CLUB SCIENCES L'EXCELLENCE DANS LA POLYVALENCE

COLLECTION PHILOSOPHIE

CLUB SCIENECES SIMBANDI BRASSOU

CLUB SCIENCES SIMBANDI BRASSOU
COLLECTION PHILOSOPHIE

INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PHILOSOPHIE

CHAPITRE I : LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE

Introduction

L'introduction générale à la philosophie sera divisée en trois chapitres. Dans le premier, nous analyserons les origines de la philosophie. Dans le deuxième, nous examinerons les grandes interrogations philosophiques que sont la métaphysique, l'anthropologie et l'axiologie. Et dans le troisième, nous aborderons la spécificité de la réflexion philosophique.

Dans le premier chapitre, nous allons tenter de définir la philosophie et poser le problème de ses origines. Il s'agit, en effet, de deux questions inséparables. Car dire les origines de la philosophie suppose que l'on ait une idée de ce qu'elle est. Inversement, définir la philosophie, c'est déterminer les raisons qui l'ont vu naître. Pour les historiens, la philosophie serait apparue au 6ème siècle avant Jésus Christ dans la Grèce antique. Il y avait, dans la cité grecque, certaines conditions politiques, économiques et sociales qui favorisaient la réflexion philosophique et qui expliquent justement l'apparition de cette discipline. Toujours dans le premier chapitre, après avoir dégagé les conditions d'émergence de la philosophie, nous ferons brièvement l'histoire de la philosophie en évoquant quelques figures emblématiques et des courants philosophiques qui ont marqué l'histoire de cette discipline.

I- Tentative de définition de la philosophie

Tenter de définir la philosophie, c'est déjà philosopher. Tout le monde est un philosophe potentiel : nul besoin de s'appeler Socrate, Platon ou Aristote pour philosopher, seul compte l'amour de la réflexion, de la remise en question et du questionnement. À la différence des sciences humaines, des sciences naturelles et des sciences formelles auxquelles elle a été intimement liée, la philosophie n'a pas d'objets d'étude propre. Elle s'intéresse à tout, mais elle

a toutefois une prédilection pour certains domaines tels que la logique, l'éthique, la métaphysique, la philosophie politique et la théorie de la connaissance.

La définition de la philosophie demeure un sujet controversé. Car il y a autant de courants philosophiques que de philosophes, ce qui rend impossible une définition unanime, acceptée par tous. Les difficultés à définir la philosophie sont, en outre, de nature épistémologique, car il est difficile de délimiter rigoureusement les méthodes, les thèmes et les objets de la philosophie. La philosophie n'a jamais réussi à développer une méthode qui aurait réussi à s'imposer parmi les philosophes comme la méthode expérimentale s'est imposée en physique et en chimie. Cependant, même s'il est difficile de dire ce qu'est la philosophie, on peut tout de même donner quelques définitions générales.

Etymologiquement, le mot « Philosophie » vient du grec philo-Sophia que l'on traduit généralement par « amour de la sagesse ». Dans cette expression, l'amour désigne une recherche, une quête permanente, un désir etc. Le mot sagesse a deux significations : d'une part, il désigne la connaissance et d'autre part la vertu morale. Le philosophe apparaît ainsi dans une posture de recherche de sagesse sans prétendre nécessairement l'atteindre. Le bonheur que recherche le philosophe réside dans l'ataraxie, c'est à dire la paix de l'âme.

1- Philosophie et sens commun

La philosophie s'oppose au sens commun. Le sens commun est un ensemble de croyances, de certitudes, d'évidences tenues pour vraies et qu'on ne remet pas en cause. Il s'agit de certitudes admises par tous, mais qui peuvent se révéler fausses comme les superstitions. Relevant de la naïveté et du dogmatisme, le sens commun pense tout simplement que la philosophie est pure spéculation, bavardage, théorie, verbiage. C'est la critique que **Galilée** a adressée à **Socrate** en lui reprochant de toujours se consacrer à la réflexion philosophique alors que le plus important est la recherche des richesses matérielles et du pouvoir. Cette priorité accordée aux biens mondains peut être résumée dans cette célèbre formule : « Vivre d'abord, philosopher ensuite ».

Le sens commun reproche également à la philosophie d'être un discours essentiellement critique, subversif et qui remet tout en question. C'est ce qui explique le conflit qui existe entre la philosophie et la religion. La religion est fondée sur des vérités absolues que le croyant admet sans en douter, alors que c'est le doute qui constitue le fondement de la philosophie.

2- Philosophie comme mode de vie

La philosophie s'est comprise très tôt comme une manière de vivre et non pas uniquement comme une réflexion théorique. Autrement dit, être philosophe, c'est vivre et agir d'une certaine façon. L'idée que la philosophie est une manière de vivre a aussi pu amener certains philosophes à imaginer qu'ils devaient guider les autres et les aider à mener correctement leurs existences. Ceci explique en partie la naissance, dans l'Antiquité, d'écoles philosophiques comme l'épicurisme, le stoïcisme, le scepticisme etc.

L'épicurisme : Epicure, fondateur de cette école, soutient que le but de la vie est d'atteindre le maximum de plaisirs et d'éviter le maximum de douleur. Pour lui, le plaisir résulte de la satisfaction des besoins qui sont de trois types : les besoins naturels et nécessaires (manger, boire et dormir), les plaisirs naturels et non nécessaires (les plaisirs sexuels par exemple) et les besoins ni naturels ni nécessaires (fumer, se droguer etc.). Les épicuriens disent que l'homme doit chercher la satisfaction des besoins naturels et nécessaires et éviter les excès.

-Le stoïcisme : Fondé par Zénon, le stoïcisme rejette les biens matériels. Les stoïciens enseignaient qu'on ne peut atteindre la liberté et la tranquillité qu'en étant insensible au confort matériel et à la fortune extérieure et en se consacrant à une vie de raison et de vertu. Ils enseignent que chaque être humain est une partie de Dieu et que tous les hommes constituent une famille universelle. Les stoïciens font également la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Ils recommandent à l'homme d'accepter courageusement ce qui lui arrive ne dépendant pas de lui comme la mort, la maladie, la vieillesse, les traits physiques etc.

-Le scepticisme : Selon les sceptiques, l'Homme ne peut atteindre ni la connaissance ni la sagesse. Le chemin du bonheur passe donc par une suspension complète du jugement.

Avec ces trois écoles et tant d'autres, la philosophie grecque était dominée par l'éthique, par la question « **comment bien vivre ?** » et plus particulièrement par celle de la vertu et du bonheur. La philosophie était comprise comme une façon de vivre et non pas uniquement comme un discours théorique. Mais en plus d'un mode de vie auquel elle peut renvoyer, la philosophie peut également signifier conception du monde ou vision des choses. Sous ce rapport, elle se comprend comme un système d'idées, de représentations d'un individu ou d'une société pour analyser le monde. Une telle vision du monde peut s'exprimer dans l'art, la littérature, la poésie, la religion etc.

3- Philosophie et société

La question des rapports entre la philosophie et la société se pose parce que la philosophie est victime de préjugés souvent négatifs. Ces rapports sont parfois caractérisés par une violente attitude de rejet, car le philosophe est souvent perçu comme un homme marginal qui a des comportements atypiques. Méfiante vis-à-vis des traditions, critique envers toute forme de préjugés, la philosophie n'a pas manqué de connaître des heurts plus ou moins durs avec la société. C'est le cas d'Anaxagore qui a été chassé d'Athènes sous le coup d'une accusation d'athéisme. Socrate a été condamné à mort sous les chefs d'accusation de corruption des mœurs de la jeunesse et d'impiété, mais aussi de rejet des lois de la cité. En 1600, Giordano Bruno est supplicié sur le bûcher pour son rejet de la transsubstantiation de la trinité, son blasphème contre le Christ, sa négation de la virginité de Marie. Spinoza a été excommunié pour avoir défendu la théorie de l'immanence de Dieu. Galilée a failli être condamné à mort pour avoir soutenu que la terre ronde. Heureusement pour lui, il a abjuré pour échapper à la mort. C'est dire que bien des philosophes ont souffert pour avoir défendu des positions que l'Eglise ne partageait pas.

