit Foucault dans le premier tome de son *Histoire de la sexualité* (*La Volonté de savoir*, 1976). Dans la relation qui unit le médecin à son malade, le psychiatre au fou, l'homme à la femme, les parents à leurs enfants, le professeur à ses élèves, etc., s'établissent des normes de comportement qui sont autant de **micropouvoirs** favorisant l'intégration sociale et l'ordre public, la surveillance et le dressage des conduites.

Foucault souligne également l'interdépendance étroite qui s'établit nécessairement entre **pouvoir** et **savoir**. L'exercice du pouvoir, selon lui, s'appuie toujours sur la constitution d'un savoir. Il y a d'ailleurs fréquemment convergence et simultanéité dans les productions du savoir et du pouvoir. C'est ce qu'observe le philosophe à propos, par exemple, des conditions dans lesquelles s'est forgé le concept de **délinquance**. Fabriquée par la prison elle-même, la délinquance présente une forme d'illégalisme à la fois parfaitement voyante (et donc visible) et contrôlable. « Au constat que la prison échoue à réduire les crimes il faut peut-être substituer l'hypothèse que la prison a fort bien réussi à produire la délinquance, forme politiquement ou économiquement moins dangereuse – à la limite utilisable – d'illégalisme. » En introduisant la notion de délinquance, l'institution pénale a ainsi créé le phénomène « délinquance ». Nous sommes bien en présence d'un véritable « pouvoir-savoir ».

Hommage à FOUCAULT par Gilles Deleuze

1926 / 1984

Un nouvel archiviste est nommé dans la ville. Mais est-il à proprement parler nommé ? N'est-ce pas sur ses propres instructions qu'il agit ? Des gens haineux disent qu'il est le nouveau représentant d'une technologie, d'une technocratie structurale. D'autres, qui prennent leur bêtise pour un mot d'esprit, disent que c'est un suppôt d'Hitler ;

ou du moins qu'il offense aux droits de l'homme (on ne lui pardonne pas d'avoir annoncé la « mort de l'homme »). D'autres disent que c'est un simulateur qui ne peut s'appuyer sur aucun texte sacré, et qui ne cite guère les grands philosophes. D'autres, au contraire, se disent que quelque chose de nouveau, profondément nouveau, est né en philosophie, et que cette œuvre a la beauté de ce qu'elle récuse : un matin de fête.

GILLES DELEUZE, *Foucault*, Éd. de Minuit, 1986.

Texte n° 227 • *Naissance de la clinique*

Considérée dans sa disposition d'ensemble, la clinique apparaît comme un nouveau profil, pour l'expérience du médecin, du perceptible et de l'énonçable : nouvelle distribution des éléments discrets de l'espace corporel (isolement, par exemple, du *tissu*, plage fonctionnelle à deux dimensions, qui s'oppose à la masse fonctionnante de l'organe et constitue le paradoxe d'une « surface intérieure »), réorganisation des éléments constituant le phénomène pathologique (une grammaire des signes s'est substituée à une botanique des symptômes), définition des séries linéaires d'événements morbides (par opposition au buissonnement des espèces nosologiques[1]), articulation de la maladie sur l'organisme (disparition des entités morbides générales qui groupaient des symptômes en une figure logique, au profit d'un statut local qui situe l'être de la maladie avec ses causes et ses effets dans un espace à trois dimensions). L'apparition de la clinique, comme fait historique, doit être identifiée au système de ces réorganisations. Cette nouvelle structure est signalée, mais n'est pas épuisée, bien sûr, par le changement infime et décisif qui a substitué à la question : « Qu'avez-vous ? », par quoi s'inaugurait au XVIIIe siècle le dialogue du médecin et du malade avec sa grammaire et son style propres, cette autre où nous reconnaissons le jeu de la clinique et le principe de tout son discours : « Où avez-vous mal ? ». À partir de là, tout le rapport du signifiant au signifié se redistribue, et ceci à tous les niveaux de l'expérience médicale : entre les symptômes qui signifient et la maladie qui est signifiée, entre la description et ce qu'elle décrit, entre l'événement et ce qu'il pronostique, entre la lésion et le mal qu'elle signale, etc. La clinique, invoquée sans cesse pour son empirisme, la modestie de son attention et le soin avec lequel elle laisse venir silencieusement les choses sous le regard, sans les troubler d'aucun discours, doit sa réelle importance au fait qu'elle est une réorganisation en profondeur non seulement des connaissances médicales, mais de la possibilité même d'un discours sur la maladie. La *retenue* du discours clinique (proclamée par les médecins : refus de la théorie, abandon des systèmes, non-philosophie) renvoie aux conditions non verbales à partir de quoi il peut parler : la structure commune qui découpe et articule ce qui se voit et ce qui se *dit*.

1. Les espèces nosologiques *désignent les différentes sortes de maladies isolées par la* nosologie, *discipline qui étudiait les caractères distinctifs des maladies en vue de leur classification systématique.*

FOUCAULT, **Naissance de la clinique**, *Préface, coll. « Quadrige », PUF, 1990.*

Texte n° 228 ● *« Le pouvoir est partout »*

La condition de possibilité du pouvoir, en tout cas le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus « périphériques », et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Et « le » pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'autoreproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée.

***FOUCAULT,* Histoire de la sexualité,**
tome 1, ***La Volonté de savoir,*** *IV, 2, Gallimard, 1976.*

Texte n° 229 ● *La délinquance organisée*

Le sujet psychologique naît au point de rencontre du pouvoir et du corps : c'est l'effet d'une certaine « physique politique ».

Dans cette « physique », la délinquance joue un rôle important. Mais il faut s'entendre sur le terme de délinquance. Il ne s'agit pas des délinquants, sorte de mutants psychologiques et sociaux, qui seraient l'objet de la répression pénale. Par délinquance, il faut plutôt entendre le système couplé pénalité-délinquant. L'institution pénale, avec, en son centre, la prison, fabrique une catégorie d'individus qui font circuit avec elle : la prison ne corrige pas ; elle rappelle incessamment les mêmes ; elle constitue peu à peu une population marginalisée dont on se sert pour faire pression sur les « irrégularités » ou « illégalismes » qu'on ne peut tolérer. Et elle exerce cette pression sur les illégalismes par l'intermédiaire de la délinquance de trois façons : en conduisant peu à peu l'irrégularité ou l'illégalisme à l'infraction, grâce à tout un jeu d'exclusions et de sanctions parapénales (mécanisme qu'on peut appeler : « L'indiscipline mène à l'échafaud ») ; en intégrant les délinquants à ses propres instruments de surveillance de l'illégalisme (recrutement de provocateurs, indicateurs, policiers ; mécanisme qu'on peut appeler : « Tout voleur peut devenir Vidocq[1] ») ; en canalisant les infractions des délinquants vers les populations qu'il importe le plus de surveiller (principe : « Un pauvre est toujours plus facile à voler qu'un riche »).

Si donc, pour reprendre la question tout au début : pourquoi cette étrange institution de la prison, pourquoi ce choix d'une pénalité dont le dysfonctionnement a été sitôt dénoncé ?, il faut peut-être lui chercher une réponse de ce côté : la prison a l'avan-

tage de produire de la délinquance, instrument de contrôle et de pression sur l'illégalisme, pièce non négligeable dans l'exercice du pouvoir sur les corps, élément de cette physique du pouvoir qui a suscité la psychologie du sujet.

1. Condamné aux travaux forcé pour faux, Vidocq *(1775-1857) devint le chef d'une brigade de sûreté dans la police.*

***FOUCAULT,* Résumé des cours : 1970-1982,**
séminaire 1972-1973 (« La société punitive »), Julliard, 1989.

Texte n° 230 • L'homme : « une invention récente »

Une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint – la culture européenne depuis le XVIe siècle – on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé. En fait, parmi toutes les mutations qui ont affecté le savoir des choses et de leur ordre, le savoir des identités, des différences, des caractères, des équivalences, des mots – bref au milieu de tous les épisodes de cette profonde histoire du *Même* –, un seul, celui qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore, a laissé apparaître la figure de l'homme. Et ce n'était point là libération d'une vieille inquiétude, passage à la conscience lumineuse d'un souci millénaire, accès à l'objectivité de ce qui longtemps était resté pris dans des croyances ou dans des philosophies : c'était l'effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.

Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIIIe siècle le sol de la pensée classique – alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.

***FOUCAULT,* Les Mots et les Choses,** *Gallimard, 1966.*

GILLES DELEUZE

La vie de Deleuze

Né à Paris en 1925, Deleuze fait ses études secondaires au lycée Carnot, puis s'inscrit en philosophie à la Sorbonne, où il a pour condisciples François Châtelet, Michel Butor, Claude Lanzmann et Michel Tournier. À la Libération, il fréquente le château de La Fortelle, où Marie-Madeleine Davy organise des rencontres entre écrivains et intellectuels ; c'est là qu'il fait la connaissance de Jacques Lacan, Pierre Klossowski et Jean Paulhan. Reçu à l'agrégation en 1948, il enseigne la philosophie dans les lycées d'Amiens et d'Orléans, avant d'être nommé au lycée Louis-le-Grand à Paris. Sa carrière universitaire commence en 1957 : il est d'abord maître assistant à la Sorbonne

puis, après un intermède de quatre années au CNRS, il obtient un poste de chargé d'enseignement à la Faculté de Lyon (1964-1969).

Jusqu'alors, Deleuze s'était principalement consacré à des travaux d'histoire de la philosophie, parmi lesquels on peut citer *Empirisme et subjectivité* (1953), *Nietzsche et la philosophie* (1962), *Le Bergsonisme* (1966), *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). En 1969, il rencontre le psychanalyste Félix Guattari (1930-1992), qui deviendra son complice et avec lequel il rédigera cinq ouvrages, dont le fameux *Anti-Œdipe* (1972), livre-phare de l'après-mai 68. En 1969 également, Deleuze soutient sa thèse (*Différence et répétition*, publiée en 1968) et succède à Michel Foucault à l'université de Paris VIII-Vincennes, où il enseignera comme professeur jusqu'en 1987 (nombre de ses étudiants se souviennent avec émotion de son cours à la faculté « populaire » de Vincennes, mi-forum, mi-happening, où se bousculaient peintres, cinéastes, musiciens, oisifs et jeunes en révolte). Le 4 novembre 1995, alors qu'il souffre de graves troubles respiratoires, Gilles Deleuze met fin à ses jours en se jetant par la fenêtre de son appartement parisien.

Dissolution du moi

Comme Foucault, Deleuze lutte contre la pensée hégélienne, à laquelle il reproche de dissoudre les différences dans une unité inféconde. À la dialectique, qu'il relie – dans une optique nietzschéenne – à l'idéologie du ressentiment, il oppose la volonté créatrice, volonté de créer des formes et des valeurs authentiquement nouvelles. Contre « le poids du négatif », qui dissimule l'impuissance à créer et l'idéologie du ressentiment, il revendique « la légèreté de ce qui affirme » et réhabilite des concepts comme l'immanence, le multiple, le devenir, le flux – que la philosophie a systématiquement écartés, les jugeant probablement trop « légers ».

Or, **réaffirmer la différence**, c'est d'abord assumer l'idée que le sujet, tel qu'il est pris pour centre par tous les idéalismes, est une **illusion**. Ce qui apparaît, si l'on adopte un point de vue non égocentrique, c'est un champ anonyme, dépourvu de sujets personnels, où règne une irréductible multiplicité : ce qui est « n'a nulle identité préalable et constituée ». Deleuze fait éclater le moi en mille morceaux. L'homme est processus, flux, événement, vie, intensité… tout sauf une personne, c'est-à-dire un être métaphysique en représentation (le latin *persona* désigne un masque de théâtre). Il faut donc briser le Je, dissoudre le moi pour laisser parler en nous, hommes « sans nom, sans famille, sans qualités, sans moi ni Je », les différences fuyantes et multiples dont nous sommes tissés.

Mais que devient autrui dans cette nouvelle perspective ? Autrui n'est certainement pas un autre Je, puisqu'il n'y a plus de Je ! L'autre n'est ni un sujet (autre que moi) ni un objet (pour moi) ; c'est l'irruption dans mon champ d'immanence d'un monde possible. « Quelqu'un qui a mal aux dents, mais aussi un Japonais qui marche dans la rue, expriment des mondes possibles », dit Deleuze. D'une certaine façon, l'autre, par sa simple présence, me fait entrevoir des expériences nouvelles, me transporte dans les lieux qu'il habite ; la rencontre d'autrui fait de moi un nomade qui voyagerait sans voyager.

Les machines désirantes

L'Anti-Œdipe, écrit en collaboration avec Félix Guattari, rompt délibérément avec la prudence rhétorique à laquelle nous ont habitués les textes philosophiques. Dès la deuxième ligne du livre, le ton est donné, l'ennemi désigné, et la thèse assenée : « Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit le ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement : des machines de machines, avec leurs couplages, leurs

connexions. » L'écriture est ici à l'unisson du désir : puissante, saccadée, sans retenue ni fausse pudeur. L'ennemi, comme le titre de l'ouvrage l'indique déjà assez clairement, c'est la psychanalyse freudienne, qui restreint la signification du désir au conflit « papa-maman-bébé ». La thèse que défendent Deleuze et Guattari prend corps dans le concept de « machine désirante » : l'inconscient n'est pas un théâtre, mais une **usine**, une machine, dont la seule fonction est de produire.

Pour Deleuze et Guattari, la psychanalyse, sous couvert de libérer le désir, n'a fait que l'asservir davantage à la morale victorienne, dont les psychanalystes se sont faits les nouveaux prêtres. « Au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à ne pas en finir avec ce problème-là. » Le tort de la psychanalyse, selon les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, est de n'avoir pas rompu avec la théorie qui fait dériver le désir du manque ou de l'absence. Cette théorie, qu'on trouve déjà dans *Le Banquet* de Platon, conçoit le désir sur le mode négatif, comme tension vers ce qu'on voudrait posséder, mais qu'on n'a pas. Or la psychanalyse est restée fidèle à cette conception négative du désir. En ramenant tous les cas qu'elle observe au sempiternel conflit œdipien (désir d'épouser le parent du sexe opposé, désir de tuer le parent du même sexe), la psychanalyse enracine de nouveau le désir dans l'interdit, donc dans le manque ; ainsi le désir serait condamné à n'être assouvi que dans le fantasme (l'illusion), le rêve ou la sublimation. Sans compter l'angoisse et la culpabilité que ne manque pas de provoquer la découverte, par le patient, de ce « sale petit secret ». La psychanalyse aurait ainsi pris le relais de la religion, s'employant à tuer le désir et à encourager l'abstinence et la résignation.

Deleuze et Guattari voient au contraire dans le désir une **force affirmative**, une puissance de subversion qui ne demande qu'à investir les corps et les objets. « Libérez le désir ! », tel pourrait être leur mot d'ordre. Seul le désir est en mesure de briser la routine pour inventer de nouvelles normes de vie ; seul le désir peut outrepasser les limites et, dans un élan de joie, nous réconcilier avec la vie – qui est-elle même une « métamachine » désirante.

Portrait de DELEUZE par Catherine Clément

1925 / 1995

Au premier coup d'œil on voyait : mais, justement, de lui on ne voyait que l'œil et ce coup d'œil, c'était l'essentiel, c'était lui. Un regard d'un bleu tout à la fois naïf et rusé, candide et malin, un bleu attentif, souvent rêveur, parfois rieur, parfois glacé, qui vous enveloppait d'émotion ou vous clouait sur place. À part une drôle de dégaine un peu dégingandée, un inimitable air penché et un ongle fort long qu'il arborait au petit doigt, lui non plus n'aurait rien eu de particulier, n'était cet œil bleu, qui le sortait du moule. La copie conforme, ce n'était pas pour lui. Et dès qu'il ouvrait la bouche, on le savait. Légèrement traînante, un peu railleuse, un peu cassée, sa voix n'était pas classique ; son enseignement, son langage, encore moins.

Bousculant les liaisons grammaticales, négligeant les négations qu'il ne prononçait pas, Deleuze parlait de Kant avec la familiarité d'un étudiant attablé au café du coin : mais pour dénicher la lézarde par où pouvait hésiter la pensée, quelle méthode et quelle rigueur ! Capable de déceler le balbutiement dans le système, il savait aussi en décrire la genèse et la nécessité. Il ne décrivait pas d'ennuyeuses constructions solennelles, non, il dressait « un portrait mental, médiumnique *» des philosophes. Avec lui, la pensée vivait. Voilà : Gilles Deleuze était d'abord immensément vivant.*

CATHERINE CLÉMENT, «L'ami philosophe», in *Télérama*, n° 2392, 15 novembre 1995.

Texte n° 231 ● «Autrui comme expression d'un monde possible»

Autrui qui n'est personne, mais moi pour l'autre et l'autre pour moi dans deux systèmes, *autrui a priori* se définit dans chaque système par sa valeur expressive, c'est-à-dire implicite et enveloppante. Que l'on considère un visage terrifié (dans des conditions d'expérience où je ne vois pas, et ne sens pas les causes de cette terreur). Ce visage exprime un monde possible – le monde terrifiant. Par expression, nous entendons comme toujours cette relation qui comporte essentiellement une torsion, entre un exprimant et un exprimé, telle que l'exprimé n'existe pas hors de l'exprimant, bien que l'exprimant s'y rapporte comme à quelque chose de tout à fait autre. Par possible, nous n'entendons donc aucune ressemblance, mais l'état de l'impliqué, de l'enveloppé, dans son hétérogénéité même avec ce qui l'enveloppe : le visage terrifié ne ressemble pas à ce qui le terrifie, mais l'enveloppe à l'état de monde terrifiant. Dans chaque système psychique, il y a un fourmillement de possibilités autour de la réalité ; mais nos possibles sont toujours les Autres. Autrui ne peut pas être séparé de l'expressivité qui le constitue. Même lorsque nous considérons le corps d'autrui comme un objet, ses oreilles et ses yeux comme des pièces anatomiques, nous ne leur ôtons pas toute expressivité, bien que nous simplifiions à l'extrême le monde qu'ils expriment : l'œil est une lumière impliquée, l'œil est l'expression d'une lumière possible, l'oreille, d'un son possible. Mais concrètement ce sont les qualités dites tertiaires dont le mode d'existence est d'abord enveloppé par autrui. Le Je et le Moi, au contraire, se caractérisent immédiatement par des fonctions de développement ou d'explication : non seulement ils éprouvent les qualités en général comme déjà développées dans l'étendue de leur système, mais ils tendent à expliquer, à développer le monde exprimé par autrui, soit pour y participer, soit pour le démentir (je déroule le visage effrayé d'autrui, je le développe en un monde effrayant dont la réalité me saisit, ou dont je dénonce l'irréalité). Mais ces relations de développement, qui forment aussi bien nos communautés que nos contestations avec autrui, dissolvent sa structure, et le réduisent dans un cas à l'état d'objet, dans l'autre cas le portent à l'état de sujet. C'est pourquoi, pour saisir autrui comme tel, nous étions en droit de réclamer des conditions d'expé-

rience spéciales, si artificielles fussent-elles : le moment où l'exprimé n'a pas encore (pour nous) d'existence hors de ce qui l'exprime. – Autrui comme *expression d'un monde possible.*

***DELEUZE*, Différence et répétition,** *chap. v, PUF, 1972.*

Texte n°232 ● *Le désir est production du réel*

Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de *synthèses passives* qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme autoproduction de l'inconscient. Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine. Le désir est machine, l'objet du désir est encore machine connectée, si bien que le produit est prélevé sur du produire, et que quelque chose se détache du produire au produit, qui va donner un reste au sujet nomade et vagabond. L'être objectif du désir est le Réel en lui-même. Il n'y a pas de forme d'existence particulière qu'on pourrait appeler réalité psychique. Comme dit Marx, il n'y a pas manque, il y a passion comme « être objet naturel et sensible ». Ce n'est pas le désir qui s'étaie sur les besoins, c'est le contraire, ce sont les besoins qui dérivent du désir : ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit.