II- Les origines de la philosophie

On confond souvent l'origine avec le commencement. Si le commencement peut être délimité avec précision d'un point de vue spatio-temporel, l'origine quant à elle est multiple. Elle s'entend de deux manières : on parlera soit d'une origine historique ou chronologique, soit d'une origine logique ou causale. L'origine historique ou chronologique suppose un processus historique qui a abouti à l'émergence du discours philosophique alors que l'origine causale suppose une étude des différents éléments qui se sont conjugués pour élaborer un discours neuf, une innovation radicale qui est apparue tardivement dans l'histoire de l'homme. Ainsi, répondre à la question « qu'est-ce que la philosophie ? », c'est forcément remontrer dans l'histoire pour saisir les différentes causes qui se sont combinées et qui ont favorisé l'émergence de la philosophie. D'abord, nous allons dégager les conditions historiques qui expliquent l'émergence de la philosophie. Ensuite, nous nous pencherons sur les causes logiques.

a. Origine historique

Certains attribuent à la philosophie une origine orientale en disant qu'elle est née en Egypte, et c'est la conviction de Cheikh Anta Diop. Dans son livre Civilisation et barbarie, l'historien

sénégalais soutient que les Grecs n'ont fait que recopier les œuvres égyptiennes. Il écrit à ce sujet : « Les Grecs initiés en Egypte s'approprient tout ce qu'ils apprennent une fois rentrés chez eux ». Mais la thèse la plus répandue est celle qui la situe en Grèce. Les Grecs n'ont jamais nié avoir appris des Egyptiens, mais ils ont utilisé leurs connaissances dans le but d'une perspective radicalement nouvelle. Au 6ème siècle, il s'est produit ce que les historiens appellent le « miracle grec », c'est à dire la floraison des connaissances en terre grecque. C'est pourquoi selon Pierre Hadot, « c'est en eux, c'est à dire les Grecs que réside véritablement l'origine de la philosophie, car ils ont proposé une explication rationnelle du monde ». Pierre Hadot d'ajouter que ceci a marqué « un tournant décisif dans l'histoire de la pensée ».

Nous pouvons avoir des repères dans l'étude de l'origine de la philosophie. Le premier repère remonte à la tradition orientale, soit en Inde ou en Egypte. En effet, les cosmogonies orientales ont influencé les cosmogonies grecques qui, à leur tour, ont fortement influencé les présocratiques. Ces derniers entameront la rupture qui va conduire Platon à systématiser la philosophie. Les premières cosmogonies se proposaient une interprétation irrationnelle du monde. Elles se contentaient d'offrir une narration mythique. Mais face à cette irrationalité, les présocratique vont apporter une explication rationnelle du réel.

b. Origine causale ou logique

Selon Platon, c'est l'étonnement qui est à l'origine de la philosophie. L'étonnement est une réaction de surprise, d'émerveillement devant ce qui est nouveau, inhabituel, inconnu, extraordinaire. Mais l'étonnement ne dure qu'un instant. Après s'être étonné, l'homme s'interroge. Il lui faut alors trouver des réponses aux questions angoissantes. Dans la Métaphysique, au livre A, chapitre 2, Aristote écrit : « C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques ». La philosophie est donc fille de l'étonnement. C'est, en tout cas, ce que Socrate affirme dans le Théétète.

L'étonnement philosophique devrait être compris d'abord comme l'admiration ou la fascination de l'homme devant les phénomènes de la nature. L'homme met en œuvre ainsi son ignorance et c'est pour cette raison que Aristote a dit : « Apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance ». Toutefois, il faut faire la différence entre l'étonnement du philosophe et l'étonnement du sens commun. L'étonnement du sens commun est paralysant, handicapant alors que l'étonnement philosophique signifie arrêt admiratif de l'homme devant une chose qu'il ne comprend pas. Ce n'est donc pas la stupéfaction devant une chose inhabituelle, mais devant une chose habituelle.

La plupart des hommes ne s'étonnent que devant un phénomène extraordinaire qu'ils ne comprennent pas. Or les phénomènes qui sont les plus communs nous échappent souvent, et le sentiment de connaître ce que l'on voit n'est qu'une illusion. Selon Arthur Schopenhauer, « avoir l'esprit philosophique, c'est être capable de s'étonner des évènements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire ». On peut donc dire que l'étonnement se produit devant ce qui est habituel et dont la nature nous offre chaque jour le spectacle. La philosophie tente chaque jour de rendre compte de ce qui est, en donnant un sens aux choses. Karl Jaspers a dit à cet effet : « L'étonnement engendre l'interrogation et la connaissance ».

III- Histoire de la philosophie

Faire l'histoire de la philosophie revient à étudier les doctrines passées. Nombre de penseurs en appellent aux philosophies antérieures pour les appuyer, pour s'en inspirer ou encore pour les critiquer. L'histoire de la philosophie consiste à tenter de reconstruire, de comprendre, d'interpréter, voire de critiquer les positions et thèses de penseurs comme Platon, Descartes, Kant, Hegel etc. Il s'agit de savoir ce qu'ils ont vraiment dit et de resituer leurs pensées dans leurs contextes d'apparition. Ce travail d'étude porte également sur des courants philosophiques ou des questions débattues au cours de l'histoire comme le dualisme de l'âme et du corps etc. L'histoire de la philosophie peut être divisée en trois époques : la philosophie antique, la philosophie médiévale et la philosophie moderne.

1- Philosophie antique

***** La philosophie grecque a connu trois grandes périodes. La première est dite **période présocratique**. La question fondamentale qui occupait les philosophes présocratiques était la question du principe de toute chose. Ainsi, le premier philosophe mentionné par l'histoire fut **Thalès** qui tenait l'eau pour le principe de toute chose. **Anaximandre**, disciple de Thalès, soutenait que le principe premier dont dérive toute chose est une substance infinie qu'il appelait apeiron. Le troisième philosophe, **Anaximène**, désignait l'air comme l'élément dont est composée toute chose. **Héraclite** affirma que le feu constitue l'élément fondamental de l'Univers. Il soutenait que toutes les choses se trouvent dans un état de fluctuation perpétuelle, que la stabilité est une illusion et que seul le changement est réel. **Parménide** adopta une position contraire à celle d'Héraclite sur la relation entre la stabilité et le changement, soutenant que l'Univers est une entité sphérique et immuable, et que changement n'existe pas. **Empédocle**

soutenait que toute chose est composée de quatre éléments irréductibles : l'air, l'eau, la terre et le feu qui, tour à tour, sont combinés et séparés par deux forces opposées, à savoir l'amour et la haine. **Pythagore** enseignait que l'âme est prisonnière du corps, qu'elle sera délivrée de celui-ci après la mort et réincarnée dans une nouvelle forme de vie, supérieure ou inférieure selon le degré de vertu auquel elle est parvenue. La fin suprême de l'homme serait de purifier son âme en cultivant les vertus intellectuelles, en s'abstenant des plaisirs sensuels et en accomplissant divers rites religieux. **Anaxagore** suggéra que toutes les choses sont composées de particules. Sa conception de particules élémentaires a conduit au développement de la théorie atomistique de la matière. **Leucippe** et son disciple le plus célèbre, **Démocrite**, développèrent cette conception atomiste de l'univers. Dans l'ensemble, ce sont ces premiers philosophes qui ont permis de franchir le premier pas décisif menant de l'explication mythologique à l'explication scientifique des phénomènes naturels.

***** La deuxième période est dite **grecque classique**. Elle commence avec Socrate à Athènes et se poursuit avec Platon, Diogène et Aristote. Cette période est également marquée par la sophistique représentée par Gorgias, Protagoras etc.

***** Enfin, la troisième période est dite **hellénistique.** Elle est marquée par les épicuriens, les stoïciens et les sceptiques. Pendant plusieurs siècles, ces trois courants furent les principales écoles philosophiques qui se développèrent dans le monde occidental. Durant cette période, l'intérêt pour les sciences naturelles diminua progressivement et ces écoles s'occupèrent principalement d'éthique et de religion.

2- Philosophie médiévale

La philosophie médiévale est constituée de penseurs musulmans et chrétiens qui, en cherchant des arguments convaincants, vont faire appel à la philosophie antique. La scolastique est née à cette époque. La scolastique est la période où les ouvrages de Platon, d'Aristote et d'autres penseurs grecs furent traduits par des érudits arabes et attirèrent l'attention de philosophes en Europe occidentale. Philosophes islamiques, juifs et chrétiens interprétèrent et clarifièrent ces écrits dans un effort pour concilier la philosophie et la foi religieuse, et pour fournir des fondements rationnels à leurs convictions religieuses.

3-Philosophie moderne

Les philosophes les plus connus de cette époque sont Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, David Hume, Jean Paul Sartre etc.

IV- Quelques figures emblématiques de la philosophie

Socrate

La plus grande personnalité de l'histoire de la philosophie occidentale fut sans doute Socrate, le premier martyre de la philosophie. Né en 469 av. J.-C., Socrate poursuivit son enseignement sous forme de dialogue avec ses disciples jusqu'à sa condamnation à mort, qu'il accepta en absorbant la ciguë. Contrairement aux sophistes, il refusait toute rétribution pour ses enseignements, affirmant qu'il n'avait aucune connaissance à offrir, si ce n'est la conscience du manque de connaissances. Socrate enseignait que chacun possède l'entière connaissance de la vérité absolue, inhérente à son âme, et qu'il doit seulement être incité à la réflexion consciente pour la reconnaître. Sa devise est « Connais-toi toi-même ». Dans ses dialogues avec ses interlocuteurs, Socrate affirmait souvent : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ». Cette formule n'est pas un aveu d'incapacité intellectuelle, mais un moyen pour Socrate de faire comprendre à son interlocuteur qu'il doit lui-même trouver la réponse à la question posée, par le seul procédé de la réminiscence. Cette formule est appelée humilité socratique et elle s'oppose à la prétention des sophistes qui croient tout connaître. Dans ses dialogues, en disant qu'il ne sait rien, Socrate veut faire savoir à son interlocuteur que tout homme a, en lui, un savoir qui sommeille en lui. C'est pour cette raison qu'il a élaboré une méthode appelée la maïeutique, c'est à dire l'art d'accoucher les esprits. Il s'agit, par une série de questions et de réponses, d'amener son interlocuteur à extérioriser ses connaissances.

Platon

Selon Platon, chez une personne, la vertu réside dans la relation harmonieuse entre les facultés de son âme (raison, courage et appétits sexuels). La philosophie de Platon repose sur un dualisme, c'est à dire la conception qui divise l'univers en deux domaines distincts : le monde sensible et le monde intelligible. Le monde sensible étant celui de l'illusion, de l'erreur, du changement et de l'apparence ; le monde intelligible étant celui des essences, des Idées du bien, du vrai, du beau et de la vérité. Ramenant cette dualité à l'homme, Platon distingue deux parties : l'âme et le corps. Le corps étant la partie sensible, matérielle, mortelle alors que l'âme est immortelle. L'âme est aussi le principe de vie. Après la mort qui correspond à la destruction du corps, l'âme s'échappe et rejoint le monde intelligible pour soit contempler les Idées ou brûler dans le Tartare (enfer) selon ses actions sur terre. Pour Platon, le corps constitue le

tombeau de l'âme. C'est pourquoi il dit que l'âme doit lutter contre les plaisirs et s'élever vers le monde intelligible. Cette montée de l'âme est appelée dialectique ascendante. C'est pourquoi Platon dit que « philosopher, c'est apprendre à mourir », c'est à dire faire des efforts pour s'échapper des plaisirs mondains, des influences du corps. Dans la vie courante, Platon estime que la justice sociale consiste en l'harmonie entre les classes de la société. Pour lui, l'État idéal implique que les individus les plus sages gouvernent les masses. On comprend, dès lors, pourquoi il souhaite que dans une société, les rois soient philosophes ou bien que les philosophes deviennent rois.

Aristote

Aristote, qui commença ses études à l'Académie de Platon à l'âge de 17 ans, fut le plus prestigieux disciple de Platon et compte avec son maître parmi les penseurs les plus influents du monde occidental. Après avoir étudié plusieurs années à l'Académie de Platon, il fonde le Lycée, école qui, comme l'Académie de Platon, allait demeurer pendant des siècles un des grands centres intellectuels de la Grèce. En créant la science de la logique, il élabora le syllogisme. Dans sa métaphysique, Aristote critiqua la séparation opérée par Platon de la Forme et de la matière et soutient que les Formes ou essences sont contenues dans les objets concrets. La philosophie politique et éthique d'Aristote repose également sur l'examen critique des principes platoniciens. Pour lui, les règles de la conduite individuelle et sociale doivent être trouvées dans l'étude scientifique des tendances naturelles des individus et des sociétés plutôt que dans un monde divin constitué de pures Formes. Dans sa théorie de la connaissance, Aristote rejeta la doctrine platonicienne de la connaissance innée et insista sur le fait qu'elle ne peut être obtenue que par la généralisation à partir de l'expérience.

Les Sophistes

Ils se définissent comme des enseignants itinérants qui prétendent tout savoir. Ils enseignent, contre rétribution, la rhétorique, l'argumentation juridique et la culture générale. Ils ont acquis la mauvaise réputation d'être trompeur et démagogue. Socrate mettait souvent leurs prétendues connaissances à l'épreuve, et c'est pourquoi ils l'avaient déclaré leur ennemi.

CHAPITRE II : SPÉCIFICITÉ DE LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE

Introduction

La question « qu'est-ce que la philosophie ? » nécessite qu'on réfléchisse sur la spécificité du discours philosophique. Ce qu'il convient ici de faire, c'est de chercher à identifier les caractéristiques de ce discours, ce qui nous oblige à comparer la philosophie avec les autres modes de connaissance que sont le mythe, la religion et la science. Cette comparaison est d'autant plus nécessaire que la philosophie n'est pas le seul discours qui ait pour ambition de comprendre le monde. Elle traduit le besoin naturel qu'a l'homme tout comme la science, la religion ou le mythe, de comprendre tout ce qui se passe autour de lui.

I- Philosophie et mythe

Selon une certaine tradition, c'est Pythagore qui a utilisé le mot philosophie pour la première fois. De passage à Phliente où il a eu de nombreux échanges avec le souverain de cette ville, Léon, qui, impressionné par Pythagore, lui demandait sur quel art il s'appuyait et Pythagore répond qu'il ne connaît pas un seul art mais qu'il est philosophe. Le roi lui demanda de lui indiquer les traits à partir desquels il est possible d'identifier un philosophe. Pythagore de répondre que ce sont ceux qui « observent avec soin la nature, ce sont ceux-là qu'on appelle amis de la sagesse c'est à dire philosophes ». Mais avant l'avènement de la philosophie, il existait d'autres formes de pensée auxquelles les hommes avaient recours pour expliquer, pour comprendre et pour justifier la réalité. Ces formes de pensée sont essentiellement le mythe et la religion appelées premières approches du réel ou premières tentatives d'explication de l'univers.

Le mythe est un récit populaire qui met en scène des êtres surnaturels dont l'action serait à l'origine du monde et de tout ce qui existe dans le monde. Pour comprendre ce qu'est le mythe, on peut donner l'exemple de l'histoire d'Adam et d'Eve. D'après la religion, Adam et Eve ont été chassés du paradis pour avoir désobéi à la parole divine. Ensuite, ils ont été envoyés sur terre où ils sont obligés de travailler pour vivre. Ce récit est un mythe qui a pour fonction de justifier l'origine du travail. Certains pensent que les hommes travaillent parce que Adam et Eve ont commis une faute appelée péché originel. On peut également prendre la mythologie grecque. En effet, dans la cité grecque, on croyait en plusieurs dieux. Il y a, par exemple, Eole qui est le dieu du vent : lorsque le vent souffle, on l'attribue à l'action d'Eole. Ces exemples montrent que le mythe a pour fonction de justifier ce qui existe, c'est à dire de montrer pourquoi

les choses sont ce qu'elles sont, pourquoi les hommes doivent travailler ou adopter tel comportement.

II- Philosophie et religion

Les rapports entre la philosophie et la religion ont été des rapports difficiles. Un conflit existe entre elles et le philosophe est souvent perçu comme un athée tandis que le religieux est perçu comme un borné. L'exemple de Socrate revient, car il a été condamné parce que accusé de nier l'existence des dieux. La religion unit l'homme à Dieu. Elle est censée dire une vérité absolue, incontestable, indiscutable pour le croyant. Ce dernier considère comme vrai tout ce que dit la religion ou les textes sacrés et il interprète toutes choses en fonction de la religion. Par exemple, pour expliquer la conception de l'homme, le religieux parlera de créationnisme là où le scientifique parlera d'évolutionnisme.

La religion est fondée sur la foi. Croire, c'est donc adhérer, accepter sans exiger des preuves. La croyance est une forme d'assentiment fondée sur la confiance. La religion repose également sur des dogmes, c'est à dire des enseignements, des vérités absolus, immuables. Pour toutes ces raisons, la religion s'oppose à la philosophie. Car en philosophie, c'est l'esprit critique qui caractérise le philosophe. Celui-ci doit avoir un esprit de doute et de remise en question ; or pour le croyant le doute n'est pas autorisé.

Dans le passé, surtout au moyen-âge, la philosophie et la religion ont entretenu des rapports de subordination. La philosophie était au service de la religion ou, plus précisément, de l'Eglise. D'ailleurs, on disait que la philosophie est la servante de la théologie. Les hommes de l'Eglise utilisaient la philosophie, surtout les textes d'Aristote, pour confirmer les écritures saintes. C'est avec le temps que la philosophie est sortie de la tutelle de la religion, mais elle en a fait les frais, à l'exemple de Galilée, de Giordano de Bruno, de Spinoza etc.