***DELEUZE et GUATTARI*, L'Anti-Œdipe,**
chap. I, 4, Éd. de Minuit, 1972.

JACQUES DERRIDA

La vie de Derrida

Jacques Derrida naît à El-Biar (près d'Alger) le 15 juillet 1930, d'une famille juive installée depuis le début du XIXe siècle en Algérie. Après une scolarité marquée par les brimades et les vexations (c'est l'époque des lois antijuives), Derrida fait une hypokhâgne au lycée Bugeaud d'Alger, puis s'inscrit en khâgne au lycée Louis-le-Grand à Paris. Admis à l'École normale supérieure en 1952, il fait dès le premier jour la connaissance d'Althusser (qui y est agrégé répétiteur), dont il deviendra l'ami et, plus tard, le collègue. Agrégé en 1956, il accomplit son service militaire en pleine guerre d'Algérie, comme instituteur dans une école d'enfants de troupe. À son retour, il est rapidement nommé assistant à la Sorbonne (1960) et reçoit le prix Jean-Cavaillès pour sa traduction et sa présentation de *L'Origine de la géométrie* de Husserl (1962). En 1965, il devient maître assistant à l'École normale supérieure, poste qu'il occupera jusqu'en 1984. Ses trois premiers livres paraissent, coup sur coup, en 1967 : *De la grammatologie*, *L'Écriture et la différence*, et *La Voix et le Phénomène*. À partir de 1968, Derrida voyage beaucoup, aux États-Unis notamment, où ses textes et ses thèmes jouissent d'une très grande notoriété. En 1974 paraît *Glas*, un livre à la mise en page étonnante : le texte est réparti sur deux

colonnes, dont la première questionne la philosophie de Hegel tandis que la seconde sollicite les textes de Genet. La même année, Derrida fonde avec des amis, des collègues et des étudiants le Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique (le Greph), qui préconise une initiation à la philosophie dès la sixième. Tandis que la « déconstruction » derridienne devient l'enjeu d'un grand débat outre-Atlantique, Derrida anime les « États généraux de la philosophie », qui se tiennent à la Sorbonne en 1979. En 1983, il fonde le Collège international de philosophie et est élu professeur à l'École des hautes études en sciences sociales, où il continue d'enseigner. Parmi son abondante production (plus de quarante livres à ce jour), signalons encore *La Carte postale* (1980), *Du droit à la philosophie* (1990) et *Spectres de Marx* (1993).

La déconstruction de la philosophie

Forgé par Heidegger, le terme « déconstruction » (*Ab-bau*) désigne la tâche à laquelle doit se vouer le philosophe d'aujourd'hui. La philosophie traditionnelle s'élabore, depuis Platon, à partir d'un socle de dualismes (sensible/intelligible, corps/âme, nature/culture, parole/écriture, intérieur/extérieur, etc.) dont l'un des termes est généralement privilégié. Or, la validité de ces catégories n'est jamais remise en question. Tel philosophe niera la séparation de l'âme et du corps, tel autre la défendra, mais il ne leur viendra pas à l'esprit que, par leurs propos, ils se tiennent tous deux sur le même terrain : celui de la civilisation occidentale, pour laquelle existent un mot pour dire le corps et un mot pour dire l'âme. Toute civilisation s'enracine ainsi dans un certain **univers de pensée** (une certaine « métaphysique », dirait Heidegger) structuré par des catégories.

Grâce à un travail patient sur les grands textes de la philosophie – mais aussi sur ceux que la tradition a marginalisés comme « mineurs » –, Derrida va s'efforcer de démonter, de « déconstruire » la philosophie européenne pour mettre à nu les oppositions conceptuelles implicites à partir desquelles elle parle. Dans *De la grammatologie*, par exemple, il questionne le « logocentrisme » (tendance à privilégier le *logos*, le discours) occidental au nom duquel, depuis Platon, la parole est préférée à l'écriture (Saussure), l'intérieur à l'extérieur, la réalité à l'image et, plus généralement, l'intelligible au sensible. À l'origine de cette domination du *logos*, on trouve le présupposé selon lequel la vérité se donnerait dans la parole en train de se dire. Dans le *Phèdre* de Platon, l'écriture est en effet condamnée parce qu'elle « brouille » le sens – un sens que la voix vive est supposée rendre immédiatement présent, dans l'acte même de l'énonciation. Saussure, dans son *Cours de linguistique générale*, se fait lui aussi le prêtre du dogmatisme logocentrique en postulant, derrière chaque signifiant, un signifié transcendantal. Or, pour Derrida, ce sens n'est jamais immédiatement présent ; il est toujours **différé** dans un mouvement que Derrida appelle la « différance » (mot que, précisément, il faut voir écrit pour le distinguer d'avec le mot « différence »). La différance, c'est ce fond indéterminé, cette fluidité originelle d'où procèdent toutes les différences (parole/écriture, intérieur/extérieur, etc.), et que la métaphysique occidentale a occultée, voire réprimée, dans le culte qu'elle voue depuis toujours au logos.

Il suffit de lire quelques lignes de Derrida pour comprendre que sa contribution se situe davantage du côté de l'écriture que du côté de la philosophie (au sens classique du terme). Mais il s'agit d'une écriture éminemment **subversive**, puisqu'elle renverse (sub-vertit) une hiérarchie consacrée par trois millénaires de « machisme logocentrique »...

DERR

NÉ EN
1930

architect
fondeme
sophie. I
tonique
n'épuise
particuli
d'abord
ouvre à
voulez,
donne à
du systè
çante du
veut pas
de la str

Portrait de DERRIDA *par Richard Klein*[1]

NÉ EN **1930**

J'ai subi l'effet de ce foudroyage, pour la première fois, dans un séminaire à Baltimore, il y a plus de vingt ans. Un coup de foudre, tout bêtement, peut-être. Après tout, Derrida est très beau : carrure solide, cheveux vigoureux, sourire aux lèvres, fines articulations, un regard incomparable plein de gravité et d'humour – et puis sa voix dont la musicalité embrase de ses intonations d'Alger la sécheresse d'arguments très formels. Le paradoxe, c'est que c'est lui, Derrida, qui a appris à plusieurs générations d'étudiants à se méfier des leurres de la personne, en chair et os, et des illusions séductives de la voix. Car la déconstruction est souvent une critique du charisme, du prestige philosophique attaché au concept et à la valeur de présence *; elle critique aussi le phono-centrisme, les artifices prestigieux de la voix, qui l'accompagne et que la présence valorise.*

En effet, dans un séminaire de Derrida, la source de l'enseignement est toujours différée. Il est un des rares enseignants, peut-être le seul, qui arrive chaque fois en classe avec un texte écrit, fini, charpenté, qu'il lit pendant des mois.

1. Richard Klein est professeur de littérature française à Cornell University (New York).

RICHARD KLEIN, « Coups de foudre », in *Magazine littéraire*, n° 286, dossier « Jacques Derrida », mars 1991.

Texte n°233 ● *La déconstruction*

La déconstruction n'est pas simplement la décomposition d'une structure architecturale, c'est aussi une question sur le fondement, sur le rapport fondement/fondé ; sur la clôture de la structure, sur toute une architecture de la philosophie. Non pas seulement sur telle ou telle construction, mais sur le motif architectonique du système. L'architectonique : je me réfère ici à la définition de Kant, qui n'épuise pas tous les sens d'« architectonique », mais la définition de Kant m'intéresse particulièrement ; l'architectonique c'est l'art du système. La déconstruction concerne d'abord des systèmes. Cela ne veut pas dire qu'elle met à bas le système, mais qu'elle ouvre à des possibilités d'agencement ou de rassemblement, d'être ensemble si vous voulez, qui ne sont pas forcément systématiques, au sens strict que la philosophie donne à ce mot. C'est donc une réflexion sur le système, sur la clôture et l'ouverture du système. Naturellement, c'était aussi une sorte de traduction active un peu déplaçante du mot dont se sert Heidegger : *Destruktion*, la destruction de l'ontologie qui ne veut pas dire non plus l'annulation, l'anéantissement de l'ontologie, mais une analyse de la structure de l'ontologie traditionnelle.

Une analyse qui n'est pas seulement une analyse théorique, qui est en même temps une autre écriture de la question de l'être ou du sens. La déconstruction, c'est aussi une manière d'écrire et d'avancer un autre texte. Ce n'est pas une *tabula rasa*[1], c'est pourquoi la déconstruction se distingue aussi du doute ou de la critique. La critique opère toujours en vue de la décision après ou par un jugement. L'autorité du jugement ou de l'évaluation critique n'est pas l'autorité de la dernière instance pour la déconstruction. La déconstruction est aussi une déconstruction de la critique. Ce qui ne veut pas dire que toute critique ou tout criticisme sont dévalués, mais qu'on essaie de penser ce que signifie dans l'histoire l'autorité de l'instance critique ; par exemple au sens kantien, mais non seulement au sens kantien. La déconstruction n'est pas une critique.

1. Une « table rase *»: la déconstruction n'est pas destruction, mais plutôt démontage, démantèlement, subversion des systèmes.*

***DERRIDA*, Points de suspension, entretien avec D. Cohen,**
22 mars 1986, Éd. Galilée, 1992.

Texte n° 234 • *Le don impossible*

Pour qu'il y ait don, il *faut* que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette. (Ce «il faut», c'est déjà la marque d'un *devoir*, le devoir de-ne-pas… : le donataire *se* doit même de ne pas rendre, il a le *devoir* de ne pas *devoir*, et le donateur de ne pas escompter la restitution.) Il faut, à la limite, qu'il ne *reconnaisse* pas le don comme don. S'il le reconnaît *comme* don, si le don lui *apparaît comme tel,* si le présent lui est présent *comme présent,* cette simple reconnaissance suffit pour annuler le don. Pourquoi ? parce qu'elle rend, à la place, disons, de la chose même, un équivalent symbolique. Le symbolique ici, on ne peut même pas dire qu'il re-constitue l'échange et annule le don dans la dette. Il ne re-constitue pas un échange qui, n'ayant plus lieu comme échange de choses ou de biens, se transfigurerait en échange symbolique. Le symbolique ouvre et constitue l'ordre de l'échange et de la dette, la loi ou l'ordre de la circulation où s'annule le don. Il suffit donc que l'autre perçoive le don, non seulement le perçoive au sens où, comme on le dit en français, on perçoit un bien, de l'argent ou une récompense, mais en perçoive la nature de don, perçoive le sens ou l'intention, le *sens intentionnel* du don, pour que cette simple *reconnaissance* du don *comme* don, *comme tel,* avant même de devenir *reconnaissance comme gratitude,* annule le don comme don. La simple identification du don semble le détruire. La simple identification du passage d'un don comme tel, c'est-à-dire d'une chose identifiable entre quelques-«uns» identifiables, ne serait autre que le procès de la destruction du don. Tout se passe comme si, entre l'événement ou l'institution du don *comme tel* et sa destruction, la différence était destinée à s'annuler constamment. *À la limite, le don comme don* devrait *ne pas apparaître comme don : ni au donataire, ni au donateur.*

***DERRIDA*, Donner le temps. 1. La fausse monnaie,**
chap. I, Éd. Galilée, 1991.

PRINCIPAUX ÉCRITS

- DELEUZE, ***Différence et répétition***, *coll. « Épiméthée », PUF, 1996.*
- DELEUZE et GUATTARI, ***L'Anti-Œdipe***, *Éd. de Minuit, 1973.*
- DERRIDA, ***La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà***, *Flammarion, 1980.*
- DERRIDA, ***La Dissémination***, *coll. « Points », Le Seuil, 1993.*
- DERRIDA, ***L'Écriture et la différence***, *coll. « Points », Le Seuil, 1979.*
- FOUCAULT, ***Histoire de la folie à l'âge classique***, *coll. « Tel », Gallimard, 1976.*
- FOUCAULT, ***Les Mots et les Choses***, *coll. « Tel », Gallimard, 1990.*
- FOUCAULT, ***Surveiller et punir ; naissance de la prison***, *coll. « Bibliothèque des Histoires », Gallimard, 1989.*
- LACAN, ***Écrits 1 et 2***, *coll. « Points/Essais », Le Seuil, 1970-1971.*
- LÉVI-STRAUSS, ***Anthropologie structurale***, *coll. « Agora », Presses Pocket, 1985.*
- LÉVI-STRAUSS, ***La Pensée sauvage***, *coll. « Agora », Presses Pocket, 1990.*
- LÉVI-STRAUSS, ***Tristes tropiques***, *coll. « Terre humaine », Presses Pocket, 1984.*

ÉTUDES

- CLÉMENT Catherine, ***Claude Lévi-Strauss ou la Structure et le Malheur***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de Poche, LGF, 1985.*
- DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, ***Michel Foucault, un parcours philosophique***, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1992.*
- ÉRIBON Didier, ***Michel Foucault***, *Le Livre de poche, LGF, 1991.*
- KOFMAN Sarah, ***Lectures de Derrida***, *Galilée, 1984.*
- LARUELLE François, ***Les Philosophies de la différence : introduction critique***, *PUF, 1986.*
- MILLER Gérard (sous la direction de), ***Lacan***, *coll. « Philosophie présente », Bordas, 1987.*
- ZOURABICHVILI François, ***Deleuze, une philosophie de l'événement***, *coll. « Philosophies », PUF, 1994.*

CHAPITRE 27

RENOUVEAU DU POLITIQUE

On se souvient que Hegel, au soir de l'idéalisme triomphant, proclamait l'identité du rationnel et du réel : « Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel ». Après quelques révolutions sanglantes, deux guerres mondiales extrêmement meurtrières, un génocide programmé comme une mission scientifique et deux déflagrations atomiques, la célèbre phrase de Hegel laisse un goût quelque peu amer. Est-ce bien la raison qui voulait cela (l'anéantissement inhumain de l'homme) ? Est-ce au nom de la raison que **cela** (qui est l'inintelligible par excellence) s'est produit ? De deux choses l'une : ou les hommes sont restés sourds à ce que leur dictait leur raison, ou c'est l'idée même que nous nous faisons de notre raison qui contient en germe ces abominations dont on n'aurait pas cru l'homme capable.

Ces questions, étonnamment actuelles, ne sont pas neuves, puisqu'au lendemain même de la Première Guerre mondiale, des philosophes qui ne se reconnaissaient ni dans le communisme soviétique ni dans le capitalisme industriel occidental se les sont posées. Qu'ils aient finalement pris parti pour la raison des Lumières (le « second Habermas », Rawls) ou contre la rationalité technicienne (Horkheimer, Adorno, Habermas, Arendt), ces philosophes se rejoignent dans une commune **critique** de la société contemporaine. À ce titre, le mouvement qu'on appelle l'« École de Francfort » – et auquel se rattachent des penseurs comme Horkheimer, Adorno, Benjamin et Marcuse – a largement contribué à ce « renouveau du politique » qui inspire encore aujourd'hui le programme de certains partis.

Au sortir de la Première Guerre mondiale, l'Allemagne connaît une débâcle économique, politique et sociale sans précédent. Un groupe de révolutionnaires, guidé par des marxistes partisans d'une révolution de type « bolcheviste » (Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht), tente de renverser le gouvernement de la nouvelle république allemande proclamée le 9 novembre 1918. L'insurrection « spartakiste » est écrasée pendant l'hiver 1918-1919 et s'évanouit avec elle l'espoir de nombreux marxistes. Parmi eux, un groupe d'intellectuels et de philosophes s'est constitué dans les années 1930 à Francfort-sur-le-Main (d'où le nom d'« École de Francfort »), afin de réfléchir sur la faillite de l'idéal marxiste. L'impulsion est donnée grâce à la nomination de Max Horkheimer à la tête de l'Institut für Sozialforschung (Institut pour la

recherche sociale) de l'université de Francfort (1931). L'Institut rassemble des chercheurs venus d'horizons divers, mais dont la volonté commune est de dénoncer toutes les formes de domination que sécrètent les sociétés modernes – que celles-ci soient socialistes ou capitalistes. Aussi l'École de Francfort se rangera-t-elle sous la bannière de la « Théorie critique », dont Horkheimer précise le sens et la portée : « Le droit et le devoir de tout homme qui pense est de juger le monde que l'on est convenu d'appeler libre selon ses propres critères ; d'adopter à son égard une attitude critique et cependant de prendre parti pour les idées dont il se réclame, et de le défendre contre tous les fascismes – hitlérien, stalinien ou autres. » Mais le mouvement est dissout par les nazis en 1933, sous prétexte qu'il constitue une grave menace pour le Reich. Dès 1934, Horkheimer émigre à New York, où il est peu à peu rejoint par la plupart des membres du groupe. Ce n'est qu'en 1950 que l'École se réinstalle à Francfort. En 1958, Theodor W. Adorno succède à Horkheimer à la direction de l'Institut. Le mouvement, qui concentre désormais ses critiques sur le modèle technocratique de la société postindustrielle, influence profondément les contestations estudiantines qui s'élèveront en Europe et aux États-Unis dans les années 1960. La mort d'Adorno, en 1969, marque la fin de l'École de Francfort – du moins sous sa forme institutionnelle, puisque Jürgen Habermas, qui fut l'assistant d'Adorno à l'Institut de 1956 à 1959, est considéré comme le représentant de la « deuxième génération » du mouvement.