Selon Blaise Pascal, la religion et la philosophie sont deux genres distincts. Il dit que l'homme est raison et cœur, précisant que l'homme peut atteindre la vérité soit par le cœur soit par la raison. Mais Pascal ajoute qu'il y a des choses que la raison ne peut pas savoir à l'exemple de Dieu, et c'est au cœur de le sentir. Voilà pourquoi il a dit dans sa pensée 277 : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Spinoza abondera dans le même sens lorsqu'il dit qu'entre la philosophie et la

religion, il n'y a pas de parenté. Il poursuit : « Ni la théologie ne doit être servante de la raison, ni la raison celle de la théologie, mais l'une et l'autre ont leur royaume propre ».

Saint Augustin, quant à lui, parle d'une subordination, voire d'une ressemblance entre religion et philosophie. Pour lui, il y a une similitude entre les textes bibliques et ceux de Platon. Mais une lecture beaucoup plus profonde l'a amené à conclure que la philosophie ne peut nous permettre d'atteindre la vérité et qu'elle doit se subordonner à la religion. Saint Thomas d'Aquin pense, pour sa part, que foi et raison peuvent atteindre la vérité, mais il accorde la supériorité à la foi.

III- Philosophie et science

Philosophie et science sont nées au 6ème siècle avant Jésus Christ à partir d'une démarcation des premiers modes de connaissance. Insatisfaits des explications données par les mythes, les premiers penseurs vont rendre compte de l'ordre qui régit le cosmos en faisant appel à des principes matériels. On assiste, dès lors, à la naissance de la pensée rationnelle. Il faut rappeler que les premiers philosophes étaient en même temps des savants à l'instar de Thalès ou de Pythagore ; Descartes était également philosophe et savant.

Philosophie et science ont donc cheminé pendant longtemps. Mais petit à petit, les sciences se détachèrent de la philosophie et constituèrent, chacune, un objet et une méthode spécifiques. La science est caractérisée par son objectivité, c'est à dire la reconnaissance de l'existence de la réalité indépendamment du sujet. La philosophie, par contre, est marquée par la subjectivité. Lorsque les philosophes posent la même question, ils y apportent des réponses différentes, subjectives. Il y a donc lieu de dire qu'il y a autant de philosophies que de philosophes. C'est parce que chaque philosophie exprime les sentiments de son auteur, ses convictions personnelles, ses croyances. Par contre, il y a une unité dans les sciences alors qu'en philosophie il y a une pluralité.

La connaissance scientifique est caractérisée par son exactitude parce que la science produit les instruments de vérification de ses théories. La philosophie est davantage un discours purement théorique, spéculatif. La science se contente de décrire ce qui est, elle se pose la question du « comment », tandis que la philosophie s'intéresse à ce qui doit être et se pose la question du « pourquoi ». Par exemple, Platon dit dans la République ce qu'il faut pour que la justice existe dans la cité. Il dit que chaque classe sociale doit respecter sa place, que les philosophes soient rois ou bien que les rois soient philosophes.

Par ailleurs, si la science est une connaissance exacte, elle a cependant des limites internes et des limites externes. Les limites externes concernent toutes les questions qui sont hors de son domaine d'investigation, ce sont les questions métaphysiques ou éthiques. Ces préoccupations sont prises en compte par la philosophie. Les limites internes se rapportent à la connaissance scientifique qui n'est pas figée, immuable : elle progresse, ce qui explique le progrès scientifique. Il faut souligner, enfin, que la science peut avoir un impact positif sur l'homme comme négatif (les armes, les manipulations génétiques, la pollution de l'air etc.). Et c'est précisément à ce niveau que la philosophie intervient pour réfléchir sur la science. Cette réflexion est appelée épistémologie.

IV- Caractéristiques de la réflexion philosophique

La philosophie est née de la critique, c'est à dire d'une mise en question du mythe. Dans les mythes, on invoque des êtres surnaturels pour donner un sens à la réalité. Or, les premiers philosophes vont partir plutôt de la réalité elle-même pour chercher à connaître le monde. Au lieu de se limiter à la simple imagination, les premiers philosophes vont utiliser comme principal instrument la raison. Ils vont donc donner une explication plus positive, plus rationnelle de la réalité, car la philosophie, c'est la recherche critique et rationnelle des principes fondamentaux. Son but est de corriger les fausses certitudes, les illusions et erreurs du sens commun ou de la philosophie elle-même. Socrate, par exemple, interrogeait ses contemporains et les sophistes pour leur montrer leurs contradictions et leur incapacité à justifier ce qui leur semblait évident. Pour Descartes, seul un doute radical pouvait être le fondement d'une pensée parfaitement rigoureuse et indubitable. La philosophie est souvent caractérisée comme un travail sur les concepts et notions, un travail de création de concepts permettant de comprendre le réel, de distinguer les objets les uns des autres et de les analyser, c'est aussi un travail d'analyse des concepts et de leurs ambiguïtés. La philosophie est une volonté de rationalité. Chaque penseur se doit d'indiquer quels problèmes il souhaite éclairer et quelle sera la méthode la plus adaptée pour résoudre ces problèmes. Il ne faut pas voir cette pluralité de méthodes comme une faiblesse de la discipline, mais plutôt comme un trait caractéristique de sa nature. Ainsi, la philosophie est une sorte de retour critique du savoir sur lui-même, une critique rationnelle de tous les savoirs, opinions, croyances, art, réflexions scientifiques etc.

L'esprit critique se manifeste par une remise en question ou, du moins, une « mise à questions » de toute affirmation, de tout jugement. La critique est une exigence fondamentale de la philosophie. Elle constitue, selon Marcien Towa (philosophe camerounais contemporain) le

début véritable de l'exercice philosophique. Il dit à ce sujet : « La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe, aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique ».

La réflexion philosophique est donc caractérisée par son esprit critique. L'esprit critique est un esprit d'analyse et de discernement. Il s'oppose à l'opinion commune qui ne s'intéresse qu'à l'aspect superficiel, apparent des choses. Plus précisément, l'esprit critique s'oppose au sens commun. Selon Russel, « la valeur de la philosophie réside dans son incertitude ». Le philosophe est celui qui, à l'instar de Socrate, reconnaît son ignorance. Russel montre aussi que l'esprit critique consiste dans le questionnement permanent parce que selon lui « même les choses les plus ordinaires de la vie quotidienne conduisent à des problèmes… ». Philosopher, c'est donc se poser des questions en permanence et dire que rien ne va de soi. Et Karl Jasper avait raison de dire : « L'essence de la philosophie, c'est la recherche de la vérité, non sa possession… Faire de la philosophie, c'est être en route. Les questions en philosophie sont plus essentielles que les réponses et chaque réponse devient une nouvelle question ».

C2SB

CHAPITRE III

LES GRANDES INTERROGATIONS PHILOSOPHIQUES :

LA MÉTAPHYSIQUE, L'ANTHROPOLOGIE ET L'AXIOLOGIE

A la différence de l'animal, l'homme est un être historique, pluridimensionnel. Toute la vie de l'animal est rivée sur le présent. On dit qu'il vit le « ici-et-le-maintenant » : ses seules préoccupations sont la satisfaction de ses besoins immédiats. Mais si l'Homme aussi vit dans le présent, il peut se souvenir du passé et se projeter dans l'avenir. Par la réflexion, l'Homme peut transcender l'instant présent. Il peut porter sa pensée sur des questions permanentes en s'interrogeant par exemple sur la signification et la valeur de l'existence, sur le sens de la mort, de l'au-delà, de l'âme, sur Dieu, sur la valeur du bien et du mal etc. On voit ainsi que la réflexion philosophique va au-delà de la réflexion quotidienne.

I- La métaphysique

Dans l'existence de toute chose, il y a des aspects physiques ou sensibles et des aspects métaphysiques ou intelligibles. Est métaphysique tout ce qui existe et qu'on ne peut saisir comme un objet parmi les autres du monde sensible. L'analyse sémantique du mot montre qu'il est composé du préfixe « méta » qui veut dire au-delà et du suffixe « physique » qui signifie nature. On doit le terme métaphysique a Andronicos de Rhodes (1er siècle avant J. C.) qui, en procédant à la classification de l'œuvre d'Aristote, a remarqué que certains des écrits du Stagirite ne traitaient ni de politique, ni d'éthique, ni de logique, encore moins de physique. Ces écrits traitaient de l'âme, du monde, de Dieu etc. qui sont des objets situés au-delà du monde sensible. Aristote les nommait « la science théorétique des premiers principes et des premières causes » ou « la philosophie première ». Mais Andronicos de Rhodes les avait classé sous le nom de « Ta méta ta physica ».

La métaphysique est, à son origine, conçue comme une ontologie, c'est à dire une « science de l'être en tant qu'être ». Elle est utilisée au moyen-âge jusque chez Descartes. Ce dernier cherchait un fondement à la philosophie et il l'a eu dans la métaphysique. On peut retrouver cet exemple dans l'architecture ; car si le fondement d'un bâtiment est solide, le bâtiment le sera. Dans le cas contraire, le bâtiment risque de s'écrouler. C'est pourquoi Descartes représente l'ensemble des connaissances humaines ou la philosophie comme un arbre. Dans une

métaphore, il dit : « La philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches sont la médecine, la mécanique et la morale ». C'est cette suprématie de la connaissance métaphysique que les philosophes expriment en disant que la métaphysique est la mère des sciences.

La métaphysique se divise en deux catégories : la **métaphysique générale** ou ontologie qui étudie les principes généraux de l'être et la **métaphysique spéciale** qui traite des objets particuliers. La métaphysique spéciale se subdivise en trois parties : la cosmologie rationnelle, la psychologie rationnelle et la théodicée ou théologie rationnelle. **La cosmologie rationnelle** s'intéresse à l'univers dans son changement. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le projet platonicien dans sa dichotomie de l'univers en monde sensible et en monde intelligible. **La psychologie rationnelle** étudie l'âme comme principe explicateur du « moi ». **La théodicée ou théologie rationnelle** se propose de démontrer l'existence de Dieu et de ses attributs au moyen de la seule raison.

Le but de la métaphysique est de saisir la réalité cachée, celle qui est voilée et qui se situe derrière le monde des apparences par la seule raison. Mais est-il possible d'accéder à cette réalité ? Selon Platon, l'homme peut contempler les beautés éternelles qui se trouvent dans le monde éternel des Idées. Cela signifie que l'homme doit faire des efforts sur lui-même pour accéder à la réalité intelligible. Mais les critiques de la métaphysique rejettent cette pseudo-science et pense qu'elle ne peut rien apprendre à l'homme de concret sinon de l'enfoncer dans l'illusion de connaître les choses métaphysiques. Mais l'homme peut-il se passer de la métaphysique ? Non, parce qu'il a une disposition naturelle qui le porte à s'interroger sur son origine et son existence. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les propos de Schopenhauer selon lesquels « l'homme est un animal métaphysique ». Cela veut dire que si la métaphysique n'est pas une connaissance, elle demeure quand même une préoccupation indépassable.

a- Critiques de la métaphysique

La métaphysique a été critiquée par des philosophes comme Pierre Bayle, John Locke, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Feuerbach, Nietzsche etc. qui proposèrent tous une conception matérialiste du monde. Pour les matérialistes, dont les marxistes, il ne peut y avoir de connaissance en dehors du monde. Autrement dit, il ne peut y a voir de connaissance qui ne passe par l'expérience ou l'observation des phénomènes. La métaphysique est, pour les marxistes, une négation de l'histoire et de la dialectique. Elle est, selon les mots de Karl Marx et de Lénine, un instrument de domination de ceux qui veulent préserver un ordre établi à leur

profit et au détriment des autres. En bref, les marxistes pensent que la métaphysique ou la philosophie spéculative est une fiction idéologique de la bourgeoisie.

Auguste Comte s'est également révolté contre la prétendue supériorité de la connaissance métaphysique et rejette son statut de connaissance fondatrice, supérieure ou finale. Chez Comte, la métaphysique est un mode de pensée intermédiaire et transitoire entre la pensée théologique et la pensée positive. Il considère que la métaphysique est une forme de connaissance, une forme d'explication du réel qui a dépassé la connaissance de « l'esprit positif » qui est celui de la science. La métaphysique a permis à la science de naître, mais elle n'est qu'un âge de l'enfance de l'esprit de l'humanité.

Emmanuel Kant aussi s'est intéressé à la métaphysique et il l'a récusée comme science dès lors qu'elle prétend dépasser le donné le sensible. Ce qui amène Kant à établir les limites de la raison, montrant par là que la prétention de la métaphysique à la science n'est que divagation de la raison. Selon Kant, il n'est pas possible de connaître le monde nouménal. La raison peut penser les noumènes, mais elle ne peut pas les connaître. Kant dit que la métaphysique, dans son projet de connaître le fond des choses, a échoué et c'est ce qui explique les apories. C'est ce qui justifie cette phrase de Kant : « La métaphysique est un champ de bataille où il n'y a ni vainqueur ni vaincu ». Voilà pourquoi la métaphysique en tant que science est impossible, selon Kant.

Les critiques les plus hostiles et féroces contre la métaphysique ont été menées par Nietzsche. Pour lui, s'attacher à une dimension métaphysique de l'existence et donner la priorité à cette dimension, c'est se conduire comme un « vaincu ». Selon Nietzsche, ce sont les « vaincus » et les « ratés » de la vie concrète qui ont créé « cet arrière-monde métaphysique pour calomnier le monde concret ». La métaphysique et les attitudes qu'elle installe dans la vie humaine sont au secours des impuissants, des lâches, de ceux qui sont dépouillés de « la force vitale » de la vie.

Mais malgré ces attaques contre la métaphysique, peut-on aujourd'hui dire quelle est morte et qu'elle sera définitivement liquidée demain par les assauts des connaissances positives et pratiques que les sciences et les techno-sciences ne cesse de fournir à l'homme ? En tout cas, bien que récusant la métaphysique comme science, Kant estime qu'il est difficile sinon vain de vouloir être indifférent devant la métaphysique. C'est ce que Schopenhauer a compris pour avoir dit que « l'homme est un animal métaphysique ».

II- L'anthropologie

La question anthropologique est une question à la fois scientifique et philosophique. Dans sa définition, l'anthropologie se présente comme une étude de l'homme, une science de l'homme ou encore une interrogation sur l'homme, cet être particulier qu'on tente de saisir et de connaître de sorte que la question qui se pose est de savoir si on peut connaître l'homme. Emmanuel Kant fait de la question anthropologique une préoccupation majeure. Il dit que les trois questions fondamentales de la philosophie sont :

- Que puise-je savoir ? (qui se rapporte à la métaphysique)
- Que dois-je faire ? (qui se rapporte à la morale)
- Que m'est-il permis d'espérer ? (qui se rapporte à la religion)

Ces trois questions se ramènent à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? », d'où une philosophie anthropologique chez Kant.

Le mot anthropologie est composé de « anthropos » qui veut dire « homme » et de « logos » qui signifie « étude » ou « science ». Le mot désigne donc le projet d'une étude rationnelle de l'homme. Mais est-il possible d'avoir une connaissance rationnelle de l'homme ? Certains le pensent mais d'autres pensent le contraire. Dans tous les cas, l'homme est une réalité dont on peut envisager l'étude sous plusieurs perspectives avec des moyens et des méthodes appropriés. Deux approches s'imposent à nous : l'approche métaphysique ou l'anthropologie philosophique et l'approche positive.

- **Approche métaphysique**

Dans le vocabulaire technique et critique de la philosophie, André Lalande écrit « L'anthropologie est la science de l'homme en général ». Cette définition est celle que les philosophes idéalistes et métaphysiciens donnent de l'anthropologie. Ils cherchent le général et non le particulier, l'universel et non le local. Ils cherchent ce qui permet d'unifier les différences dans les familles des choses, des êtres et des phénomènes. Dire que « l'anthropologie est la science de l'homme en général », c'est présupposer qu'il existe dans la constitution de l'homme ou dans sa manière de vivre, une ou plusieurs caractéristiques qui constitueraient un ou plusieurs liens de parenté. Lesquels liens de parenté réunissent tous les hommes en une seule famille malgré leurs différences perceptibles entre les cultures, les peuples et les individus.

Quel est cet élément qui fait de tous les hommes le même homme, un « Homme en soi » ou le même genre d'existant autour d'une essence ou d'une nature ? Partant de cette conception qui pense que l'homme a été créé par une super intelligence qui lui a donné une matière, une forme, une mission, une raison etc. la philosophie métaphysique va mettre entre parenthèses tout ce

qui, dans l'existence de l'homme, est concret. Elle ne tient pas compte de la constitution biologique de l'homme. Elle ne tient pas compte, non plus, de ses rapports avec le milieu physique. Elle fait abstraction du milieu social et culturel dans lequel l'homme vit. Elle affirme tout bonnement que ce qui fait l'essence de l'homme, ce qui fait sa nature, c'est sa raison. L'homme serait ainsi pour Descartes une « res congitans », « une substance pensante », « une substance dont toute la nature n'est que de penser ».