THEODOR WIESENGRUND ADORNO

La vie d'Adorno

Né à Francfort-sur-le-Main dans une famille juive cultivée (sa mère est une chanteuse de renom), Theodor W. Adorno étudie conjointement le piano et la philosophie, se passionnant tout autant pour la composition musicale que pour la *Critique de la raison pure* de Kant. Après un doctorat consacré à Husserl (1924), il se rend à Vienne, où il s'initie à la « nouvelle musique » auprès d'Alban Berg et collabore à la revue *Anbruch*, une revue musicale qui défend un modernisme « radical ». Cependant, les dangers que la société postindustrielle lui paraissent faire peser sur l'expression artistique ramènent Adorno à la philosophie. Il soutient, en vue d'obtenir un poste dans l'enseignement supérieur, une thèse d'habilitation qui porte sur Kierkegaard (1931). Mais l'accession d'Hitler au pouvoir le contraint à s'expatrier. Il s'installe d'abord à Oxford (1934), puis rejoint Max Horkheimer à New York (1938). Là, il travaille pour l'Institut pour la recherche sociale de Francfort, en exil, et dirige, avec Paul Lazarsfeld, le Princeton Office of Radio Research. En 1947, il publie avec Horkheimer *La Dialectique de l'Aufklärung*, contribution capitale à la « Théorie critique » défendue par l'École de Francfort. Une fois rentré en Allemagne (1950), Adorno enseigne à l'Université de Francfort et s'implique dans tous les débats qui agitent la vie culturelle et politique du pays. Ayant remplacé Horkheimer – parti à la retraite – à la direction de l'Institut pour la recherche sociale (1958), il fait paraître en 1966 son ouvrage majeur, *Dialectique négative*, et travaille à un grand traité d'esthétique, qu'il laissera inachevé (*Théorie esthé-*

tique, 1970). Il meurt d'une crise cardiaque le 6 août 1969. Adorno, comme Schopenhauer, est un philosophe dont les textes sont teintés d'un pessimisme désabusé. Témoin impuissant de la montée des totalitarismes, Adorno est convaincu que la civilisation occidentale est en train de dépérir, minée par une irrémédiable « crise du sens ».

Critique de la raison instrumentale

Apparemment, tout oppose les idéaux des Lumières avec la barbarie qui s'est abattue sur l'Europe au milieu de ce siècle. Apparemment, le nazisme, le fascisme et le stalinisme sont la négation même des principes de liberté et de tolérance proclamés par la Révolution française... Apparemment seulement car, selon Adorno et Horkheimer, les totalitarismes contemporains sont les enfants naturels de la philosophie des Lumières ! Thèse surprenante, mais que les auteurs de *La Dialectique de l'Aufklärung* vont argumenter pas à pas.

Leur idée est que la raison devient, au siècle des Lumières, un **instrument** au service de la conquête conjointe de la nature et de l'homme. À partir du XVIIIe siècle en effet, la raison, prétendant se substituer au mythe, s'est elle-même transformée en **mythologie**. Armée du **concept**, elle tend à objectiver toujours davantage la nature et, d'un outil de savoir, elle est devenue un instrument de maîtrise. Ainsi, détournée de ses objectifs premiers (libérer l'individu de toutes les servitudes qui pesaient sur lui), la raison s'est muée en puissance d'aliénation et de domination. L'individu, lui-même réifié (transformé en chose) par la raison, est pris dans les filets de l'économie marchande. La société post-industrielle, née des exigences de la raison, a tué l'élan émancipateur dont elle procédait pourtant. Régies par de froids technocrates, administrées par des bureaucrates tatillons, nos sociétés dissolvent progressivement les sujets individuels dans des macrosystèmes dont le totalitarisme moderne n'est que l'ultime point d'aboutissement. Même l'art, auquel Adorno le musicien accorde une attention attendrie, est devenu un **produit** relevant d'une industrie – l'industrie culturelle – dont les méthodes n'ont rien à envier à celles des autres industries.

L'art, « promesse du bonheur »

L'art a cependant un rôle à jouer dans la tâche critique que les membres de l'École de Francfort ont assignée à la philosophie. L'œuvre d'art, en effet, possède une **puissance critique**, une force de protestation qu'aucune société ne peut lui retirer. Ainsi, même dans les œuvres de facture classique, l'artiste peut ouvrir une brèche dans laquelle le pouvoir est inquiété, pointé du doigt. « Toutes les œuvres d'art, écrit Adorno, même les œuvres affirmatives, sont *a priori* polémiques. »

À travers l'analyse des créations de Schœnberg, de Kafka ou de Beckett, le philosophe défend une certaine conception de l'art comme **alternative** à l'existence mécanisée que génèrent les sociétés du XXe siècle. Alors que la société sombre dans la rationalité technicienne, l'artiste donne à voir comme un réel possible quelque chose qui n'est pas la réalité ; il fait ainsi surgir un espace d'utopie, qui est tout à la fois **refus** de ce qui est et **promesse** d'une réalité autre. Si Adorno reprend à son compte la formule de Stendhal, selon laquelle l'art est la « promesse du bonheur », c'est qu'il est persuadé que l'art constitue le dernier rempart contre le mercantilisme qui s'est infiltré dans toutes les activités humaines. L'art n'est certes pas épargné par la logique consommatrice de la société d'aujourd'hui, mais l'œuvre elle-même conserve, par son « contenu de vérité », le pouvoir de ne pas se laisser broyer par l'industrie culturelle.

Portrait d' ***ADORNO*** *par Habermas*

1903
1969

Le génie incomparablement prestigieux d'Adorno a toujours laissé transparaître quelque chose de la situation difficile et floue d'un sujet encore pour soi *mais déjà plus* en soi. *Adorno a toujours refusé l'alternative entre rester enfant et devenir adulte : il n'a voulu ni accepter l'infantilisme ni payer le prix pour une défense rigide contre la régression, fût-ce au « service du moi ». Toute une strate d'expériences et d'attitudes venues de l'enfance est restée vivante en lui. Cette caisse de résonance affective a réagi aux frustrations de la réalité de façon hypersensible – révélatrice concernant ce qu'il y a de violent, d'incisif et de blessant en cette réalité elle-même. Ce complexe d'attitudes primaires se trouvait de temps en temps à l'œuvre dans son comportement mais en quelque sorte sous contrôle hermétique ; par contre, il était toujours en libre communication avec la pensée, pour ainsi dire ouvert du côté de l'intelligence. Cette susceptibilité de la sensibilité et cette audace d'une pensée sans peur allaient de pair.*

JÜRGEN HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, trad. F. Dastur, J.-R. Ladmiral et Marc B. de Launay, coll. « Tel », Gallimard, 1987.

Texte n° 235 ● *Dialectique du mythe et de la raison*

Dans le monde rationalisé, la mythologie a envahi le domaine du profane. Débarrassée des démons et de leur postérité conceptuelle, l'existence retrouve son état naturel et prend le caractère inquiétant que le monde ancien attribuait aux démons. Classée dans la catégorie des faits bruts, l'injustice sociale, dont ceux-ci sont issus, est aujourd'hui aussi sacrée et intangible que l'était le sacro-saint guérisseur sous la protection de ses dieux. La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes – et aussi celles de l'homme avec lui-même – sont comme ensorcelées. L'individu étiolé devient le point de rencontre des réactions et des comportements conventionnels qui sont pratiquement attendus de lui. L'animisme avait donné une âme à la chose, l'industrialisme transforme l'âme de l'homme en chose. En attendant la planification totale, l'appareil économique confère déjà de lui-même aux marchandises une valeur qui décidera du comportement des hommes. Depuis que les marchandises – avec la fin du troc – ont perdu leurs qualités économiques, sauf leur caractère de fétiches, celui-ci s'étend à tous les aspects de la vie sociale qu'il fige progressivement. Les innombrables agences de production de masse et la civilisation

qu'elles ont créée inculquent à l'homme des comportements standardisés comme s'ils étaient les seuls qui soient naturels, convenables et rationnels. L'homme ne se définit plus que comme une chose, comme élément de statistiques, en termes de succès ou d'échec. Ses critères sont l'autoconservation, la conformité – réussie ou manquée – à l'objectivité de sa fonction et aux modèles qui lui sont donnés. Tout le reste, idée et criminalité, subit la contrainte de la collectivité, qui monte la garde depuis l'école jusqu'au syndicat.

ADORNO et HORKHEIMER, **La Dialectique de la raison,** *I, trad. É. Kaufholz, coll. « Tel », Gallimard, 1974.*

Texte n° 236 ● *Spiritualité de l'art*

La définition de l'art comme quelque chose de spirituel ne se contente pas cependant de nier le moment sensuel. Même le point de vue – parfaitement toléré par l'esthétique traditionnelle – selon lequel n'a de valeur esthétique que ce qui se réalise dans le matériau sensuel, n'est guère convaincant. Le pouvoir métaphysique qu'on peut attribuer aux plus grandes œuvres a été confondu pendant des millénaires avec le bonheur des sens contre lequel la structuration de formes autonomes ne cessait d'agir. Ce n'est que grâce à ce moment que l'art peut par intermittence devenir l'image de la félicité. La main maternelle qui, pour consoler, caresse une tête enfantine dispense un plaisir sensuel. Un contenu d'une extrême spiritualité se transforme en sensation physique. Dans son parti pris pour la manifestation sensuelle, l'esthétique traditionnelle a décelé quelque chose qui depuis lors, s'est perdu, mais en l'entendant dans un sens trop littéral. Sans les sonorités harmonieuses du quatuor, le passage en ré bémol majeur du mouvement lent de l'*opus 59 n° 1* de Beethoven n'aurait pas la force spirituelle d'une promesse : la promesse d'une réalité du contenu qui en fait un contenu de vérité, et liée à la sensualité. En ce sens l'art est matérialiste comme l'est toute vérité dans la métaphysique. Le fait qu'aujourd'hui l'interdit s'étend à cette vérité implique bien la véritable crise de l'art. Sans le souvenir de ce moment, l'art serait aussi peu de chose que lorsqu'il s'abandonne à la sensualité en dehors de la forme qui est la sienne.

ADORNO, **Autour de la Théorie esthétique : Paralipomena,** *trad. M. Jimenez et É. Kaufholz, Klincksieck, 1976.*

JÜRGEN HABERMAS

La vie de Habermas

Né à Düsseldorf en 1929, Jürgen Habermas fait des études de philosophie à Göttingen, à Zurich et à Bonn, tout en suivant également des cours de psychologie, de littérature allemande, d'économie et d'histoire. En 1954, il passe son doctorat de philosophie avec une thèse consacrée à Schelling. De 1956 à 1959, Habermas est l'assistant d'Adorno à l'Institut für Sozialforschung (Institut pour la recherche sociale) de l'Université de Francfort. Il s'y familiarise avec la sociologie et participe à de nombreuses enquêtes sur le terrain. Ayant obtenu son habilitation avec une étude socio-historique de l'opinion publique (1961), il obtient un poste de professeur à l'Uni-

versité de Heidelberg, où il côtoie Hans Gadamer et Karl Löwith. En 1965, il retrouve Adorno à l'Université de Francfort, où il est nommé professeur de philosophie et de sociologie. C'est à cette époque que remontent ses contacts étroits avec les mouvements de contestation estudiantins. En 1971, il quitte l'université pour la direction de l'Institut Max-Planck de Starnberg. Alors que sa notoriété est devenue internationale, il se heurte, chez lui, à l'hostilité des pouvoirs publics, qui le prennent pour un gauchiste. En 1983, après lui avoir refusé à deux reprises une chaire de professeur honoraire, l'université le nomme de nouveau professeur à Francfort, où il continue d'enseigner.

L'œuvre d'Habermas est principalement constituée d'articles ou de courts essais rassemblés en recueils. Parmi ceux qui ont exercé une influence notoire sur la pensée politique de notre temps, citons *Théorie et pratique* (1963 et 1971), *La Technique et la Science comme « idéologie »* (1968), *Connaissance et intérêt* (1968) et *Raison et légitimité* (1973). Ses derniers textes proposent une analyse normative de la communication entre les hommes : *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) et *Morale et communication* (1983).

Le défi de la technique

En fidèle héritier des thèmes et des thèses de l'École de Francfort, Habermas a commencé par entreprendre la **critique** de l'esprit instrumental hérité des Lumières. Comme Adorno, il est d'abord convaincu que la raison technicienne qui gouverne aujourd'hui les sociétés post-industrielles a trahi les idéaux de tolérance et d'émancipation dont elle était issue. Dans « La Technique et la Science comme "idéologie" » – texte écrit en hommage à Marcuse (1968) –, Habermas montre que la science et la technique, qui sont nées de la critique des idéologies (ou critique des discours traditionnels par lesquels la domination est légitimée), sont devenues à leur tour **idéologie**.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, science et technique étaient relativement indépendantes : l'une sollicitait parfois l'autre, mais l'une et l'autre se développaient de manière autonome. Or, tout au long du XXe siècle, science et technique ont collaboré au point de devenir totalement **interdépendantes**. Savants et techniciens travaillent aujourd'hui de concert dans les centres de recherches de l'État ou de la grande industrie. Ainsi la science et la technique se trouvent **couplées** avec la production industrielle, le tout formant un complexe technico-scientifique que les politiques ont érigé en allégorie du développement. C'est désormais le progrès conjoint des sciences et des techniques qui régit l'évolution du système social. Dans tous les secteurs de la vie sociale fleurissent les experts qui, peu à peu, substituent leurs « conclusions » aux décisions des politiques. C'est que, précisément, science et technique se sont faites « idéologie » – et la seule idéologie qui vaille, car la refuser revient à apparaître comme « rétrograde » ou « irréaliste » !

C'est cette nouvelle idéologie, cette nouvelle légitimation de la domination, qu'Habermas a entrepris de démystifier. Si nous ne voulons pas devenir à terme les **esclaves** de la technique, nous avons intérêt à « reprendre en main » notre histoire et à ouvrir un vaste débat sur les dangers mortels que la technique fait peser sur l'humanité. Or, seule « la formation d'une volonté politique, liée au principe d'une discussion générale et exempte de domination » permettrait, selon Habermas, de relever **le défi de la technique**.

Connaissance et intérêt

Dans sa leçon inaugurale prononcée le 28 juin 1965 à l'Université de Francfort – leçon intitulée « Connaissance et intérêt » – Habermas s'en prend vivement au néo-

positivisme scientiste, qui réserve le label scientifique aux mathématiques et aux sciences de la nature. Au nom de son fameux « critère de falsifiabilité », Popper, par exemple, répudie les sciences humaines comme non scientifiques. Or, Habermas voit dans cette conception étroite et conservatrice de la science deux défauts. D'abord, contrairement aux affirmations péremptoires des néopositivistes, on peut trouver dans les sciences dites « pures » ou « exactes » des jugements de valeur et des motivations bassement intéressées. Ainsi, les mathématiques, loin d'être un jeu purement abstrait et gratuit, s'enracinent dans une certaine volonté de **domination** de la nature (les mathématiques servant d'abord à résoudre les problèmes concrets qui se posent aux humains). Mais Habermas reproche également aux néopositivistes de faire de la physique le modèle de toute science (Carnap, Popper) et de vouloir imposer sa méthodologie propre à tous les autres domaines de la connaissance. Pour Habermas, rien ne justifie une telle suprématie : la raison ne se réduit pas à la rationalité objectiviste des sciences de la nature, et il est du devoir du philosophe d'élargir cette conception de la science, afin d'y réconcilier **connaissance et intérêt**.

Habermas distingue donc trois types de sciences. Les sciences **empirico-analytiques** correspondent en gros aux sciences de la nature. Empiriques, parce qu'elles reposent sur des « observations contrôlées », elles sont cependant analytiques en raison de la formalisation logico-mathématique de leurs théories. Ces sciences permettent de faire des prévisions et leur intérêt est d'ordre **technique**. Dans les sciences **historico-herméneutiques**, encore appelées « sciences humaines » ou « sciences morales », c'est « la compréhension du sens qui donne accès aux faits ». Ces sciences procèdent d'un intérêt pratique, qui vise au maintien et à l'extension d'une compréhension intersubjective entre les individus. Quant aux **sciences critiques**, qui rassemblent la psychanalyse, la critique des idéologies et la Théorie critique de Jürgen Habermas lui-même, elles ont pour but de déclencher chez l'individu un processus d'« autoréflexion » susceptible de l'affranchir de l'idéologie technocratique ; leur intérêt est donc **émancipatoire**.

L'agir communicationnel

Avec la publication, en 1981, de la monumentale *Théorie de l'agir communicationnel*, on observe un tournant décisif dans la pensée de Habermas. En effet, le « deuxième Habermas » a renoncé à la réalisation de son projet critique, pour réfléchir aux conditions d'une restauration de la rationalité dans le monde contemporain. Or, c'est dans le lien qu'instaure entre les individus la **communication** de tous les jours qu'il redécouvre la raison émancipatrice des Lumières. Remaniant la typologie des conduites proposée par Max Weber, Habermas distingue l'**agir stratégique**, par lequel on cherche à exercer une certaine influence sur l'autre (procédé mis en œuvre par la publicité ou le discours de propagande politique), et l'**agir communicationnel**, par lequel on cherche simplement à s'entendre avec l'autre, de façon à interpréter ensemble la situation et à s'accorder mutuellement sur la conduite à tenir.

Habermas est ainsi conduit à s'interroger sur les conditions de l'**intercompréhension** dans le processus de communication. Partant du constat que tout locuteur se réfère à un au-delà du discours (le monde vécu) qui n'est pas nécessairement partagé par l'auditeur, et que ce qui est **compris** par l'auditeur est au fond plus important que ce qui est dit par le locuteur, Habermas a mis au point une « éthique de la discussion », afin de garantir entre le locuteur et l'auditeur une authentique compréhension mutuelle. Ainsi, pour que mon énoncé soit digne de figurer dans un **procès d'intercom-**

préhension, il faut qu'il soit sensé, qu'il soit compréhensible pour mes interlocuteurs, qu'il n'exprime ni autorité, ni intimidation, ni menace (sinon l'on retombe dans l'agir stratégique) et qu'en dernier ressort, il soit susceptible d'être admis par chacun et par tous comme étant valable.

Ici se dessine un modèle démocratique du consensus, modèle que prescrit la « raison communicationnelle » quand on l'applique au domaine du politique. Habermas espère ainsi sortir la démocratie des ornières dans lesquelles le complexe technico-scientifique l'a fait tomber.

Portrait de HABERMAS *par lui-même*

NÉ EN **1929**

Bien que je m'épuise au travail et bien que j'y laisse une grande part de ma vie, j'éprouve pourtant du plaisir lorsque j'ai l'impression de pouvoir me dire : là, ce que tu as vu, tu peux continuer de le développer et de l'argumenter. Alors cela me tranquillise parce que je pense que c'est le seul chemin. Ce sont certes de petites joies. Mais le penseur comme forme de vie, comme vision, comme expression de la représentation de soi, ça ne marche plus. Je ne suis pas un producteur de conception du monde. Je voudrais en fait produire quelques petites vérités et non l'unique grande vérité.

Lorsque j'ai trouvé une fleur ou une plante intéressante, je cherche à voir comment elle s'arrange avec les autres et si on peut en faire un bouquet ou un motif exemplaire (muster). *C'est un travail de puzzle en construction. Je m'approprie d'autres théories ? Pourquoi pas ? Il faut prendre les autres par leurs points forts et voir ensuite ce qui est alors envisageable. On doit se soutenir les uns les autres car il n'y a plus en fait de vérités théoriques que sous la forme de « possibilités de compréhension ». J'ai, quant à moi en tout cas, abandonné la prétention emphatique à la vérité philosophique. Ce concept élitiste de la vérité qui nous vient des Anciens constitue un dernier élément de mythe et cela, voyez-vous, contrairement à l'esprit du temps aujourd'hui, je ne veux pas y revenir.*

JÜRGEN HABERMAS, « Dialectique de la rationalisation ». Entretien avec Jürgen Habermas, 1981, trad. Chr. Bouchindhomme, avec la collaboration de M. Huber et de Chr. Ozuch, in *Les Cahiers de philosophie*, n° 3, « Habermas et l'activité communicationnelle », 1987.

Texte n° 237 • *Agir stratégique et agir communicationnel*

J'appelle communicationnelles, les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action ; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité. Lorsqu'il s'agit de processus d'intercompréhension explicitement linguistiques, les acteurs, en se mettant d'accord sur quelque chose, émettent des exigences de validité ou plus précisément des exigences de vérité, de justesse ou de sincérité selon qu'ils se réfèrent à quelque chose qui se produit dans le monde objectif (en tant qu'ensemble des états de chose existants), dans le monde de la communauté sociale (en tant qu'ensemble des relations interpersonnelles légitimement établies au sein du groupe social) ou dans le monde subjectif personnel (en tant qu'ensemble des expériences vécues auxquelles chacun a le privilège d'accéder). Mais alors que dans l'activité stratégique l'un *influe* sur l'autre empiriquement (que ce soit en le menaçant d'une sanction ou en lui faisant miroiter des gratifications) afin *d'obtenir* la continuation escomptée de l'interaction, dans l'activité communicationnelle chacun est *motivé rationnellement* par l'autre à agir conjointement et ce en vertu des effets d'engagement illocutoires[1] inhérents au fait que l'on propose un acte de parole.

1. Dans sa théorie des actes de langage, Austin a montré que toute parole est douée d'une force illocutoire *(*illocutionnary force*) en vertu de laquelle celui qui parle produit en parlant une action (voir le texte n° 222).*

***HABERMAS,* Morale et communication,** *trad. Ch. Bouchindhomme, Le Cerf, 1986.*

Texte n° 238 • *La discussion comme moyen d'émancipation*

Dans les systèmes industriels les plus avancés, il faut de nos jours faire un effort énergique pour prendre en main de façon consciente une médiation du progrès technique et de la pratique vécue des grandes sociétés industrielles qui jusqu'à présent n'a fait que s'imposer avec tous les traits d'une histoire naturelle. Ce n'est pas le lieu ici de discuter des conditions sociales, économiques et politiques dont devrait nécessairement dépendre une politique centralisée de la recherche à long terme. Il ne suffit pas qu'un système social remplisse certaines conditions de rationalité technique. À supposer même que le rêve cybernétique d'une autostabilisation pour ainsi dire instinctive soit réalisable, c'est qu'on aurait en chemin réduit le système des valeurs à de simples recettes de maximisation concernant puissance et bien-être, à un équivalent de la valeur biologique de base représentée par la survie à tout prix, c'est-à-dire l'hyperstabilité. De par les conséquences socioculturelles imprévues du progrès technique, l'espèce humaine s'est elle-même mise au défi non seulement de provoquer la destinée sociale qui est la sienne mais encore d'apprendre à la maîtriser. Et il n'est pas possible de relever ce défi lancé par la technique avec les seules ressources de la tech-

nique. Il s'agit bien plutôt d'engager une discussion, débouchant sur des conséquences politiques, qui mette en rapport de façon rationnelle et obligatoire le potentiel dont la société dispose en matière de savoir et de pouvoir techniques avec notre savoir et notre vouloir pratiques.

[...]

Cette *dialectique du pouvoir et du vouloir* s'opère actuellement de façon non réfléchie, en fonction d'intérêts dont on n'exige pas qu'ils aient de justification publique, pas plus qu'on ne les y autorise. Ce n'est qu'en assumant avec conscience politique cette dialectique que nous pourrions reprendre en main une médiation du progrès technique et du monde vécu social qui jusqu'à présent s'est imposée à la façon d'une histoire naturelle. Dans la mesure où cela est l'affaire de la réflexion, cette médiation ne relève plus cette fois-ci de la compétence de tel ou tel spécialiste. Le pouvoir de disposer techniquement des choses ne suffit pas à dissoudre la substance de la domination ; elle peut même au besoin se retrancher derrière lui. L'irrationalité de la domination qui a pris maintenant les proportions d'un danger mortel collectif ne pourrait être surmontée que par la formation d'une volonté politique, liée au principe d'une discussion générale et exempte de domination. Il n'est permis d'espérer une rationalisation de la domination que d'une situation où serait développée la puissance politique d'une pensée liée au dialogue. La force libératrice de la réflexion ne peut être remplacée par un déploiement de savoir techniquement utilisable.

***HABERMAS*, La Technique et la Science comme « idéologie »,**
« Progrès technique et monde vécu social », *trad. J.-R. Ladmiral, Gallimard/Denoël, 1973.*

Texte n° 239 • *Quand la* Publicité *dégénère en « Publicité »*

Autrefois, la *Publicité* avait dû se frayer une voie en s'opposant à la politique du secret pratiquée par l'absolutisme : elle s'efforçait de soumettre personnalités et problèmes à la discussion publique, et faisait en sorte que les décisions politiques fussent révisables devant le tribunal de l'opinion publique. De nos jours, en revanche, ce n'est qu'avec l'aide d'une politique du secret pratiquée par les groupements d'intérêts que la « Publicité » est imposée : elle confère à des personnalités ou à des choses un prestige public, et les rend par là susceptibles d'être adoptées sans réserve ni discussion, au sein d'un climat d'opinion non publique. Le mot même de « travail publicitaire » révèle que la « Publicité » ne peut plus être autrement que fabriquée selon les circonstances et au coup par coup, alors qu'autrefois elle était donnée avec la position occupée par les représentants et garantie dans sa permanence par une symbolique forte de sa tradition. Aujourd'hui, il faut produire les occasions qui mettent en jeu le processus d'identification : la « Publicité » doit être « faite », on ne peut plus dire qu'elle soit une « donnée ». Ce que R. Altmann a su définir de façon parlante en qualifiant ce phénomène d'acte de « communicationnisme ». L'efficacité immédiate de la « Publicité » ne se borne pas à créer cet impact publicitaire non commercial qui s'exprime sous la forme d'une atmosphère de bienveillance entraînant la capacité d'as-

sentiment. Cette forme nouvelle de la « Publicité » se préoccupe aussi d'influencer les décisions des consommateurs et débouche sur l'exercice d'une pression politique dans la mesure où elle mobilise un potentiel d'assentiment indifférencié qui peut, lorsque c'est nécessaire, être converti en plébiscite acclamatif dont l'objectif est alors bien précis. La « Publicité » actuelle garde encore un lien avec la sphère publique bourgeoise dans la mesure où les structures institutionnelles, propres à celle-ci et qui la légitiment, continuent à être en vigueur. La « Publicité » démonstrative n'acquiert d'ailleurs une efficacité sur le plan politique qu'à partir du moment où elle peut se réclamer d'un capital crédible, ou réellement solvable, de décisions de vote potentielles. Et cette « solvabilité » constitue en effet la tâche des partis.

HABERMAS, **L'Espace public,** *chap. VI, section 21, trad. Marc B. de Launay, Payot, 1986.*

HANNAH ARENDT

La vie d'Hannah Arendt

Née en 1906 à Hanovre, dans une famille juive assimilée, Hannah Arendt étudie la philosophie et la théologie aux Universités de Marbourg (où elle se lie d'amitié avec Hans Jonas), de Fribourg et de Heidelberg. Elle est ainsi l'élève de Heidegger (avec lequel elle aura une courte liaison), puis de Jaspers, qui dirige sa thèse sur *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, publiée en 1929. Dès l'accession de Hitler au pouvoir, en 1933, Arendt s'exile pour huit ans à Paris, où elle facilite l'émigration de jeunes adolescents juifs vers la Palestine. Mais l'adoption, par la France, des lois antijuives la contraint de nouveau à s'exiler : elle parvient à embarquer pour les États-Unis, où elle résidera jusqu'à la fin de sa vie, d'abord comme apatride, puis comme citoyenne américaine à partir de 1951, date de sa naturalisation. Engagée dans la reconstitution de la culture juive européenne, Arendt travaille à la direction des éditions *Schocken Books* à New York. La parution, en 1951, des *Origines du totalitarisme* la fait connaître dans toute l'Amérique. Aussi décide-t-elle, deux ans plus tard, de se lancer dans la carrière universitaire. Elle enseignera donc la philosophie et les sciences politiques dans diverses universités américaines (Berkeley, Princeton, Columbia, Brooklyn College, Chicago). D'autres livres voient le jour : *La Crise de la culture* (1954), *La Condition de l'homme moderne* (1958), *Eichmann à Jérusalem* et *Essai sur la Révolution* (1963). En 1968, Arendt est nommée professeur de philosophie politique à la New School for Social Research de New York, où elle retrouve Jonas. Le 4 décembre 1975, elle succombe à une attaque cardiaque, peu de temps après avoir reçu le prix Sonning, que le gouvernement danois lui avait décerné pour sa « contribution au développement de la civilisation européenne ». De l'œuvre qu'elle était en train d'écrire, *La Vie de l'esprit*, seuls les deux premiers volumes paraîtront en 1978.

Étude du fait totalitaire

Les questions auxquelles les *Origines du totalitarisme* se proposent de répondre portent sur la singularité de la « solution finale » que les nazis ont mise en œuvre dans les dernières années qui ont précédé la Deuxième Guerre mondiale : « Qu'est-ce qui s'est passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ? »

À partir de l'étude du système concentrationnaire hitlérien pris comme figure emblématique du fait totalitaire, Arendt montre que le totalitarisme inaugure un type de régime radicalement nouveau, qu'on ne peut réduire à une forme particulière de **tyrannie**. Le régime totalitaire, en effet, se caractérise par la promotion d'une loi prétendument « naturelle » qui vient se substituer à la loi positive ; ainsi, en exterminant systématiquement tel ou tel groupe de population, le régime totalitaire ne fait qu'entériner, en quelque sorte, une condamnation qui aurait d'abord été prononcée par la nature ou par l'histoire. C'est donc en toute « légalité » que la terreur peut s'exercer avec, pour « institution centrale », cette machine à exterminer que constitue le camp de concentration. Le sujet idéal du totalitarisme n'est pas un individu doué d'une affectivité et d'une conscience propres ; c'est un numéro noyé dans la masse, un simple représentant de son espèce et, surtout, un sujet dépourvu de tout sens politique. Car le totalitarisme, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ne requiert pas l'engagement politique des citoyens ; il s'appuie plutôt sur l'atomisation de la société, sur l'effacement progressif du « sens commun » (ou conscience du « vivre-avec-les-autres » dans un espace commun). On peut dire, en ce sens, que le totalitarisme est la **négation même du politique**.

À l'origine de la faillite intellectuelle et morale qui a rendu possible ce « mal radical » – l'**impardonnable** par excellence –, on trouve, selon Arendt, le développement historique de la bourgeoisie, avec lequel s'est opérée la confusion du domaine public et de la sphère de la vie privée.

Réhabilitation de l'agir politique

Arendt ne s'est pas contentée de diagnostiquer le mal. Dans son travail ultérieur, et notamment dans *La Condition de l'homme moderne*, elle s'est interrogée sur les moyens par lesquels la société pourrait se préserver durablement contre la tentation totalitaire. S'il est vrai que le totalitarisme se nourrit de l'effacement du politique, peut-être est-il urgent, précisément, de réhabiliter l'action politique.

Mais depuis que la *vita activa* (la « vie active ») a été supplantée par la *vita contemplativa* (la « vie contemplative ») – par la faute même des philosophes qui vantent, depuis l'Antiquité, les délices de la pensée pure –, les catégories de l'action se sont brouillées dans nos esprits. Aussi Arendt se propose-t-elle de « penser ce que nous faisons », en établissant la typologie de la *vita activa*. Il existe, selon elle, trois sortes d'agir, trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action. Or, seule l'action (entendue d'abord comme **agir politique**) est capable de sauver le monde de la destruction.

Par le **travail**, l'homme subvient à ses besoins vitaux. Mais les fruits de son travail (les plats cuisinés, par exemple) sont éminemment périssables ; il faut vite les consommer, et vite se remettre au travail ! Le travail s'inscrit donc dans la courte durée. L'**œuvre**, en revanche, semble pouvoir produire des objets plus durables (meubles, bâtiments, machines, etc.). Cependant cette production s'effectue au prix d'une destruction violente et agressive de la nature. En outre, l'œuvre est toujours asservie à une fin utilitaire ; le processus du faire est lui-même « entièrement déterminé par les catégories de la fin et des moyens ». Reste l'**action**, « la seule activité qui mette directement en

rapport les hommes ». En s'engageant activement dans la vie de la cité, l'homme peut enfin prendre conscience de la **pluralité**, essence de la condition humaine : « Ce sont des hommes et non pas l'homme qui vivent sur terre et habitent le monde ». L'action est donc ici envisagée comme mise en relation, constitution d'un **espace public** au sein duquel les hommes peuvent dialoguer librement et agir d'un commun accord. C'est dans l'instauration de cette communauté d'égaux, où tous disposeraient de la même faculté d'agir, qu'Arendt voit la promesse d'un monde sans domination ni violence – un monde humain, qui aurait éloigné pour toujours les spectres du totalitarisme et de la barbarie.

Portrait de ***ARENDT*** *par Hans Jonas*

1906
1975

Je fus son ami pendant plus de cinquante ans, depuis le jour où âgée de dix-huit ans, étudiante de première année, elle apparut au premier semestre du cours de philosophie au milieu des jeunes gens qui, des quatre coins d'Allemagne, affluaient en masse à Marbourg… Timide et introvertie, avec son beau visage et son regard solitaire, elle se détachait aussitôt, de façon inexplicable, comme quelqu'un d'« exceptionnel » et d'« unique ». L'éclat intellectuel n'était pas rare à l'époque. Mais une intensité, une rectitude intérieure, un instinct pour la qualité, une recherche de l'essentiel, un désir d'aller au fond des choses l'auréolaient de quelque chose de magique. On la sentait résolue à être elle-même avec ténacité et capable d'y parvenir bien que vulnérable… Elle était passionnément morale sans être pour autant moralisatrice. Tout ce qu'elle avait à dire était important, souvent provocant, parfois faux, mais jamais trivial, jamais indifférent et à jamais inoubliable.

Hans Jonas, Éloge funèbre de Hannah Arendt, New York, décembre 1975, reproduit in Wolfgang Heuer, *Hannah Arendt*, trad. J. Chambon, Éd. Jacqueline Chambon, 1993.

Texte n° 240 ● *La domination totalitaire*

Il est dans la nature même des régimes totalitaires de revendiquer un pouvoir sans bornes. Un tel pouvoir ne peut être assuré que si tous les hommes littéralement, sans exception aucune, sont dominés de façon sûre dans tous les aspects de leur vie. Dans le domaine des affaires étrangères, les nouveaux territoires neutres ne doivent

jamais cesser d'être soumis, tandis qu'à l'intérieur, des groupements humains toujours nouveaux doivent être domptés par l'expansion des camps de concentration, ou, quand les circonstances l'exigent, être liquidés pour faire place à d'autres. Le problème de l'opposition est sans importance, tant dans les affaires étrangères qu'intérieures. Toute neutralité, toute amitié même, dès lors qu'elle est spontanément offerte, est du point de vue de la domination totalitaire aussi dangereuse que l'hostilité déclarée : car la spontanéité en tant que telle, avec son caractère imprévisible, est le plus grand de tous les obstacles à l'exercice d'une domination totale sur l'homme. Aux communistes des pays non communistes qui se réfugièrent ou furent appelés à Moscou, une amère expérience apprit qu'ils constituaient une menace pour l'Union soviétique. Les communistes convaincus sont en ce sens, qui est le seul à avoir quelque réalité aujourd'hui, aussi ridicules et aussi menaçants aux yeux du régime russe que les nazis convaincus de la faction Röhm[1] l'étaient par exemple pour les nazis.

Ce qui rend si ridicules et si dangereuses toute conviction et toute opinion dans la situation totalitaire, c'est que les régimes totalitaires tirent leur plus grande fierté du fait qu'ils n'en ont pas besoin, non plus que d'aucune forme de soutien humain.

Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale, et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. Le pouvoir total ne peut être achevé et préservé que dans un monde de réflexes conditionnés, de marionnettes ne présentant pas le moindre soupçon de spontanéité. Justement parce qu'il possède en lui tant de ressources, l'homme ne peut être pleinement dominé qu'à condition de devenir un spécimen de l'espèce animale homme.

1. Röhm (1887-1934) fut assassiné sur ordre de Hitler pour avoir voulu constituer une armée du peuple, à l'image de ce qu'il avait déjà fait avec les S.A.

***ARENDT,* Le Système totalitaire,** *trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Le Seuil, 1972.*

Texte n° 241 • Les limites du progrès

Le progrès, n'en doutons pas, est un article plus complexe et plus sérieux que l'on peut se procurer à la grande foire aux superstitions de notre temps. La foi irrationnelle du XIXe siècle en un progrès *illimité* a trouvé une audience universelle, surtout par suite de l'étonnante progression des sciences de la nature, qui, depuis le début des temps modernes, sont réellement devenues des sciences « universelles » et qui peuvent ainsi envisager la tâche infinie de l'exploration des profondeurs de l'univers. Bien que la science ne se limite plus désormais à la connaissance de la nature et du monde fini, elle n'est nullement assurée d'un progrès indéfini. Il est évident que la recherche strictement scientifique dans le domaine des sciences de l'homme, ce que l'on a nommé les *Geisteswissenschaften*[1], qui s'attache à la connaissance des produits de l'esprit humain, doit comporter des limites. Dans de nombreux domaines où l'on ne saurait faire preuve que d'érudition, l'exigence perpétuelle et dépourvue de sens

d'une recherche originale n'a abouti qu'à l'absence pure et simple de pertinence, la fameuse connaissance de tout à propos de rien, ou encore à une forme de pseudo-recherche destructrice, en fait, de son objet. Il vaut la peine de remarquer que la révolte de la jeunesse, dans la mesure où ses motivations ne sont pas exclusivement d'ordre moral et politique, s'est surtout attaquée à la glorification par les universitaires de la recherche et de la science, qui, l'une comme l'autre, mais pour des raisons différentes, se trouvent gravement compromises à ses yeux. Et il est vrai que, dans les deux cas, il n'est nullement exclu que nous soyons arrivés à un tournant décisif, à partir duquel le rendement devient négatif. Non seulement le progrès de la science a cessé de coïncider avec le progrès de l'humanité (quel que soit le sens donné à cette expression), mais il pourrait bien sonner le glas de l'humanité, de même que le progrès de la recherche pourrait fort bien se terminer par la destruction de tout ce qui faisait pour nous le prix de la recherche. Autrement dit, la notion de progrès ne peut plus nous servir d'étalon pour apprécier la valeur du processus de changement désastreusement rapide que nous avons nous-mêmes déchaîné.