Mais une objection de taille a été apportée à cette conception de l'homme par le médecin français, Jean Itard. En 1803, il a prouvé que, laissé à lui-même dès sa naissance, le petit de l'homme ne verrait jamais les pouvoirs virtuels de sa raison se manifester. Jean Itard est parti des faits de l'expérience avec les enfants dits sauvages qui n'avaient développé aucune aptitude qui distingue l'homme de l'animal. Ces faits suffisent pour dire que l'homme n'a pas une nature figée, mais il se construit au cours de son histoire. Et pour paraphraser Jean Paul Sartre, l'homme est histoire.

- **Approche scientifique**

L'impertinence du postulat d'une « nature humaine » est devenue, depuis longtemps, un fait incontestable. La conception historique de l'homme a donc eu sa raison d'être. L'anthropologie scientifique se présente sous trois formes :

L'anthropologie physique, l'anthropologie sociale et l'anthropologie culturelle.

-L'anthropologie culturelle se subdivise en plusieurs branches : l'anthropologie économique chargée d'étudier la production et la répartition des biens de subsistance ; l'anthropologie politique qui s'occupe des formes de pouvoir et du contrôle social ; l'anthropologie religieuse dont l'objet est constitué par les croyances, les rites etc.

-L'anthropologie physique étudie les caractères physiques de l'homme : la taille, la peau, le groupe sanguin, la forme du crane, du nez, des cheveux, de la bouche etc. Elle essaie de retracer le passé à travers les vestiges et autres squelettes. Il s'agit ici de la préhistoire et de l'archéologie.

-L'anthropologie sociale procède à l'analyse des institutions et des croyances sociales.

Il existe, à côté de l'anthropologie scientifique, celle dite religieuse. C'est la conception que les religions révélées ont de l'homme. Cette conception postule le créationnisme opposé à l'évolutionnisme défendu par les conceptions scientifiques et philosophiques.

Il y a lieu de remarquer que la conception scientifique de l'anthropologie est très réductrice, car elle écarte tout aspect abstrait de son domaine d'investigation ; elle ne vise à appréhender que ce qui est concret, objectif et pour toute dire, quantifiable et matérialisable de l'homme. Or, ce

qu'il y a de plus essentiel en l'homme, n'est-il pas plutôt d'ordre spirituel ? L'anthropologie scientifique ne risque-t-elle pas de saisir uniquement ce qui est superficiel dans les relations humaines ? En tout cas, l'anthropologie scientifique a besoin de collaborer avec la métaphysique pour faire ressortir tous les aspects humains, apparents et cachés.

Pour revenir à la question : « Est-il possible d'avoir une connaissance rationnelle de l'homme ? », ceux qui pensent que c'est impossible posent les obstacles suivants : le déterminisme et la confusion entre le sujet et l'objet. En effet, l'inexistence d'une nature humaine, la faiblesse ou l'impossibilité de la prévention rigoureuse des états et des comportements de l'homme sont les premiers obstacles pour parler d'une science de l'homme. Le manque de séparation de l'objet étudié avec le sujet qui l'étudie est aussi un obstacle qui se dresse devant l'idée d'une science de l'homme. Dans les mêmes circonstances, pénibles ou heureuses, deux ou plusieurs hommes qui habitent côte à côte, fréquentent les mêmes écoles ou le même lieu de culte, peuvent se comporter de la même manière ou de manières différentes, alors que dans la même situation, deux morceaux de fer se comportent de la même manière ainsi que deux moutons. Rigoureusement parlant donc, l'homme n'est ni par nature ni par culture une réalité soumise au déterminisme. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de lois communes dans les vies des hommes et dans l'existence des hommes, mais ces lois restent très relatives.

Le problème qui se pose, c'est que l'anthropologie ne renonce pas à une connaissance globale de l'homme, tandis que toutes les autres sciences humaines (sociologie, histoire, géographie etc.) se contentent d'étudier un aspect de l'homme. L'anthropologie se donne comme projet ambitieux d'étudier l'homme dans sa totalité (ses croyances, coutumes et traditions, sa langue, sa mentalité, son habitat et ses habitudes culinaires etc.). Une étude globale de l'homme est-elle, dès lors, possible ? En tout cas, il serait illusoire, voire impossible de prétendre connaître entièrement l'homme en raison de la complexité de ce dernier.

III- L'axiologie

L'axiologie peut être définie comme l'ensemble des théories portant sur les valeurs humaines. Celles-ci sont diverses et se retrouvent dans le domaine de la morale, de la politique, du droit, de la religion, de l'art etc. La philosophie se fait axiologie quand elle revendique la coordination de toutes les valeurs. Les valeurs sont relatives à une société, à un groupe social, à une

communauté. Elles fixent des objectifs, des idéaux et orientent l'action des individus ; c'est un but, parfois difficilement accessible.

La valeur est comme un idéal, une croyance que l'individu ou le groupe aspire à réaliser. Une chose a d'autant plus de valeur qu'on la désire. La question des valeurs est présente dans toute société ou chez tout individu. La valeur désigne ce qui est important ou cher, elle est d'abord et avant tout un idéal que l'on tente d'atteindre ou de réaliser. En tous les cas, c'est un ensemble de principes que la société ou l'homme se donne et qui servent de boussole à la conduite. Parfois, les valeurs ont un caractère quasi-sacré au point qu'on est prêt à sacrifier sa vie pour les sauvegarder ou les réaliser. Chaque société est structurée autour de valeurs, de normes et de règles. C'est ainsi que les valeurs peuvent être variables, différentes d'une société à une autre. Mais dans le même temps, il faut reconnaître que beaucoup de sociétés partagent les mêmes valeurs, même quand elles sont éloignées les unes des autres.

Les idéologies religieuses ou les religions se construisent autour de valeurs qui tendent toute à rendre l'homme bon, meilleur. Mais en même temps, elles condamnent et rejettent tout ce qui est considéré comme anti-valeur. La philosophie, elle, est porteuse de projet de société. Les philosophes indiquent un chemin, ils disent ce qui doit être à partir des fondements qu'ils posent et des principes qu'ils avancent. Ils interpellent toute conscience humaine en proposant des valeurs humaines. C'est ainsi que depuis Aristote, avec son fameux ouvrage Ethique à Nicomaque, plusieurs philosophes se sont intéressés aux valeurs. On peut prendre l'exemple d'Emmanuel Kant avec la Métaphysique des mœurs, Jean Jacques Rousseau avec Emile ou de l'éducation, Nietzsche avec la Généalogie de la morale et Par-delà le bien et le mal etc.

a- Fondement des valeurs

Sur quoi reposent les valeurs ? Qu'est-ce qui fonde leur légitimité ? Peut-on affirmer que les valeurs sont relatives et qu'il y aurait autant de valeurs qu'il y a de sociétés humaines ? En somme, on pourrait se demander en s'en étonnant pourquoi, dans une société donnée, les valeurs changent d'une époque à une autre. Est-ce la tradition, l'habitude, la croyance ou la raison qui fonde la valeur ? Si l'idéal est un but qu'on se donne et qu'on tente de réaliser à travers son comportement et sa conduite, il faut convenir que ce qui est valorisé dans une société ou chez un individu trouve sa justification et son fondement dans la tradition de ceux qui ont vécu avant nous. La valeur serait pour ainsi dire ce qu'on tente de préserver ou de perpétuer. Ces valeurs sont toujours incarnées par des héros qu'on cite en exemple ou en modèle. Au

Sénégal, on peut citer, à tire de valeurs, le diom, le kersa, le foullë, le maandu, le dioub, le jamm, le goré, le ngor etc.

Les valeurs religieuses comme le paix, la tolérance, le respect de la vie humaine, la justice etc. coïncident généralement avec celle de la tradition. Mais elles peuvent s'opposer à beaucoup d'autres valeurs qu'on trouve dans certaines sociétés. Les religions véhiculent des valeurs et influencent non seulement des cultures mais aussi des penseurs, des juristes, des législateurs de sorte que dans beaucoup de sociétés aujourd'hui les valeurs dominantes sont celles de la religion. Il faut signaler, par ailleurs, qu'il y a un conflit permanent dans beaucoup de sociétés entre des valeurs dites dominantes et des valeurs considérées comme marginales et perçues comme des anti-valeurs. C'est ainsi qu'on affirme volontiers que les valeurs chrétiennes dominent le monde occidental, les valeurs arabo-musulmanes dominent à l'orient, les valeurs bouddhistes dominent en Inde etc.

Certes, la philosophie et la religion n'ont pas le même fondement, mais elles aboutissent souvent aux mêmes conclusions. Le sage est pour la philosophie ce que le pieux ou le saint est pour la religion. Le sage comme le saint sont modérés dans leur conduite et se tiennent loin des excès et de la luxure. Le philosophe vit sa philosophie à partir des valeurs qui lui sont propres. Il décrète, légifère et indique la voie à suivre. Il indique ce qui doit être et comment cela doit être.