1. Les Geisteswissenschaften *sont les sciences de l'esprit humain* (Geist *en allemand), encore appelées « sciences humaines ».*

***ARENDT,* Du mensonge à la violence,** *III, trad. G. Durand, Calmann-Lévy, 1972.*

JOHN RAWLS

La vie de Rawls

John Rawls, né à Baltimore en 1921, a fait ses études à l'Université de Princeton. Nommé professeur à Harvard en 1959, il a fait toute sa carrière dans cette prestigieuse université. Son livre, *A Theory of Justice* (*Théorie de la justice*), paru en 1971, a suscité aux États-Unis et à travers le monde un grand nombre de critiques. Publié en effet à un moment où les démocraties occidentales commencent à douter d'elles-mêmes et à remettre en question leurs principes fondateurs, cet ouvrage réanime la notion de **contrat social** et donne une nouvelle vigueur à l'idéal d'**équité** que poursuivent nos sociétés. Accusé par les ultra-libéraux d'être trop à gauche et par les socialistes d'être trop à droite, Rawls a consacré de nombreux articles à l'explication et à la défense de sa théorie.

Le « voile d'ignorance »

La démarche adoptée par Rawls est proche de celle que suit Rousseau dans le *Contrat social*. Comme chez Rousseau (mais aussi chez Hobbes ou chez Locke), Rawls tente de faire dériver les principes de l'autorité politique d'une convention première par laquelle des partenaires d'abord isolés s'associent pour former une communauté de droit. Mais pour que le contrat ait un sens, il faut l'envisager comme une rupture avec une situation antérieure (antérieure à la fondation de la société), dans laquelle les individus ne sont pas encore liés les uns aux autres. Or, là où Rousseau élabore l'hypothèse d'un « état de nature » primitif, Rawls va plus loin, en inventant une situation délibérément fictive et an-histo-

rique, sans pour autant renoncer aux exigences de la raison.

Son idée est qu'en matière de politique, l'objectivité absolue est impossible, dans la mesure où nous sommes toujours tentés de juger les théories en fonction des avantages personnels que leur application pratique pourrait nous apporter. Aussi Rawls suppose-t-il une « position originelle » où les partenaires sont situés derrière un « voile d'ignorance » qui les empêche de connaître leur place dans la société. Imaginons un instant que nous ne sachions pas qui nous sommes et dans quel milieu nous vivons : nous ne connaissons pas nos aptitudes (nous sommes peut-être handicapés, peut-être surdoués) ; nous ignorons nos origines socioprofessionnelles (peut-être appartenons-nous à une minorité ethnique opprimée, ou bien à la classe dirigeante) ; nous ne savons ni notre âge, ni notre sexe, ni notre état de santé ; nous ignorons en particulier dans quelle société nous évoluons (son régime politique, son économie, son niveau de civilisation et de culture)... La question est alors la suivante : en supposant que les sujets placés derrière le « voile d'ignorance » sont tous raisonnablement égoïstes (c'est-à-dire qu'ils se préoccupent de leur avenir propre) et doués de raison, sur quels principes généraux de répartition des biens peuvent-ils s'accorder ?

La justice comme équité

La réponse de Rawls tient en deux principes, qui constituent ce qu'il appelle lui-même la « théorie de la justice comme équité ». Le premier principe (ou **principe de liberté**), qui est absolument prioritaire sur le second, justifie l'option démocratique ; il affirme que, dans une situation originelle où ils sont tous égaux, les partenaires exigent « l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base ». Chacun d'eux souhaite pouvoir jouir des mêmes droits fondamentaux que les autres (libertés de circulation, d'expression, de réunion, mais aussi droit à la propriété et à la protection de la personne), dans la mesure où ces droits sont compatibles « avec le même système pour les autres ». On retrouve là les « droits de l'homme », tels qu'ils furent énoncés par les théoriciens des Lumières.

Le second principe, dit **principe de différence**, est à la fois plus original et plus ambigu, puisque, d'un côté, il légitime les inégalités de fait (les contractants ne veulent pas d'une société où, quoi qu'ils fassent, ils disposeraient des mêmes biens), et que, de l'autre, il atténue l'effet de ces inégalités en posant qu'elles doivent bénéficier à tous : « des inégalités socio-économiques [...] sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société ». Une société juste n'est donc pas une société égalitaire (est ainsi évacué le mythe marxiste d'une « société sans classes »), mais une société **équitable**, où les positions sociales procurant le plus d'avantages sont de droit accessibles à tous, mais où les avantages obtenus par ceux qui parviennent à occuper ces positions profitent également à ceux qui sont laissés pour compte. Seules les inégalités qui ne bénéficient pas à tous sont alors « injustes ».

Outre qu'elle semble justifier la social-démocratie, la théorie de la justice comme équité est surtout novatrice en ce qu'elle légitime les inégalités sociales, et cela au nom même de la justice. Rawls est ainsi en totale contradiction avec la pensée socialiste (Proudhon, Marx), qui fait au contraire de l'égalité l'essence même de la justice.

Hommage à **RAWLS** *par André Comte-Sponville*

NÉ EN **1921**

L'idée de justice, comme cœxistence des libertés sous une loi au moins possible, ne relève pas de la connaissance mais de la volonté (de la raison simplement pratique, dirait Kant). Elle n'est pas un concept théorique ou explicatif, pour une société donnée, mais un guide pour le jugement et un idéal pour l'action.

Rawls ne dira guère autre chose. S'il faut imaginer les hommes dans une « position originelle » où chacun ignorerait la place qui lui est réservée dans la société (c'est ce que Rawls appelle le « voile d'ignorance »), c'est pour se donner les moyens de penser la justice comme équité (et non comme simple légalité ou utilité), ce qui n'est possible qu'à condition de mettre entre parenthèses les différences individuelles et l'attachement de chacun, même justifié, à ses intérêts égoïstes ou contingents. Position purement hypothétique, là encore, et même fictive, mais opératoire en ceci qu'elle permet de libérer, au moins partiellement, l'exigence de justice des intérêts trop particuliers qui nous y portent et avec lesquels, presque invinciblement, nous sommes tentés de la confondre.

André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, chap. VI : « La justice », coll. « Perspectives critiques », PUF, 1995.

Texte n° 242 ● *La théorie de la justice comme équité*

Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social. Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme primitive de la culture. Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes

favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitables (*fair*). [...]

Je soutiendrai que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que des inégalités socioéconomiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société.

***RAWLS*, Théorie de la justice**, *I, 3, trad. C. Audard, Le Seuil, 1987.*

Texte n° 243 • *Les deux principes de la justice*

En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous. [...]

Ces principes s'appliquent, en premier lieu, comme je l'ai dit, à la structure sociale de base ; ils commandent l'attribution des droits et des devoirs et déterminent la répartition des avantages économiques et sociaux. Leur formulation présuppose que, dans la perspective d'une théorie de la justice, on divise la structure sociale en deux parties plus ou moins distinctes, le premier principe s'appliquant à l'une, le second à l'autre. Ainsi, nous distinguons entre les aspects du système social qui définissent et garantissent l'égalité des libertés de base pour chacun et les aspects qui spécifient et établissent des inégalités sociales et économiques. Or, il est essentiel d'observer que l'on peut établir une liste de ces libertés de base. Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe.

Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et de la richesse et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous. On applique le second principe en gardant les positions ouvertes, puis, tout en respectant cette contrainte, on organise les inégalités économiques et sociales de manière à ce que chacun en bénéficie.

***RAWLS*, Théorie de la justice**, *II, 11, trad. C. Audard, Le Seuil, 1987.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- ADORNO et HORKHEIMER, ***La Dialectique de la raison***, traduction É. Kaufholz, *coll. « Tel », Gallimard, 1983.*
- ADORNO, ***Théorie esthétique***, traduction M. Jimenez et É. Kaufholz, *coll. « Esthétique », Klincksieck, 1989.*
- ARENDT, ***Condition de l'homme moderne***, traduction G. Fradier, *coll. « Agora », Presses Pocket, 1988.*
- ARENDT, ***La Crise de la culture***, traduction sous la direction de P. Lévy, *coll. « Folio/Essais », Gallimard, 1989.*
- ARENDT, ***Le Système totalitaire***, traduction J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, *coll. « Points », Le Seuil, 1972.*
- HABERMAS, ***De l'éthique de la discussion***, traduction M. Hunyadi, *coll. « Passages », Le Cerf, 1992.*
- HABERMAS, ***La Technique et la Science comme « idéologie »***, préface et traduction J-R. Ladmiral, *coll. « Tel », Gallimard, 1990.*
- HABERMAS, ***Théorie de l'agir communicationnel***, traduction J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, *2 vol., Fayard, 1987.*
- RAWLS, ***Théorie de la justice***, traduction C. Audard, *Le Seuil, 1987.*

ÉTUDES

- Ouvrage collectif : ***Individu et justice sociale. Autour de John Rawls***, *coll. « Points/Politique », Le Seuil, 1988.*
- ASSOUN Paul-Laurent, ***L'École de Francfort***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1989.*
- BIDET Jacques, ***John Rawls et la théorie de la justice***, *PUF, 1995.*
- COURTINE-DENAMY Sylvie, ***Hannah Arendt***, *coll. « Les Dossiers », Belfond, 1994.*
- ENÉGREN André, ***La Pensée politique de Hannah Arendt***, *PUF, 1984.*
- FERRY Jean-Marc, ***Habermas, l'éthique de la communication***, *PUF, 1987.*
- JIMENEZ Marc, ***Adorno et la modernité. Vers une esthétique négative***, *Klincksieck, 1986.*

CHAPITRE 28

L'EXIGENCE ÉTHIQUE

Comment refaire de la morale quand l'homme lui-même a destitué les autorités qui lui tenaient lieu de guides, à savoir Dieu et la raison des Lumières ? Comment dire le bien et le mal, après que Nietzsche a montré l'origine humaine, trop humaine, de nos vertus réputées les plus nobles, et qu'il nous a entraînés « par-delà bien et mal » ? De quel droit, du haut de quelle chaire pouvons-nous encore juger, quand Marx et Freud ont mis à nu les motivations secrètes (lutte des classes, libido) qui sous-tendent les discours les plus anodins ? N'y a-t-il pas déjà quelque arrière-pensée totalitaire dans le souhait de voir l'être se conformer au devoir-être ? Et celui qui condamne la violence terroriste, par exemple, n'est-il pas « quelque part » complice de l'ordre bourgeois que les classes possédantes prétendent imposer au monde ?

Les philosophies du soupçon, comme on l'aura compris, croyaient avoir sonné le glas de la morale. On s'attendait à la vague déferlante du désir, et l'on eut le crime à grande échelle. Car c'était sans compter sur les forces du mal, qui ne tardent pas – c'est Jankélévitch qui le souligne – à reprendre le dessus, dès que notre vigilance se relâche.

N'est-ce pas le nihilisme (la perte du sens, la négation des valeurs) qui a rendu possible Auschwitz ? N'est-ce pas la déliquescence morale de nos sociétés qui a permis que le monde assiste sans sourciller à l'extermination systématique de millions de juifs (car les grandes puissances le savaient, cela est aujourd'hui avéré) ? « Quel Dieu a pu laisser faire cela ? », s'écrie Jonas dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Mais l'on pourrait d'abord se demander : Quel homme a pu laisser faire cela ? Et en quoi cet homme (qui a laissé faire cela) est-il encore **homme** ?

Les éthiques traditionnelles m'invitaient à respecter l'autre en tant qu'il est semblable à moi. Mais l'autre était toujours noyé dans le prochain, dans l'universel, dans l'humanité raisonnable. Ces morales ne sont valables qu'en temps de paix, quand l'autre est mon ami, mon voisin, mon compatriote. Mais sont-elles encore efficaces, ces morales, quand l'autre est le bouc émissaire, qui voit se cristalliser sur sa personne toutes les frustrations et toutes les haines ? Il faut dès lors une morale qui soit attentive à l'**Autre**, en tant qu'il est **autre**, précisément. Le visage de l'Autre, en raison même de son extrême vulnérabilité, dit Levinas, est porteur de commandements éthiques. Point n'est besoin d'aller fonder la morale sur on ne sait quelle transcendance étrangère à l'homme ; c'est en l'homme, et en l'homme seulement, que se trouve l'obligation qui nous est faite de l'aimer et de le protéger. S'estimer soi-même, nous apprend

Ricœur, c'est se considérer soi-même « comme un autre parmi les autres ». C'est donc à partir de cette relation primitive et privilégiée avec l'Autre que quelques philosophes contemporains tentent, à l'écart des modes et des chapelles, de restaurer une réflexion morale authentique et exigeante.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

La vie de Jankélévitch

Jankélévitch naît à Bourges en 1903 de parents russes qui viennent de s'installer en France, fuyant les pogroms meurtriers de leur Russie natale. Ses frères, ses sœurs et ses parents parlent un français très pur. Sa sœur épousera plus tard le poète Jean Cassou.

Brillant élève du lycée de Bourges puis des lycées Montaigne et Louis-le-Grand, il est reçu, à 19 ans, à l'École normale supérieure et « récidive » comme « cacique » à l'agrégation de philosophie en 1926, trois ans avant Jean-Paul Sartre.

Il est exceptionnel en latin, en grec et en allemand. De naissance il est bilingue franco-russe. Son père, médecin, a été le premier traducteur de Freud en français et l'un des meilleurs spécialistes des traductions de Hegel et de Schelling. Son premier livre, *Bergson*, paraît en 1931 et sa thèse, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, en 1933. Suivront *La Mauvaise Conscience* (1933), *L'Ironie* (1936) et *L'Alternative* (1938). Successivement nommé dans différents lycées, puis à l'Institut français de Prague (1927-1932), professeur à l'Université de Toulouse (1937), il est mobilisé en 1939, mais va se retrouver à Toulouse en 1940 où les lois antijuives lui interdisent d'enseigner. Ce sera le grand choc, la grande rupture, la « coupure épistémologique » de sa vie. Sa haine de l'Allemagne nazie sera proportionnelle à son immense amour de jeunesse pour la musique, la littérature et la pensée allemandes. À partir de l'Occupation, il ne lira plus jamais une ligne de Leibniz ou de Kant et ne jouera plus une note de Mozart ou de Beethoven. Il les « oubliera ».

Avant la guerre il avait déjà publié deux beaux livres sur *Gabriel Fauré* (1938) et *Maurice Ravel* (1939). Il poursuit dans cette voie avec un *Debussy* (1949), un *Satie*, un *Albeniz* (1976), un *Liszt* (1979), un *Rachmaninov* (1979), un livre sur *Le Nocturne* (1942-1957) – notamment sur Chopin –, sur *La Rhapsodie* (1955), *La Musique et l'Ineffable* (1961), etc. Ce grand philosophe est un musicien remarquable doublé d'un musicologue inspiré.

En 1947 il est nommé professeur à l'Université de Lille et, en 1952, professeur à la Sorbonne où il enseignera jusqu'en 1975 et sera élu « professeur émérite ».

Dans une production exceptionnellement importante, citons au moins son maître-livre : le *Traité des vertus* (1re éd. 1949), l'un de ceux qui ont fait le plus de bruit : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957) et *La Mort* (1966), considérée par nombre de ses disciples comme son chef-d'œuvre absolu. Les deux derniers ouvrages publiés de son vivant sont : *Le Paradoxe de la morale* (1981) qui pourrait être son « testament philosophique » et *La Présence lointaine* (1983).

De nombreux livres ont été publiés après sa mort dont quelques-uns de ses cours en Sorbonne. Mention particulière pour un livre d'entretiens, *Quelque part dans l'inachevé* (1978), interview publiée par une ancienne étudiante, B. Berlowitz.

Il s'éteindra à Paris en 1985, après s'être battu de toutes ses forces contre le nazisme, le racisme, le totalitarisme.

Une morale en acte

En marge des systèmes et des philosophies de l'histoire, Jankélévitch traque ces instants privilégiés de la vie quotidienne où la valeur unique de notre existence devient presque palpable.

L'homme ne vit réellement que dans l'instant, c'est-à-dire dans l'**acte moral**. Dans les intervalles qui séparent nos actes, nous sommes comme absents au monde. Nous n'existons authentiquement que lorsque nous prenons une décision, lorsque nous effectuons un choix. Le « se-faisant » est la catégorie fondamentale d'une philosophie qui élève l'homme au rôle du créateur. Dans l'acte moral, nécessairement irréfléchi puisque instantané, je m'engage tout entier, en créant par mon attitude un **monde de valeurs** qui transcende mon simple être-là. C'est cette transcendance énigmatique que Jankélévitch a tenté de mettre en lumière dans ses différents livres. Ainsi, le remords m'enseigne que je suis davantage que la faute que j'ai commise ; l'ironie et l'humour m'apprennent que je suis au-delà de toutes mes pensées ; l'ennui lui-même me révèle qu'« une âme vide de plaisir et de bonheur est cependant une âme où il se passe quelque chose » ; enfin le mensonge m'indique la transcendance pécheresse du sujet qui se tourne vers le non-être.

La valeur de la vie morale, en effet, ne réside pas dans son résultat, mais dans l'**intention** qui la porte. « Aime et fais ce que tu veux », dit Jankélévitch, reprenant la formule de saint Augustin. L'amour est la quintessence de la vie morale, car aimer, c'est donner sans espoir de profit.

Les sirènes du mal

Mais, nous le savons bien, l'amour est sans cesse menacé et vaincu par le mal. Jankélévitch lui-même en a fait la douloureuse expérience pendant la guerre. L'abominable tyrannie hitlérienne, ses crimes gigantesques et inexpiables manifestent avec un éclat insupportable le divorce radical de la puissance et des valeurs. Mais le mal peut aussi se reconnaître à l'intérieur du monde des valeurs lui-même. Car les valeurs sont multiples et parfois incompatibles (Jankélévitch parle de « l'absolu plural ») : « On ne peut faire honneur à une valeur qu'en sacrifiant les autres ». Le **mal moral** peut prendre l'apparence de la beauté : tel est le « chiasme » fondamental, la division radicale qui introduit la tragédie dans la vie morale. Le bien est austère, il n'a pas belle apparence, tandis que le mal peut être séduisant. Satan n'a pas de cornes et ne sent pas le soufre ; il est parfumé et plein de distinction. Nous vivons donc sous le régime de la **tentation**, qui est « sollicitation de la beauté sans bonté ni vérité ». Jankélévitch aime à évoquer à ce propos les « sirènes » de l'*Odyssée*, perfides séductrices, symbole de la belle apparence qui dissimule le mal profond.

Mais si la philosophie de Jankélévitch est une philosophie tragique, elle n'est pas une philosophie désespérée. L'énergie morale peut et doit répondre à tous les pièges du mal. Et, dans le *Traité des vertus*, Jankélévitch réhabilite le beau mot de **vertu** qui désigne la moralité militante et qu'un Paul Valéry prétendait désuet, usé par trop d'hypocrisie et de déceptions.

Portrait de JANKÉLÉVITCH *par François George*

1903
1985

J'entendis une voix singulière. Le timbre en était inhabituel, mais surtout me frappèrent sa rapidité et sa flexibilité, qui donnaient une impression de poursuite, de chasse spirituelle. La drôle de voix prenait son élan, s'essoufflait, trébuchait, puis repartait de plus belle derrière son insaisissable objet. Comme un ballon, elle lançait le mot « tentation », puis avançait une comparaison sidérante, et de là s'éclipsait dans une invraisemblable digression, et à chaque fois retombait sur le mot « tentation », et je comprenais que la pensée cachée à l'intérieur de la voix avait suivi un mystérieux déplacement. Quel était donc ce phénomène des ondes courtes ? Une autre voix allait me l'apprendre, mettant le comble à ma surprise : « Ici Radio Sorbonne, vous venez d'entendre le cours de philosophie du professeur Vladimir Jankélévitch. » Je fis le rapprochement avec un titre dont j'avais entendu parler à la maison – l'éditeur, un ami de mon père, y voyait la cause de sa ruine prochaine, mais à moi il avait paru fabuleux : Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien.

FRANÇOIS GEORGE, ***Sillages, essais philosophiques et littéraires,*** **« La pensée en personne », Hachette, 1986.**

Texte n° 244 ● *Vouloir le bien*

Qui veut le bien jusqu'à un certain point seulement, celui-là veut et ne veut pas, dit oui en pensant non, ou plutôt ne veut pas du tout : car une volonté qui admet par avance et avec un empressement un peu suspect ses propres limites, cette volonté implique virtuellement la volonté contraire ; la volonté partagée pose indirectement une *sub-volonté* qui est une *contre-volonté* ; la volonté partagée dissimule une arrière-volonté qui est une *mauvaise volonté* et une *volonté* et qui la niera par un effet d'alternative. Celui qui à la fois veut et ne veut pas, ne veut pas. La loi n'existe pas pour être à moitié voulue par ces volontés normandes, par ces demi-volontés qui, à peine sur le chemin de l'amour, songent déjà à la fuite ; elles appellent de leurs vœux l'obstacle bienvenu qui rendra impossible leur vouloir, et au besoin susciteront machiavéliquement cet obstacle : car la sub-volonté de l'échec les habite. Non ! la loi est faite à la mesure d'une volonté infinie en expansion comme en ferveur et semblable pour tout dire à « l'amour-passion » de l'homme romantique. Tel devoir, tel vouloir. Ou plutôt la volonté est bien finie en fait : mais elle doit laisser aux tiers le soin d'y penser ; si la volonté admet elle-même l'idée de cette finitude et en parle un peu trop, si elle est d'avance découragée par les bornes de son propre pouvoir, c'est qu'elle n'a pas fort envie ; elle plaide l'empêchement externe où il n'y a que l'insuffisance d'élan interne ; volonté pas convaincue, volonté de peu de foi et en mal de prétextes pour garder la

chambre, elle veut être empêchée, elle ne veut pas vouloir ; elle ne veut donc pas du tout, si vouloir vouloir est simplement vouloir. Peut-être convient-il d'appeler innocence cette sincérité d'un vouloir qui ne louche pas vers sa propre faiblesse et se croit naïvement tout-puissant.

JANKÉLÉVITCH, **Traité des vertus,** *tome 1 :* **Le Sérieux de l'intention,** *Bordas/Mouton, 1968.*

Texte n° 245 • *Contre l'oubli*

Quelque chose nous incombe. Ces innombrables morts, ces massacrés, ces torturés, ces piétinés, ces offensés sont *notre affaire à nous.* Qui en parlerait si nous n'en parlions pas ? Qui même y penserait ? Dans l'universelle amnistie morale depuis longtemps accordée aux assassins, les déportés, les fusillés, les massacrés n'ont plus que nous pour penser à eux. Si nous cessions d'y penser, nous achèverions de les exterminer, et ils seraient anéantis définitivement. Les morts dépendent entièrement de notre fidélité… Tel est le cas du passé en général : le passé a besoin qu'on l'aide, qu'on le rappelle aux oublieux, aux frivoles et aux indifférents, que nos célébrations le sauvent sans cesse du néant, ou du moins retardent le non-être auquel il est voué ; le passé a besoin qu'on se réunisse exprès pour le commémorer : car le passé a besoin de notre mémoire… Non, la lutte n'est pas égale entre la marée irrésistible de l'oubli qui, à la longue, submerge toutes choses, et les protestations désespérées, mais intermittentes de la mémoire ; en nous recommandant l'oubli, les professeurs de pardon nous conseillent donc ce qui n'a nul besoin d'être conseillé : les oublieux s'en chargeront d'eux-mêmes, ils ne demandent que cela. C'est le passé qui réclame notre pitié et notre gratitude : car le passé, lui, ne se défend pas tout seul comme se défendent le présent et l'avenir, et la jeunesse demande à le connaître, et elle soupçonne que nous lui cachons quelque chose ; et en effet nous ne savons pas toujours comment lui révéler ces terribles secrets dont nous sommes porteurs : les camps d'extermination, les pendaisons de Tulle, le massacre d'Oradour. En évoquant les jours de la colère, de la calamité et de la tribulation, nous protestons contre l'œuvre exterminatrice et contre l'oubli qui compléterait, scellerait cette œuvre à jamais ; nous protestons contre le lac obscur qui a englouti tant de vies précieuses.

JANKÉLÉVITCH, **L'Imprescriptible,** *« Pardonner ? », Le Seuil, 1986.*

EMMANUEL LEVINAS

La vie de Levinas

Emmanuel Levinas est né en Lituanie, à Kovno, dans une famille juive pratiquante, en 1905, la même année que Jean-Paul Sartre, Raymond Aron ou Georges Canguilhem. Très tôt, il lit la Bible, les auteurs russes (surtout Dostoïevski) ou Shakespeare, dont il se nourrit. Durant la guerre de 1914-1918, ses parents émigrent en Russie et s'établissent, après un long périple, à Karkhov (1915). Il y vivra la révolution russe avec un mélange de crainte et de curiosité. En 1923, il émigre seul en France et commence des études de philosophie à l'Université de Strasbourg où il aura pour

professeurs Georges Gurvitch et Maurice Pradines, et pour ami fidèle Maurice Blanchot. En 1928, il va passer un an à l'Université de Fribourg-en-Brisgau où il aura pour maîtres Husserl et Heidegger. Il traduira les *Méditations cartésiennes* et rédigera une première thèse de doctorat d'université : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Il va par cet ouvrage introduire le premier en France la pensée de Husserl et de Heidegger. Sartre, Merleau-Ponty et Gabriel Marcel reconnaîtront tous trois, plus tard, la dette contractée envers lui à ce sujet. En 1930, il est naturalisé Français. De 1930 à 1940, il sera le spécialiste incontesté de la phénoménologie allemande. Il travaille à sa thèse d'État qu'il publiera seulement en 1961 sous le titre : *Totalité et infini*. Mais dès 1940 il est mobilisé ; il sera fait prisonnier et restera 5 ans en captivité, « protégé par son uniforme français ». Toute sa famille périra, massacrée par les nazis. Démobilisé, il va publier, en 1947, *De l'existence à l'existant*, rédigé en grande partie dans son camp de prisonniers. Il est nommé cette année-là directeur de l'École normale israélite orientale d'Auteuil, chargée de former les enseignants de l'AIU (Alliance israélite universitaire). En 1961, il est nommé professeur à l'Université de Poitiers. En 1967, il est appelé à Nanterre, et termine sa carrière universitaire à la Sorbonne (Paris IV) grâce à l'influence de ses amis, comme Ferdinand Alquié.

Mais déjà depuis longtemps sa carrière ou sa vie se confondaient avec son œuvre. En 1949, il publie : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. En 1963, ce sera *Difficile liberté : essais sur le judaïsme*. En 1968, ce seront ses *Quatre lectures talmudiques*, suivies d'*Humanisme de l'autre homme* (1972) et surtout, en 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, l'un de ses plus importants ouvrages, qui lui attirera un succès très mérité. Suivront *Sur Maurice Blanchot* et *Noms propres* (1976), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Éthique et infini* (1982), *Transcendance et intelligibilité* (1984). Il mourra en 1995, à l'âge de 90 ans, ayant survécu à Sartre et à Raymond Aron, mais sans avoir connu la célébrité de ses illustres contemporains.

L'Autre et son visage

C'est dans *Totalité et infini* (1961) que Levinas pose les principes d'une éthique fondée sur la relation à autrui. La philosophie occidentale, depuis ses débuts, est dominée par les catégories de l'être et de la totalité. Elle évolue dans l'obsession de la synthèse, c'est-à-dire de la réduction du divers à une **totalité** qui ne laisse subsister aucune altérité. À cette pensée qui réduit violemment l'autre au même, Levinas oppose l'expérience subjective de l'**infini**, telle qu'on peut la faire dans le face-à-face avec autrui. La rencontre de l'Autre, en effet, constitue une « expérience irréductible et ultime » qu'on ne peut dissoudre dans aucune totalité.

L'Autre, pour Levinas, c'est d'abord un **visage**. Non pas un masque qu'on pourrait regarder comme on regarde un objet (en demeurant extérieur à lui), mais une ouverture, un accès immédiat à l'Autre. Quand je regarde la personne avec laquelle je parle, je ne **vois** pas ses yeux ; je suis transporté par son visage dans un au-delà qui me révèle cette idée d'infini que je ne peux trouver en moi-même. Mais la relation au visage n'est pas seulement « transcendance vers l'autre » ; elle est aussi **l'expérience éthique** par excellence. En effet, le visage est en l'homme ce qu'il y a de plus pauvre et de plus vulnérable. Il est aussi ce qu'il y a de plus nu, et comme offert à ma puissance. Mais dans ce total dénuement, dans cette fragilité essentielle, s'inscrit l'impératif éthique, le commandement suprême : « Tu ne commettras pas de meurtre. » Le visage, parce qu'il est exposé à toutes les violences, est ce qui nous interdit la violence. Le « Tu ne tueras point », dit Levinas, est « la première parole du visage ». Ainsi l'Autre est en même temps

celui contre lequel je **peux** tout et celui auquel je **dois** tout. Ma **responsabilité** envers lui, dès que son visage m'apparaît, est infinie.

En réponse à la répudiation structuraliste de l'homme, Levinas se propose de restaurer l'humanisme sur la base, non plus de la nature raisonnable de l'humanité, mais de l'obligation dans laquelle chaque homme se trouve de veiller sur son prochain sans pouvoir prétendre à une quelconque réciprocité.

Portrait de ***LEVINAS*** *par Victor Malka*

1905
1995

Ce qui frappe d'emblée c'est la vivacité du regard, son intelligence et sa bonté. Comme si la philosophie de l'altérité dont ce brillant intellectuel a fait l'épine dorsale de sa pensée et de son œuvre se donnait à lire d'entrée de jeu. Comme s'il reprenait à son propre compte telle formule biblique qu'il a commentée pour des générations de disciples : me voici, tel qu'en moi-même.

L'homme est de petite taille, d'aspect fragile. Le geste est sobre mais relativement nerveux, le débit saccadé, parfois impétueux avec un reste d'accent russe, à peine décelable, si bien que les auditeurs qui ne sont pas tout proches du maître doivent tendre l'oreille à l'extrême. Il a beau avoir préparé les citations et leurs références, il arrive cependant que la mémoire, in fine, *fasse défaut. Il se tourne alors, avec quelle humilité, vers tel de ses auditeurs dont la culture biblique est réputée être vaste pour, du regard, chercher du secours.*

Puisqu'on évoque l'humilité, que de fois l'a-t-on vu saluer des ouvriers et des « hommes sans importance » avec de tels égards qu'on eût cru qu'il s'agissait en fait de sommités intellectuelles.

Il suffit qu'on lui tende un micro pour qu'il perde une partie de ses moyens et que le mot le plus simple se refuse à lui. On l'a vu malheureux de telle prestation radiophonique et refusant finalement qu'elle soit diffusée.

Ainsi était l'homme : d'une difficile exigence à l'égard de soi, d'une indulgence extrême à l'égard des autres.

VICTOR MALKA, **texte inédit.**

Texte n° 246 • Visage et éthique

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable, se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle. En effet, la résistance à la prise ne se produit pas comme une résistance insurmontable, comme

dureté du rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace.

L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement : le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance.

Et cependant cette nouvelle dimension s'ouvre dans l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre donc encore dans un sens à des pouvoirs. Dans un sens seulement : la profondeur qui s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. [...]

Autrui qui peut souverainement me dire *non*, s'offre à la pointe de l'épée ou à la balle du revolver et toute la dureté inébranlable de son « pour soi » avec ce *non* intransigeant qu'il oppose, s'efface du fait que l'épée ou la balle a touché les ventricules ou les oreillettes de son cœur. Dans la contexture du monde il n'est quasi-rien. Mais il peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais *l'imprévisibilité* même de sa réaction. Il m'oppose ainsi non pas une force plus grande – une énergie évaluable et se présentant par conséquent comme si elle faisait partie d'un tout – mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout ; non pas un superlatif quelconque de puissance, mais précisément l'infini de sa transcendance. Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est *l'expression* originelle, est le premier mot : « Tu ne commettras pas de meurtre ». L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument *Autre :* la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique.

LEVINAS, **Totalité et infini,** *Kluwer Academic Publishers, 1988.*

Texte n° 247 ● *« Le Moi est vulnérabilité »*

L'ouverture, c'est la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage. L'ouverture, c'est la vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure, au-delà de tout ce qui peut se montrer, au-delà de tout ce qui, de l'essence de l'être, peut s'exposer à la compréhension et à la célébration. Dans la sensibilité, « se met à découvert », s'expose un nu plus nu que celui de la peau qui, forme et beauté, inspire les arts plastiques ; nu d'une peau offerte au contact, à la caresse qui toujours, et même dans la volupté équivoquement, est souffrance pour la souffrance de l'autre. À découvert, ouverte comme une ville déclarée ouverte à l'approche de l'ennemi, la sensibilité, en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position – est la vulnérabilité même. *Est*-elle ? Son être ne consiste-t-il pas à se

dévêtir d'être ; non pas à mourir, mais à s'altérer, à « autrement qu'être » ? Subjectivité du sujet, passivité radicale de l'homme, lequel, par ailleurs, se pose, se déclare être et considère sa sensibilité comme attribut. Passivité plus passive que toute passivité, refoulée dans la particule pronominale *se* qui n'a pas de nominatif. Le Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité.

***LEVINAS*, Humanisme de l'autre homme,** *Fata Morganan, 1972.*

PAUL RICŒUR

La vie de Ricœur

Paul Ricœur naît à Valence le 27 février 1913. Orphelin de mère dès son plus jeune âge, il perd à deux ans son père, tué sur le front pendant la Première Guerre mondiale, et devient ainsi pupille de la nation. Il est recueilli par ses grands-parents qui l'élèvent, ainsi que sa sœur aînée, dans la religion protestante. Ricœur fait des études de philosophie à l'Université de Rennes puis à la Sorbonne, avant d'être reçu à l'agrégation de philosophie en 1935. Mobilisé en 1939, il est rapidement fait prisonnier et reste jusqu'à la fin de la guerre dans différents camps de Poméranie, où il lit Jaspers et traduit les *Idées directrices* de Husserl. C'est également en captivité qu'il écrit ses premiers ouvrages : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (en collaboration avec Mikel Dufrenne, 1947) et *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1948). Nommé à l'Université de Strasbourg en 1948, il y enseignera l'histoire de la philosophie jusqu'à son élection à la Sorbonne, en 1956. Sensible aux problèmes de l'université, Ricœur demande son transfert à la toute nouvelle Faculté des lettres de Nanterre (1966). Devenu le doyen de cette faculté, il subit de plein fouet les événements de Mai 68 ; en butte aux attaques les plus vives, il finit, suite à une agression physique, par démissionner de ses fonctions (1970). Il quitte alors la France pour aller enseigner à l'Université catholique de Louvain (1970-1973), puis réintègre son poste à l'Université de Paris-X (Nanterre), où il termine sa carrière (1981). Parallèlement, Ricœur donne des cours au Canada et aux États-Unis, notamment aux Universités de Yale et de Chicago. Sa notoriété est aujourd'hui internationale : il est membre de neuf académies étrangères, et docteur *honoris causa* de trente et une universités à travers le monde.

L'œuvre de Ricœur est rythmée par plusieurs séries d'ouvrages. Après les trois volumes de *Philosophie de la volonté* (1950-1961), viennent des travaux qui relèvent de l'herméneutique (*De l'interprétation*, 1965 ; *Le Conflit des interprétations*, 1969 ; *La Métaphore vive*, 1975), puis les trois tomes de *Temps et récit* (1983-1985). Son dernier grand ouvrage, *Soi-même comme un autre* (1990), effectue la jonction entre l'herméneutique et l'éthique.

La symbolique du mal

Dépassant les lectures « soupçonneuses » des marxistes, des freudiens ou des structuralistes – lesquels tentent toujours de réduire le sens d'une œuvre (ou de notre culture dans sa totalité) à une signification supposée dernière (qu'elle soit idéologique, psychanalytique ou simple combinatoire) –, Ricœur s'est voulu l'initiateur d'un nouvel art d'interpréter, d'une nouvelle **herméneutique** atten-

tive au déploiement pluriel de la parole plutôt qu'à sa « déconstruction » (Derrida).

Fidèle à ses lectures de la phénoménologie husserlienne, Ricœur commence par s'interroger, dans les trois volets de sa *Philosophie de la volonté*, sur l'essence même du vouloir. Il décèle ainsi, dans la volonté, trois composants fondamentaux : le projet, l'exécution et le consentement. Dans l'acte volontaire, je me projette dans un monde qui me résiste, avec un corps qui est lui-même indocile. Dans ce jeu du volontaire et de l'involontaire, je me découvre limité à la fois par le monde et par mon propre projet qui m'oblige. En acceptant par mon consentement ces limites, je les transforme en instruments de ma liberté. Mais l'analyse de la volonté révèle qu'il y a loin entre vouloir et créer ; l'homme, déchiré entre le fini et l'infini, est éminemment **faillible**. C'est cette faiblesse constitutive de l'homme qui rend le mal possible.