De même que les philosophes posent des valeurs et les prônent, ils renversent aussi d'autres valeurs ou les remettent en cause. A ce propos, Nietzsche se définissait comme un iconoclaste (celui qui détruit les idoles). « Je suis un iconoclaste, je brise les idoles et je taille en pièces les traditions des hommes », disait-il. Pour Nietzsche, la sagesse n'est pas dans la modération, mais dans l'excès, l'affirmation de soi, la volonté de puissance. S'attaquant à la morale de Kant, il se propose ainsi de créer ses propres valeurs. Pour créer des valeurs, dit-il, il faut passer par les trois métamorphoses : le chameau (qui ne fait qu'accepter), le lion (qui brise les valeurs) et l'enfant (qui en crée). Mais au-delà de Nietzsche et de sa philosophie, c'est la philosophie elle-même qui est subversive.

Conclusion

L'esprit philosophique a commencé à se développer à partir du moment où l'homme a décidé de rompre avec les explications mythiques et obscurantistes des phénomènes. Il préconise un retour de la pensée sur elle-même pour développer un discours rationnel qui veut répondre par des arguments à des questions absolues. Par la philosophie, l'homme prend conscience que le

sens du monde n'est pas obvie (apparent). La philosophie n'est pas l'affaire des fainéants ni des rêveurs, mais c'est l'affaire des avides de connaissance, ceux-là mêmes qui sont dans une inquiétude intellectuelle permanente. La philosophie est une quête plutôt qu'une possession du savoir. Elle se refuse toute délimitation et toute définition. Enfin, il y a autant de définitions que de philosophes et nul d'entre eux n'a le monopole de la vérité.

DOMAINE 1 : LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE

Chapitre I : LES ORIGINES ET LA SPÉCIFICITÉ DE LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE

Introduction

Définir la philosophie est une affaire complexe. La tâche est difficile lorsqu'il s'agit de répondre à la question : **Qu'est-ce que la philosophie** ? Elle est d'autant plus difficile qu'il n'existe pas encore de consensus sur le plan définitionnel. Chaque philosophe dit ce qu'il entend par philosophie en donnant sa propre définition. Leurs points de vue se confrontent les uns contre les autres, si bien qu'il ne peut pas y avoir de définition unanime. Chez **Socrate**, par exemple**, la philosophie « ne consiste pas tant à connaître beaucoup de choses qu'à être tempérant (vertueux ou juste dans sa conduite) »** (*Apologie de Socrate*) tandis qu'**Aristote** y voit **« la connaissance de la totalité des choses dans la mesure du possible »** (*Métaphysique*). Même s'il est impossible de trouver une définition partagée par tous, on peut dire approximativement ce qu'est la philosophie, ce qui nous amènera à poser le problème de ses origines. Après avoir dégagé les conditions d'émergence de la philosophie, nous réfléchirons sur la spécificité du discours philosophique. Il s'agira de comparer la philosophie avec les autres modes de connaissance que sont le **mythe**, la **religion** et la **science**. Pour terminer, nous ferons l'histoire de la philosophie en évoquant quelques figures emblématiques et des courants philosophiques qui ont marqué l'histoire de cette discipline.

V- Qu'est-ce que la philosophie ?

Tenter de définir la philosophie, c'est déjà philosopher. Tout homme est un philosophe potentiel : nul n'a besoin de s'appeler Socrate, Platon ou Aristote pour philosopher, seul compte l'amour de la réflexion et du questionnement. À la différence des sciences humaines, des sciences naturelles et des sciences formelles qui ont chacune un objet d'étude et une démarche propre, la philosophie, elle, n'a pas d'objet d'étude propre. Elle s'intéresse à tout, mais elle a toutefois une préférence pour certains domaines tels que la **métaphysique**, la l'**anthropologie** et l'**axiologie**.

A la question « Qu'est-ce que la philosophie ? », on ne saurait répondre avec exactitude. La définition de la philosophie demeure un sujet controversé, car il y a autant de philosophes que de définitions, ce qui rend impossible une définition unanime, acceptée par tous. C'est ce qui pousse le philosophe allemand **Emmanuel Kant** à dire que ***chaque philosophie est bâtie sur les ruines de la précédente et elle sera à son tour critiquée***. Même si en philosophie nul n'a le monopole de la vérité et même s'il est difficile de dire ce qu'est la philosophie, on peut néanmoins donner quelques considérations générales pour avoir une idée sur ce qu'elle est.

Selon une certaine tradition, c'est **Pythagore** qui a utilisé le mot philosophie pour la première fois. De passage à Phliente, Pythagore a eu de nombreux échanges avec le souverain de cette ville, **Léon**. Ce dernier, impressionné par Pythagore, lui demandait sur quel art il s'appuyait, Pythagore répond qu'il ne connaît pas un seul art mais qu'il est philosophe. Le souverain lui demanda de lui indiquer les traits à partir desquels il est possible d'identifier un philosophe, Pythagore de répondre que ce sont ceux qui « ***observent avec soin la nature, ce sont ceux-là qu'on appelle amis de la sagesse c'est à dire philosophes*** ». En fait, Pythagore se présentait en « philosophos » (amoureux du savoir) et non en « sophos » (savant). Pour mieux se faire comprendre, il compare la vie à une foire et dit : « La vie des hommes est semblable à ces grandes assemblées qui se réunissent à l'occasion des grands jeux publics de la Grèce où les uns se rendent pour vendre et acheter, d'autres pour gagner des couronnes, d'autres enfin pour être de simples spectateurs. De la même manière, les hommes venus dans ce monde recherchent les uns de la gloire, d'autres les biens matériels et d'autres, un petit nombre, se livrent à la contemplation, à l'étude de la nature des choses : ce sont les philosophes ».

Etymologiquement, le mot « Philosophie » vient du grec philo-sophia que l'on traduit généralement par **« amour de la sagesse ».** Philo signifiant amour et Sophia, sagesse. Dans l'expression « amour de la sagesse », l'amour désigne une recherche, une conquête, une quête ou un désir. Le mot sagesse signifie ici la connaissance. Par sagesse, **Descartes** entendra « ***une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts*** » (Lettre préface des Principes). Le philosophe apparaît ainsi dans une posture de recherche de sagesse sans prétendre l'atteindre. A ce propos, **Karl Jaspers** disait : ***« L'essence de la philosophie c'est la recherche de la vérité, non sa possession. Faire de la philosophie, c'est être en route ».*** Selon les **stoïciens**, l'objectif du philosophe, c'est plutôt la recherche du bonheur ou de l'ataraxie c'est-à-dire absence de trouble ou la paix de l'âme. Pour **Leibniz**, la philosophie serait inutile si elle ne permettait pas aux hommes d'être heureux. *« A quoi sert-il de philosopher, si la philosophie ne me permet pas d'être heureux ? »*, dit-il. C'est pourquoi toutes les philosophies, le stoïcisme et l'épicurisme y compris, ont pour fonction de rechercher le bonheur.

VI- Les origines de la philosophie

c. Origine historique

Pour beaucoup d'historiens, la philosophie serait apparue au 6ème siècle avant Jésus Christ dans la Grèce antique à Milet. Il y avait dans la cité grecque certaines conditions politiques, économiques et sociales qui favorisaient la réflexion philosophique et qui expliquent justement la naissance de cette discipline en Grèce. Mais certains attribuent à la philosophie une origine africaine en soutenant qu'elle est née en Egypte, et c'est la conviction de Cheikh Anta Diop. Dans son livre Civilisation et barbarie, il soutient que les Grecs n'ont fait que recopier les œuvres égyptiennes. Il écrit à ce sujet : « Les Grecs initiés en Egypte s'approprient tout ce qu'ils apprennent une fois rentrés chez eux ». Mais la thèse la plus répandue est celle qui situe l'origine de la philosophie en Grèce au 6ème siècle avant Jésus Christ. Certes, les Grecs n'ont jamais nié avoir appris auprès des Egyptiens, mais ils ont utilisé leurs connaissances dans le but d'une perspective radicalement nouvelle, d'où la phase de rupture entre les anciennes manières d'expliquer l'univers et la toute nouvelle manière de l'expliquer. C'est pourquoi au 6ème siècle, il s'est produit ce que les historiens appellent le « miracle grec », c'est à dire le déploiement de l'esprit en terre grecque. Et c'est ce qui fait dire à **Pierre Hadot** que *« c'est en eux que réside véritablement l'origine de la philosophie, car ils ont proposé une explication rationnelle du monde »*. **Martin Heidegger** de confirmer ces propos en soutenant que la *« la philosophie parle grec »*.