Or, Ricœur montre que s'il est de l'essence de l'homme d'être faillible, l'expérience de la faute, comme réalité effective, demeure incompréhensible. Le mal, en tant qu'il est, non pas simplement possible, mais **réalisé**, échappe à toute conceptualisation. Aussi le philosophe doit-il s'en remettre aux langages de l'aveu et du mythe – les seuls langages, selon Ricœur, dans lesquels le mal parvient à se dire. C'est toute une **symbolique du mal**, en effet, que ces récits mettent en jeu. Dans le langage de l'aveu, par exemple, on trouve la symbolique élémentaire de la souillure, du péché et de la culpabilité : les propos par lesquels l'homme avoue ses fautes révèlent d'abord la hantise de la tache, puis la crainte résultant de la rupture de l'alliance avec Dieu, enfin la conscience de celui qui sait avoir commis une faute.

C'est parce que le mal est ce qui menace toujours la pensée qu'il doit être lui-même pensé avec la plus extrême exigence. Ricœur, confronté au « scandale du mal », refuse de s'avouer vaincu. D'abord il est possible, grâce aux symboles, de retracer la généalogie du mal. Mais ce n'est là que le prélude à l'action. Comme le mal « se précède toujours lui-même », il faut se poser en s'opposant à lui : « Le mal, c'est ce contre quoi nous luttons : en ce sens nous n'avons pas d'autre relation avec lui que cette relation du contre ». L'agir éthique est donc inséparable de la reconnaissance du mal.

Portrait de RICŒUR *par lui-même*

NÉ EN **1913**

À dix-sept ans, j'étais ce qu'on appelle un bon élève, mais surtout un esprit curieux et inquiet. Ma curiosité intellectuelle résultait d'une culture livresque précoce. Orphelin de père et de mère [...], j'avais été élevé à Rennes, avec ma sœur un peu plus âgée que moi, par mes grands-parents paternels et par une tante, sœur cadette de onze ans de mon père et restée célibataire. Le deuil de mon père, s'ajoutant à une austérité sans doute antérieure à la guerre et à ses désastres, faisait que le cercle de notre famille ne fut jamais pénétré par l'euphorie générale de l'après-guerre. C'est ainsi que l'enfant, classé administrativement parmi les « pupilles de la Nation », se trouvait livré au

dessin, à la lecture, en un temps où les loisirs collectifs étaient encore peu développés et où les médias n'avaient pas pris en charge les distractions de la jeunesse. [...]

µQuant à l'inquiétude, je tends aujourd'hui à la rattacher à la sorte de concurrence que se faisaient en moi mon éducation protestante et ma formation intellectuelle. La première, acceptée sans réticence, m'orientait vers un sentiment que j'ai identifié beaucoup plus tard, à la lecture de Schleiermacher, comme sentiment de « dépendance absolue » ; les notions de péché et de pardon avaient certes une grande part, mais n'occupaient pas toute la place, loin de là. Plus profonde, plus forte que le sentiment de culpabilité, était la conviction que la parole de l'homme était précédée par la « Parole de Dieu ». Ce complexe de sentiments était livré à l'assaut d'un doute intellectuel que j'appris, au cours de mes études de philosophie, à rattacher à la ligne critique *de la philosophie.*

PAUL RICŒUR, ***Réflexion faite, autobiographie intellectuelle,***
coll. « Philosophie », Éd. Esprit, 1995.

Texte n° 248 • *La sollicitude*

À l'estime de soi, entendue comme moment réflexif du souhait de « vie bonne », la sollicitude ajoute essentiellement celle du *manque*, qui fait que nous avons besoin d'amis ; par choc en retour de la sollicitude sur l'estime de soi, le soi s'apercoit lui-même comme un autre parmi les autres. C'est le sens du « l'un l'autre » (*allélous*) d'Aristote, qui rend l'amitié *mutuelle*. Cette aperception s'analyse en plusieurs éléments : *réversibilité, insubstituabilité, similitude.* De la *réversibilité*, nous avons un premier modèle dans le langage sous le couvert de l'interlocution. L'échange des pronoms personnels est à cet égard exemplaire ; quand je dis « tu » à un autre, il comprend « je » pour lui-même. Quand il s'adresse à moi à la seconde personne, je me sens concerné à la première personne ; la réversibilité porte simultanément sur les rôles d'allocuteur et d'allocutaire, et sur une capacité de se désigner soi-même présumée égale chez le destinataire du discours et son destinateur. Mais ce sont seulement des *rôles* qui sont réversibles. Seule l'idée d'*insubstituabilité* prend en compte les personnes qui tiennent ces rôles. En un sens, l'insubstituabilité est également présupposée dans la pratique du discours, mais d'une autre façon que dans l'interlocution à savoir en rapport à l'ancrage du « je » en emploi. Cet ancrage fait que je ne quitte pas mon lieu et que je n'abolis pas la distinction entre ici et là-bas, lors même qu'en imagination et en sympathie je me mets à la place de l'autre. Ce que le langage enseigne en tant précisément que pratique, toutes les pratiques le vérifient. Les agents et les patients d'une action sont pris dans des relations d'échange qui, comme le langage, conjuguent réversibilité des rôles et insubstitua-

bilité des personnes. Ce que la *sollicitude* ajoute, c'est la dimension de valeur qui fait que chaque personne est *irremplaçable* dans notre affection et dans notre estime. À cet égard, c'est dans l'expérience du caractère irréparable de la perte de l'autre aimé que nous apprenons, par transfert d'autrui sur nous-même, le caractère irremplaçable de notre propre vie. [...]

Au-dessus enfin des idées de réversibilité des rôles et d'insubstituabilité des personnes – cette dernière idée élevée jusqu'à celle d'irremplaçabilité –, je placerai la *similitude*, qui n'est pas seulement l'apanage de l'amitié, mais, de la façon qu'on a dite, de toutes les formes initialement inégales du lien entre soi-même et l'autre. La similitude est le fruit de l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui. Cet échange autorise à dire que je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui *comme* moi-même.

***RICŒUR*, Soi-même comme un autre,** *7e étude, Le Seuil, 1990.*

Texte n° 249 ● *Signification morale de la sanction*

La question ne saurait être éludée de savoir en quel sens la sanction peut être dite *due à la victime*. La réponse paraît aller de soi : n'est-ce pas à la personne de chair et de sang, autant sinon plus qu'à la loi abstraite, que réparation est due ? Certes. Il reste toutefois à dire en quoi cette réparation se distingue encore de la vengeance. Ne faut-il pas passer par un point de doute, suggéré par la remarque désabusée du sage méditant sur la validité douteuse des punitions : celles-ci n'ajoutent-elles pas, dans le bilan cosmique des biens et des maux, une souffrance à une souffrance ? Punir, n'est-ce pas pour l'essentiel, et d'une manière ou de l'autre, faire souffrir ? Et que dire des punitions qui ne sont aucunement des réparations au sens de restauration dans l'état antérieur, comme c'est le cas manifestement des meurtres et des offenses les plus graves ? La punition rétablit peut-être l'ordre ; elle ne rend pas la vie. Ces remarques désabusées invitent à mettre l'accent principal sur la signification morale de la sanction ; il faut revenir ici à ce qui a été dit plus haut sur la parole qui dit le droit. Comme il a été suggéré en passant, la victime est *reconnue* publiquement comme être offensé et humilié, c'est-à-dire exclu du régime de réciprocité par ce qui fait du crime l'instauration d'une injuste distance. Cette reconnaissance publique n'est pas rien : la société déclare le plaignant comme victime en déclarant l'accusé comme coupable. Mais la reconnaissance peut suivre un parcours plus intime, touchant à *l'estime de soi*. On peut dire ici que quelque chose est restauré, sous des noms aussi divers que l'honneur, la bonne réputation, le respect de soi et, j'aime insister sur le terme, l'estime de soi, c'est-à-dire la dignité attachée à la qualité morale de la personne humaine. Peut-être est-il permis de faire un pas de plus et de suggérer que cette reconnaissance intime, touchant à l'estime de soi, est susceptible de contribuer au travail de deuil par lequel l'âme blessée se réconcilie avec elle-même, en intériorisant la figure de l'objet aimé perdu.

***RICŒUR*, Le Juste,** *« Sanction, réhabilitation, pardon », coll. « Philosophie », Éd. Esprit, 1995.*

HANS JONAS

La vie de Jonas

Juif allemand né à Mönchengladbach (au sud de la Rhénanie), où son père possède une entreprise textile, Hans Jonas étudie la philosophie et la théologie dans les Universités de Fribourg, de Berlin et de Marbourg. Il a notamment pour professeurs Husserl, Heidegger et Bultmann (dont il suit le séminaire d'exégèse biblique avec Hannah Arendt, qui deviendra son amie). Docteur en philosophie avec une thèse sur le concept de gnose (1928), il commence une brillante carrière d'historien des idées que vient brutalement interrompre l'accession des nazis au pouvoir. En 1933, Jonas s'installe à Londres, puis émigre en Israël (1935), avant de rejoindre les rangs de l'armée britannique pendant la Deuxième Guerre mondiale. Professeur dans des universités canadiennes entre 1949 et 1955, il est titulaire, jusqu'en 1976, d'une chaire de philosophie à la New School for Social Research de New York. Il enseignera également, en tant que professeur invité, à Princeton et à Columbia University. En 1987, il se voit décerner par les libraires allemands le prestigieux prix de la Paix. Il meurt à New York en 1993.

Après ses recherches sur les mouvements gnostiques des premiers siècles chrétiens, Jonas s'est intéressé à la philosophie biologique, avec *Le Phénomène de la vie* (1966), puis a travaillé à une **refondation de l'éthique**, avec *Le Principe responsabilité* (1979) ; ce dernier livre l'a fait connaître dans le monde entier.

Le Principe responsabilité

Jonas part du constat suivant : l'éthique traditionnelle, fondée sur la **simultanéité** (l'impératif éthique ne concerne que le présent) et sur la **réciprocité** (égalité de droits et de devoirs entre des sujets libres et égaux), n'est pas adaptée à un monde dont la survie n'est même plus garantie. La **technique**, en effet, échappe progressivement au contrôle de l'homme et comporte des effets néfastes à long ou à très long terme (pollution, déchets industriels ou atomiques). Mais l'agir technologique menace également l'homme lui-même : il est désormais possible de modifier son comportement (en lui faisant absorber des drogues) et de manipuler son patrimoine génétique. La nature, ainsi que l'homme, sont donc aujourd'hui dans une situation extrêmement précaire. Jonas compare cet état à celui d'un nourrisson vulnérable et sans défense, dont la vie est entre les mains de ses parents. Or, dans les soins que les parents prodiguent à leurs enfants, il n'est question ni du présent (c'est bien leur avenir qui est en jeu) ni de la réciprocité (les parents n'élèvent pas leurs enfants en vue d'en recevoir un quelconque bénéfice en retour). C'est la conscience aiguë qu'ils ont de leur **responsabilité** qui fait agir les parents.

Face à une nature et à une humanité fragilisées, Jonas préconise que nous adoptions le « Principe responsabilité », en intégrant dans nos actions présentes le souci de préserver la vie de nos descendants. À l'impératif kantien, il substitue cet impératif catégorique, qui intègre la **responsabilité** que nous avons tous à l'égard de l'avenir de la planète et de l'homme : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». Ce n'est plus l'amour, ou le respect, qui fonde l'éthique, mais le maintien, sur la terre, d'une vie qui ne va plus de soi, qui a cessé d'être une donnée naturelle.

C'est la réconciliation de l'éthique et de l'ontologie que vise Jonas au bout du compte. Car en disant que l'être **doit** être, simplement parce qu'il **est**, il pose l'identité de l'être et du devoir-être. C'est bien parce que l'humanité **est** qu'elle **doit** se survivre à elle-même et que nous avons, pendant notre bref passage sur terre, la responsabilité de tout faire pour qu'elle ne s'éteigne jamais.

Portrait de JONAS *par lui-même*

1903
1993

Ce qui m'amena à l'éthique comme à une tâche vitale et toujours plus pressante, ce n'était pas tellement le danger d'un brusque holocauste atomique que tout compte fait l'on pouvait toujours prévenir, mais c'était surtout l'effet cumulatif apparemment inéluctable de la technologie telle qu'elle s'exerce quotidiennement dans ses formes les plus pacifiques. Car vis-à-vis de celle-ci manque précisément le simple refus que nous pouvons toujours opposer aux méfaits de celle-là. Aussi la technique devient-elle le problème permanent d'une sagesse éthique dont la rémanence tient précisément au fait que c'est soit par chance, soit par intelligence que nous parviendrons à éviter, comme nous devons l'espérer, l'indicible extrême. Si les arsenaux nucléaires sont tout compte fait éliminables par simple convention, la menace que constitue l'ensemble de notre technologie l'est d'autant moins que la technique est devenue indispensable à notre survie. La conjuration de la fatalité implique donc surtout plus de persévérance pour la tâche morale.

Hans Jonas, « La science comme expérience vécue », trad. R. Brisart, in *Études phénoménologiques*, tome IV, n° 8, Ousia, Bruxelles, 1988.

Texte n° 250 • *« Quel Dieu a pu laisser faire cela ? »*

Devant cette question, le juif connaît une situation plus difficile, théologiquement, que le chrétien. Car pour le chrétien, qui attend de l'au-delà le véritable salut, ce monde-ci, en tout état de cause, relève amplement du diable, et demeure toujours un objet de méfiance, spécialement le monde des hommes à cause du péché originel. Mais pour le juif, qui voit dans l'immanence le lieu de la création, de la justice et de la rédemption divines, Dieu est éminemment le seigneur de l'*Histoire*, et c'est là qu'« Auschwitz » met en question, y compris pour le croyant, tout le concept traditionnel de Dieu. À l'expérience juive de l'Histoire, Auschwitz ajoute en effet, comme déjà mentionné, un inédit, dont ne sauraient venir à bout les vieilles catégories théologiques. Et quand on ne veut pas se séparer du concept de Dieu – comme le philosophe lui-même en a le droit –, on est obligé, pour ne pas l'abandonner, de le repenser à neuf et de chercher une réponse, neuve elle aussi, à la vieille question de Job. Dès lors, on devra certainement donner congé au « seigneur de l'Histoire ». Donc : quel Dieu a pu laisser faire cela ?

***JONAS*, Le Concept de Dieu après Auschwitz,** *trad. Ph. Ivernel, coll. « Rivages poche », Payot et Rivages, 1994.*

PRINCIPAUX ÉCRITS

- JANKÉLÉVITCH, ***L'Ironie***, *coll. « Champs », Flammarion, 1979.*
- JANKÉLÉVITCH, ***La Mort***, *coll. « Champs », Flammarion, 1977.*
- JANKÉLÉVITCH, ***Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien***, *3 vol., coll. « Points », Le Seuil, 1981 et 1986.*
- JONAS, ***Le Principe responsabilité***, traduction J. Greisch, *Le Cerf, 1990.*
- LEVINAS, ***Autrement qu'être ou au-delà de l'essence***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1990.*
- LEVINAS, ***Éthique et infini***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1984.*
- LEVINAS, ***Humanisme de l'autre homme***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1987.*
- RICŒUR, ***De l'interprétation : Essai sur Freud***, *coll. « Points/Essais », Le Seuil, 1995.*
- RICŒUR, ***Soi-même comme un autre***, *coll. « L'Ordre philosophique », Le Seuil, 1990.*

ÉTUDES

- **« Vladimir Jankélévitch »**, *Critique*, n° 500-501, *Éd. de Minuit, 1989.*
- CHALIER Catherine et ABENSOUR Miguel, ***Cahier de l'Herne Emmanuel Levinas***, *coll. « Biblio/Essais », Le Livre de poche, LGF, 1993.*
- CHALIER Catherine, ***Levinas : l'Utopie de l'humain***, *Albin Michel, 1993.*
- GREISCH Jean et KEARNEY Richard (sous la direction de), ***Paul Ricœur ou les Métamorphoses de la raison herméneutique***, *Le Cerf, 1991.*
- MALKA Salomon, ***Lire Levinas***, *Le Cerf, 1984.*
- MONGIN Olivier, ***Paul Ricœur***, *coll. « Les Contemporains », Le Seuil, 1994.*
- RUSS Jacqueline, ***La Pensée éthique contemporaine***, *coll. « Que sais-je ? », PUF, 1994.*

Index des notions et des auteurs

Les renvois correspondent aux numéros des textes

A

a priori : 117, 118, 152, 215
absolu : 41, 130, 184
absolutisme : 93, 127, 239
abstraction : 81, 97, 97, 137, 156
absurde : 187, 201, 202
accord : 79, 80, 237, 242
acte : 126, 168, 185, 196, 198
acte/puissance : 15, 198
actes de langage : 222, 237
actes manqués : 177
activité : 163, 217, 219
ADORNO : 235, 236
affirmation : 162
agréable : 124
ALAIN : 203, 204, 205
aliénation : 235
allégorie de la caverne : 7
âme : 5, 10, 43, 81
âme du monde : 43
âme/corps : 9, 70, 71, 86
amitié : 248
amour : 13, 74, 141
amour de Dieu : 45, 48, 74
amour de soi : 48
amour du savoir : 47
analyse : 64
analytique/synthétique : 220, 221
angoisse : 158, 187, 192, 193
animal politique : 20, 79
animal raisonnable : 73
animal-machine : 69
anomie : 179
ANSELME DE CANTORBÉRY (saint) : 49, 50
anthropomorphisme : 76, 86
apparences/réalité : 7, 12, 66, 161
appétit : 77
archéologie : 230
ARENDT : 240, 241
argent : 146
argument ontologique : 49, 67, 119
aristocratie : 103, 162
ARISTOTE : 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22
art : 12, 22, 128, 136, 236
assentiment : 27, 29, 239
ataraxie : 34, 36, 37, 39
atomes : 32, 35, 82
attention : 83
AUGUSTIN (saint) : 45, 46, 47, 48
AUSTIN : 222, 223
autarcie : 20, 112
autorité : 55, 92, 93, 127, 243
autrui : 74, 112, 134, 146, 186, 190, 200, 226, 231, 246, 248

B

BACHELARD : 206, 207, 208
BACON : 61, 62, 63
béatitude : 89
beau : 13, 44, 45, 124
BERGSON : 167, 168, 169, 170, 171, 172
BERKELEY : 96, 97, 98
besoin : 154, 232
bien : 7, 43, 54, 77, 244
bien (souverain) : 21, 34, 146
biens extérieurs : 26
bonheur : 10, 19, 24, 26, 31, 34, 127, 154, 166
bonne volonté : 120, 121, 244

C

camps d'extermination : 240, 245, 250
CAMUS : 201, 202
CANGUILHEM : 209
capitalisme : 144, 150
caractère : 168
CARNAP : 220, 221
cause : 14, 16
cause finale, ou fin : 16, 137, 138
cause/effet : 61, 100, 101, 179
causes (les quatre) : 16
causes occasionnelles : 74, 179
causes premières : 17, 137, 138
caverne (allégorie de la) : 7
censure : 176
cercle vicieux : 40
certitude : 47, 65, 75, 211
chair : 109, 190
choix : 68, 126
cité : 20, 204
cité terrestre/cité céleste : 48
classes (lutte des) : 147, 150
clinamen, ou déclinaison : 35
cogito : 47, 65, 202
communauté : 11, 142, 180, 186
communication : 58, 60, 82, 90, 186, 196, 213, 224, 237, 239
complexe d'Œdipe : 175
complexité : 213
COMTE : 137, 138, 139, 140, 141
conatus : 77
concept : 38, 97, 117, 119, 181
condition humaine : 29, 58, 59, 107, 195
conjecture : 211
connaissance (limites de la) : 86, 118
conscience : 83, 148, 167, 170, 173, 184, 185, 188, 197
conscience de soi : 47, 65, 134, 151, 199
contemplation : 19, 43
contingent/nécessaire : 53, 84
contradiction : 38, 39, 40, 49, 135, 148, 220
contrat naturel : 214
contrat social : 92, 115, 116, 242
corps : 36, 189, 203, 226, 231
corps/âme : 9, 70, 71, 86
cosmopolitisme : 28
création : 170
critique (esprit) : 80, 127, 204
croyance : 157, 160, 205, 216

culpabilité : 158, 195, 249
culture/nature : 91, 112, 116, 189, 224

D

DANTLO : 191, 192, 193
dasein, ou être-là : 134, 192
déclinaison, ou clinamen : 35
déconstruction : 233
définition : 98
DELEUZE : 231, 232
délinquance : 229
démocratie : 103
démonstration : 64
DERRIDA : 233, 234
DESCARTES : 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71
désespoir : 159, 195
désir : 26, 77, 154, 226, 232
désir d'immortalité : 23, 33
destin : 4
déterminisme : 78, 168, 170, 188
devenir : 2, 58, 156, 164
devoir : 114, 121, 122, 143, 234, 244
dialectique : 13, 43, 135, 238
dialogue : 60, 237, 238, 239, 248
DIDEROT : 108, 109, 110
dieu : 18, 27, 28, 50, 51, 68, 72, 74, 76, 84, 107, 160, 250
dieu (amour de) : 45, 48, 74
dieu (existence de) : 49, 52, 67, 89, 119
dieu (mort de) : 165
dieu (perfection de) : 49, 52, 67, 84, 250
différence : 107, 183
disproportion de l'homme : 86
dogmatisme : 39
domination : 10, 80, 144, 147, 214, 235, 238, 240
don : 234
douleur : 25, 34, 70, 154
doute : 38, 65
droit : 114, 243, 249
droit du plus fort : 114
droit naturel : 80, 95, 115, 116
droit positif : 104
durée : 167
DURKHEIM : 178, 179, 180

E

échanges : 146, 224, 234, 235, 248
économie : 148, 235
écriture : 233
effet/cause : 61, 100, 101, 179
égalité : 8, 242
église : 180
égoïsme : 11, 158, 172
élan vital : 169
émotion : 197
empirisme : 63, 81, 94, 99, 206
en soi (chose) : 8, 13, 118, 153
en soi/pour soi : 200
ennui : 154
entendement : 66
ÉPICTÈTE : 26, 27, 28
ÉPICURE : 31, 32, 33, 34
épistèmè : 230
époché, ou suspension du jugement : 37, 38, 40, 184
équité : 242
erreur : 47, 87, 206, 211, 216
espace : 118
esprit : 19, 72, 131, 136, 137, 149, 151, 236
esprit critique : 80, 127, 204
esprit de géométrie/de finesse : 85
esprits animaux : 71
essence : 75
essence/existence : 67
esthétique : 236
étant : 192
état : 11, 21, 54, 80, 92, 93, 102, 103, 133, 145
état de nature : 91, 95, 112, 113, 242
étendue : 66
éternité : 4, 46, 50
être : 3, 4, 17, 42, 49, 58, 96, 119, 192, 194, 199, 200
être-au-monde : 192, 193
être-là, ou dasein : 134, 192
évidence : 64, 72
existence : 15, 23, 96, 156, 157, 186, 188, 191, 192, 193, 194
existence de dieu : 49, 52, 67, 89, 119
existence/essence : 67
expérience : 63, 81, 94, 99, 100, 101, 117, 207, 220

F

faits sociaux : 139, 178
falsifiabilité : 210, 211
fanatisme : 105
FICHTE : 126, 127
fin dernière : 21, 37
fin, ou cause finale : 16, 137, 138
finalisme : 20, 76, 125, 164
foi : 56, 157, 180, 205
foi (mauvaise) : 199, 244
foi/raison : 51, 160
folie : 87, 106, 125
fondement : 233
force : 56, 114
forme/matière : 16
FOUCAULT : 227, 228, 229, 230
FOURIER : 142, 143
fraternité : 107
FREUD : 173, 174, 175, 176, 177

G

goût (jugement de) : 124
guerre : 2, 91, 106

H

HABERMAS : 237, 238, 239
habitude : 71, 101, 201
harmonie : 2, 196
hasard : 35
HEGEL : 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136
HEIDEGGER : 191, 192, 193
HÉRACLITE : 1, 2
histoire : 112, 125, 130, 131, 132, 148, 212, 250
histoire des sciences : 206, 209
HOBBES : 90, 91, 92, 93
honte : 200
humaine (condition) : 29, 107, 195
humanité : 88, 141, 212, 241
HUME : 99, 100, 101
HUSSERL : 184, 185, 186, 187

I

idéal : 161
idée : 8, 72, 75, 94, 97, 98, 99, 129, 130
identité : 226
idéologie : 147, 148, 209
illusion : 7, 12, 62, 78, 151, 161, 164, 201
image : 208, 226
imagination : 25, 66, 87, 97, 99, 208
imitation : 12, 22
immortalité (désir d') : 23, 33
immutabilité : 4
impératif catégorique : 122
impératif hypothétique : 122
impiété/piété : 27, 48
imprévisible : 169, 170, 246
inconscient : 128, 166, 173, 176, 203, 232
indépendance : 24, 26
indifférence (liberté d') : 68
induction : 15, 100, 101, 210
ineffable : 42, 167, 217, 218
inégalité : 44, 111, 113, 144, 228, 242, 243
infini : 32, 89, 128, 130, 244, 246
infini (régression à l') : 18, 21, 40
innées (idées) : 94
inquiétude : 33, 37
instinct : 53, 88, 149
instruction : 60, 88, 132
intelligence : 53, 73, 137, 171, 172
intelligible/sensible : 7, 8, 13, 43
intention : 120, 121, 128, 234
intentionnalité : 185, 186, 197
intérêt : 95, 121, 172, 242
intériorité : 45, 157, 160
interprétation : 128, 176
intersubjectivité : 186, 190, 231, 237
intuition : 85, 117, 118
ironie : 5

J

JANKÉLÉVITCH : 244, 245
JASPERS : 194, 195
jeu : 89, 199
jeux de langage : 219, 223
JONAS : 250
jugement : 53, 119, 204
jugement (suspension du) : 37, 38, 40, 184
jugement de goût : 124
justice : 10, 57, 93, 95, 104, 242, 243, 249

K

KANT : 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125
KIERKEGAARD : 156, 157, 158, 159, 160

L

LACAN : 226
langage : 90, 98, 217, 219, 220, 222
langage (actes de) : 222, 237
langage (jeux de) : 219, 223
langage/pensée : 90, 167
langue : 181, 182, 183
légalité : 229
légitimité : 114
LEIBNIZ : 81, 82, 83, 84
LEVINAS : 246, 247
LÉVI-STRAUSS : 224, 225
libéralisme : 145
liberté : 27, 35, 59, 80, 103, 104, 115, 116, 126, 134, 158, 170, 192, 204, 238, 243
liberté d'indifférence : 68
liberté de pensée : 80, 127, 243
libre arbitre : 53, 68, 76, 78, 168
limites de la connaissance : 86, 118
LOCKE : 94, 95
logique : 215, 220
logos : 1
loi : 102, 103
loi des trois états : 137, 140
loi morale : 122, 123, 244
lois de la nature : 61, 137, 138, 139
lois positives : 56, 57, 102, 104
LUCRÈCE : 35, 36
lutte des classes : 147, 150

M

MACHIAVEL : 54, 55, 56
machine : 171, 232
machine (animal-) : 69
maïeutique : 6
mal : 43, 84, 106, 250
MALEBRANCHE : 72, 73, 74
manque : 154, 232
MARC-AURÈLE : 29, 30
MARCEL : 196
MARX : 146, 147, 148, 149, 150, 151
mathématiques : 14, 64, 85, 220
matière : 66, 96, 108, 109, 170, 236
matière/forme : 16
mauvaise foi : 199, 244
mécanisme : 69, 199, 203
médecine : 227
mémoire : 31, 83, 88, 90, 132, 166, 245
MERLEAU-PONTY : 188, 189, 190
métaphysique : 17, 117, 137, 164, 210, 218, 220, 221
méthode : 63, 64, 75, 85, 1778, 187
miroir (stade du) : 226
moi : 167, 168, 174, 186, 203, 226, 231, 247
monade : 82, 186, 196
monde : 44, 84, 152, 218
monstre : 92, 108
MONTAIGNE : 57, 58, 59, 60
MONTESQUIEU : 102, 103, 104
morale : 10, 57, 110, 143, 162, 244, 246, 249
MORIN : 213
mort : 9, 23, 29, 33, 59, 134, 155, 159, 193, 195, 201
mort (crainte de la) : 25, 33, 153
mort de dieu : 165
moteur (premier) : 18
mystique : 218
mythe : 225

N

nature : 24, 111, 122, 125, 143, 149

nature (état de) : 91, 95, 112, 113, 242
nature (lois de la) : 61, 137, 138, 139
nature (ordre de la) : 30, 70, 108
nature/culture : 91, 112, 116, 189, 224
néant : 159, 165, 192
nécessaire/contingent : 53, 84
nécessité : 78, 100, 135, 170
NIETZSCHE : 161, 162, 163, 164, 165, 166
nihilisme : 164, 165
nom : 98, 181
normal/pathologique : 176, 177, 227
noumènes : 118

O

objectivité : 133, 157, 194
objet : 194, 200, 226
objet/sujet : 152, 213, 231
observation : 94, 207, 210
obstacle épistémologique : 62, 206, 207
Œdipe (complexe d') : 175
on : 191, 192
ontologique (argument) : 49, 67, 119
opinion : 26, 37, 62, 191, 206, 239, 240
ordre de la nature : 30, 70, 108
ordre social : 140, 141, 172
oubli : 166, 174, 177, 245
outil : 171

P

pardon : 245
pari (argument du) : 89
PARMÉNIDE : 3, 4
PASCAL : 85, 86, 87, 88, 89
parole : 20, 222, 237
passé : 46, 132, 245
passion : 10, 62, 71, 143, 162
passion/raison : 73
pathologique/normal : 176, 177, 227
pensée : 9, 65, 126, 156, 205, 215, 217
pensée/langage : 90, 167
perception : 83, 96, 99, 190, 197, 208
perceptions (petites) : 83
perfection de dieu : 49, 52, 67, 84, 250
performatifs (énoncés) : 222
personne : 123, 134, 248, 249
phalanstère : 142
phénomènes : 117, 118, 153, 178, 184, 207
philosophie : 29, 31, 105, 129, 161, 187, 217, 218
physique : 69, 210
piété/impiété : 27, 48
pitié : 110, 245
plaisir : 19, 34, 236
PLATON : 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
PLOTIN : 41, 42, 43, 44
plus-value : 144, 150
poésie : 22
politique : 21, 54, 55, 56, 140, 212, 229, 238, 240
politique (animal) : 20, 79
POPPER : 210, 211, 212
positif (état) : 137, 138, 178
postulat : 40
pour soi/en soi : 200
pouvoir : 36, 48, 55, 56, 91, 93, 103, 111, 145, 146, 163, 204, 228, 229, 238, 240, 246
pouvoirs (séparation des) : 95, 104, 147
pratique : 19, 61, 139
présent : 46, 50, 166
principe : 85, 122, 215, 242, 243
principe de non-contradiction : 215
principe de raison suffisante : 152
principe premier : 17, 41
probabilité : 160
problème : 206
production (rapports de) : 147, 148, 235
progrès : 88, 112, 113, 139, 141, 169, 211, 238, 241
projet : 198
propriété : 11, 95, 113, 116, 144, 214, 243
PROUDHON : 144, 145
providence : 38
psychologie : 173
publicité : 239
puissance/acte : 15, 198
pulsion : 174
punition : 53, 229, 249

R

raison : 28, 30, 44, 73, 79, 102, 130, 131, 133, 207, 235
raison/foi : 51, 160
raison/passion : 73
rationalisme : 63
rationnel : 30, 129, 130, 207
RAWLS : 242, 243
réalité : 129, 130, 164, 178, 215, 232
réalité/apparences : 7, 12, 66, 161
reconnaissance : 134, 200, 234, 249
réduction phénoménologique : 184, 188
refoulement : 174, 176, 177
regard : 190, 200
réification : 235
relativisme : 39, 40, 57, 110
religion : 76, 105, 107, 141, 151, 172, 180
réminiscence : 6, 8
représentation : 22, 152, 185
république : 92
respect : 123, 155, 248, 249
responsabilité : 187, 198
ressentiment : 10, 162
rêve : 176
révolte : 202, 241
révolution : 140, 148
révolution copernicienne : 117
RICŒUR : 248, 249
ROUSSEAU : 111, 112, 113, 114, 115, 116
RUSSELL : 215, 216

S

sagesse : 6, 19, 34, 36
salut : 155
SARTRE : 197, 198, 199, 200
SAUSSURE : 181, 182, 183
savoir : 225, 230
SCHELLING : 128

SCHOPENHAUER : 152, 153, 154, 155
science : 14, 61, 62, 63, 138, 187, 188, 206, 207, 209, 210, 211, 217, 225, 241
sciences (histoire des) : 206, 209
sciences humaines : 139, 230, 241
sécurité : 80, 92, 104, 243
SÉNÈQUE : 23, 24, 25
sens (les cinq) : 65, 66
sens, ou signification : 90, 98, 177, 181, 189, 201, 212, 218, 220
sensation : 14, 33, 34
sensibilité : 109, 110, 118, 247
sensible/intelligible : 7, 8, 13, 43
sentiment : 70, 123, 136, 221
SERRES : 214
sexualité : 175
SEXTUS EMPIRICUS : 37, 38, 39, 40
signe : 90, 181, 182, 183, 219, 227
signifiant/signifié : 181, 182, 183, 227
signification : 90, 98, 177, 181, 189, 201, 212, 218, 220
situation-limite : 195
socialisme : 145
société : 79, 95, 111, 113, 140, 151, 172, 224, 228, 243
sociologie : 139, 140, 178, 179
sollicitude : 248
souffrance : 155, 249
souveraineté : 92, 228
SPINOZA : 75, 76, 77, 78, 79, 80
structure : 224, 225, 227, 233
subjectivité : 131, 157
substance : 32, 82, 130
suicide : 156, 179
sujet : 152, 194, 203, 229, 232
sujet/objet : 152, 213, 231
superstition : 62, 210, 241
superstructure : 148
symbiose : 214
sympathie : 30, 248
symptôme : 174, 176, 177, 227
synthèse : 64
synthétique/analytique : 220, 221
système : 28, 86, 102, 183, 213, 231, 233

T

technique : 61, 171, 238
tempérance : 10
temps : 23, 46, 58, 118, 167, 201
théologique (état) : 137
théorie : 207, 210, 225
THOMAS D'AQUIN (saint) : 51, 52, 53
tolérance : 107
totalitarisme : 240
totalité : 2, 30, 196, 218
transcendance : 50, 184, 189, 194, 246
transformisme : 108
travail : 142, 144, 149, 150, 239
travail (division du) : 142
tyrannie : 104, 145

U

un absolu : 41, 42
unité : 11, 30, 41, 180
univers : 32
universel : 14, 73, 122, 124, 131, 133
utilité : 120, 206

V

valeur : 5, 162, 164, 183
vécu : 185, 188, 197
vérité : 3, 9, 51, 72, 73, 75, 135, 136, 157, 211, 216, 220, 222, 223
vertu : 5, 19, 110
vide : 32
vie : 41, 135, 153, 155, 163, 169, 170
violence : 55, 90, 91, 106, 246, 247
visage : 246
vivant : 69, 108, 109, 163, 169
volonté : 35, 68, 77, 126, 149, 153, 203, 205, 244
volonté bonne : 120, 121, 244
volonté de puissance : 163
volonté générale : 115, 116, 133
VOLTAIRE : 105, 106, 107
vouloir-vivre : 153
vulnérabilité : 246, 247

W

WITTGENSTEIN : 217, 218, 219

Imprimé en France par IFC. Saint-Germain-du-Puy 18390.
N° projet : 10096151 - (III) - (23) - OSB 80° JPM
Dépôt légal juin 2002. N° d'imprimeur : 02/493

U

124,

V

, 75,
220,

163,

246,

169
149,

244

116,

7

W

218,

DES MÊMES AUTEURS

Denis Huisman et André Vergez

Cours de philosophie,
Terminales L, ES, S, 2 vol., Nathan.
Philosophie, Aide-mémoire
L, ES, S, coll. "ABC du BAC", Nathan.
Philosophie : 1000 citations classées par thèmes, coll. "ABC du BAC", Nathan.
Petit Dictionnaire de philosophie,
coll. "ABC du BAC", Nathan.

Denis Huisman et Serge Le Strat

Les Nouvelles Idées en philosophie,
coll. "Les Alphabétiques", Retz.

Denis Huisman

Dictionnaire des philosophes
(directeur de la publication), 2 vol., 3064 p., P.U.F.
Dictionnaire des mille œuvres clés de la philosophie,
576 p., Nathan.
Présentation et commentaire du *Discours de la méthode* de Descartes,
coll. "Les Intégrales de philo", Nathan.

Serge Le Strat

Présentation et commentaire des *Traités scientifiques* de Pascal,
coll. "Les Intégrales de philo", Nathan.

André Vergez

Présentation et commentaire des *Méditations métaphysiques* de Descartes,
coll. "Les Intégrales de philo", Nathan.