Texte : Les origines de la philosophie

Où commence la philosophie ? Il y a deux façons d'entendre la question. On peut se demander d'abord où situer les frontières de la philosophie, les marges qui la séparent de ce qui n'est pas encore ou pas tout à fait elle. On peut se demander ensuite où elle est apparue pour la première fois, en quel lieu elle a surgi et pourquoi là plutôt qu'ailleurs. Question d'identité, question d'origine, liées l'une à l'autre, inséparables, même si en trop bonne, en trop simple logique, la seconde semble supposer déjà résolue la première. On dira, pour établir la date et le lieu de naissance de la philosophie, encore faut-il connaître qui elle est, posséder sa définition afin de la distinguer des formes de pensée non philosophiques ? Mais, à l'inverse, qui ne voit qu'on ne saurait définir la philosophie dans l'abstrait comme si elle était une essence éternelle ? Pour savoir ce qu'elle est, il faut examiner les conditions de sa venue au monde, suivre le mouvement par lequel elle s'est historiquement constituée, lorsque dans l'horizon de la culture grecque, posant des problèmes neufs et élaborant les outils mentaux qu'exigeait leur solution, elle a ouvert un domaine de réflexion, tracé un espace de savoir qui n'existaient pas auparavant, où elle s'est elle-même établie pour en explorer systématiquement les dimensions. C'est à travers l'élaboration d'une forme de rationalité et d'un type de discours jusqu'alors inconnus que la pratique philosophique et le personnage du philosophe émergent, acquièrent leur statut propre, se démarquent, sur le plan social et intellectuel, des activités de métier comme des fonctions politiques ou religieuses en place dans la cité, inaugurant une tradition intellectuelle originale qui, en dépit de toutes les transformations qu'elle a connues, n'a jamais cessé de s'enraciner dans ses origines.

Jean-Pierre Vernant, In philosopher

b- Origine causale

Selon **Platon**, c'est l'étonnement qui est à l'origine ou la cause de la philosophie. Dans le Théétète, il fait dire à son maître **Socrate** que *la philosophie est fille de l'étonnement*. L'étonnement est une réaction de surprise, de stupeur ou d'émerveillement devant ce qui est nouveau, inhabituel, inconnu. Après s'être étonné, l'homme s'interroge. Il lui faut alors trouver des réponses aux questions angoissantes. Dans la Métaphysique, au livre A, chapitre 2, **Aristote** écrit : « ***C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques*** ».
L'étonnement philosophique signifie arrêt admiratif devant une chose inhabituelle, mais aussi devant une chose habituelle. Mais les hommes ne s'étonnent que devant un phénomène qu'ils ne comprennent pas. Or, les phénomènes qui sont les plus communs nous échappent souvent, et le sentiment de connaître ce que l'on voit n'est souvent qu'une illusion. Selon le philosophe allemand **Arthur Schopenhauer**, ***« avoir l'esprit philosophique, c'est être capable de s'étonner des évènements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire ».*** On peut donc dire que l'étonnement se produit devant ce qui est habituel et dont la nature nous offre chaque jour le spectacle. On retrouve la même idée chez **Bertrand Russel** qui dit : « ***Dès que nous commençons à penser conformément à la philosophie, au contraire, nous voyons que même les choses les plus ordinaires de la vie quotidienne posent des problèmes auxquels on ne trouve que des réponses incomplètes ».***
Pour les Milésiens, chez qui la philosophie est née, c'est l'étonnement qui engendre la philosophie. L'étrangeté d'un phénomène, au lieu de susciter le sentiment du divin, éveille plutôt l'esprit en forme de questions.

c- Philosophie et sens commun

Le sens commun est un ensemble d'opinions, de croyances et de certitudes tenues pour vraies et supposées indiscutables. C'est ce que **Martin Heidegger** appelle le **« on »** qu'on retrouve dans la formule **« on a dit »**. Ce n'est pas parce qu'on a dit une chose que c'est vrai. Les certitudes du sens commun sont partagées par la majorité de la société, mais elles peuvent se révéler fausses comme les superstitions, les préjugés, les illusions et les dogmes. L'homme du sens commun ne se pose pas de question, il pense que le monde est évident. Il prend les choses telles qu'elles sont et n'a pas besoin de se poser des questions. Comme le dit **Bertrand Russell**, l'homme du sens commun c'est celui qui *« n'a reçu aucune teinture de philosophe »* et il est *« prisonnier de préjugés dérivés du sens commun, des croyances habituelles à son temps ou à son pays »*. Russell dégage ici l'identité de l'homme du sens commun. Ce dernier ne critique pas et ne s'interroge pas sur ce que tout le monde a dit. Contrairement à lui, le philosophe encourage

l'esprit critique. Il s'arme du doute pour examiner et analyser tout ce qu'on lui dit. Il se méfie des traditions, des coutumes et remet tout en cause comme l'a enseigné **Vladimir Jankélévitch** qui dit : « P*hilosopher revient à ceci : se comporter à l'égard du monde comme si rien n'allait de soi* » (La Mauvaise Conscience). En d'autres termes, pour le philosophe, rien n'est évident.

Le but de la philosophie est de corriger les fausses certitudes, les illusions et erreurs du sens commun ou de la philosophie elle-même. Elle est une critique de tous les savoirs, opinions, croyances, réflexions philosophiques etc. L'esprit critique se manifeste par une remise en question ou, du moins, une « mise à questions » de toute affirmation, de tout jugement. **La critique est une exigence fondamentale de la philosophie.** Elle constitue, selon **Marcien Towa** (philosophe camerounais contemporain), le début véritable de l'exercice philosophique. Il dit à ce sujet : « *La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe, aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique* ».

Texte : Le doute libérateur

La valeur de la philosophie doit, en réalité, surtout résider dans son caractère incertain même. Celui qui n'a aucune teinture de philosophie traverse l'existence, prisonnier des préjugés dérivés du sens commun, des croyances habituelles à son temps ou à son pays et de conviction qui ont grandi en lui sans la coopération ni le consentement de la raison.

Pour un tel individu, le monde tend à devenir défini, fini, évident : les objets ordinaires ne font pas naître des questions et les possibilités peu familières sont rejetées avec mépris. Dès que nous commençons à penser conformément à la philosophie, au contraire, nous voyons, que mêmes les choses les plus ordinaires de la vie quotidienne posent des problèmes auxquels on ne trouve que des réponses très incomplètes.

La philosophie, bien qu'elle ne soit pas en mesure de nous donner avec certitude la réponse aux doutes qui nous assiègent, peut tout de même suggérer des possibilités qui élargissent le champ de notre pensée et délivre celle-ci de la tyrannie de l'habitude. Tout en ébranlant notre certitude concernant la nature de ce qui nous entoure, elle accroît énormément notre connaissance d'une réalité possible et différente ; elle fait disparaître le dogmatisme quelque peu arrogant de ceux qui n'ont jamais parcouru la région du doute libérateur, et elle garde intact notre sentiment d'émerveillement en nous faisant voir les choses familières sous un aspect nouveau.

Bernard Russell, Problèmes de philosophie.

Sujets

* La philosophie est la science qui met fin au règne des certitudes. Cette définition de la philosophie vous paraît-elle recevable ?

* Faire de la philosophie, ce n'est pas poser un savoir, c'est contredire un passé, ruiner des certitudes. Qu'en pensez-vous ?

* La certitude est le signe d'une pensée morte. Qu'en pensez-vous ?

* La philosophie est-elle une entreprise de remise en cause de toutes les certitudes ?

* « La philosophie ne nous paraît pas recherche de savoir. Au contraire, elle nous paraît dissolution de tout savoir acquis ». Quelle réflexion vous suggère ce propos ?

* Douter est-ce renoncer à la vérité ?

* La tâche de la philosophie est-elle de nous débarrasser de nos illutions et préjugés ?

d- Conflit entre la philosophie, la société et la religion

Le philosophe est mal vu dans la société à cause de son esprit subversif, critique et contestataire. C'est ce qui explique le conflit qui oppose la philosophie à la religion, mais aussi à la société. **La religion est fondée sur des vérités absolues que le croyant admet sans en douter, alors que c'est le doute qui constitue le fondement de la philosophie.** Car la philosophie est une entreprise qui va en guerre contre tous les savoirs constitués en dogmes, elle s'inscrit dans la dynamique perpétuelle de remise en question.
La question des rapports entre la philosophie et la société se pose parce que la philosophie est victime de préjugés souvent négatifs. Ces rapports sont parfois caractérisés par une violente attitude de rejet, car le philosophe est souvent perçu comme un homme marginal qui a des comportements atypiques. La philosophie n'a pas manqué de connaître des heurts plus ou moins durs avec la société. C'est le cas d'**Anaxagor**e qui a été forcé à l'exil pour athéisme et qui, par la suite, a payé une lourde amende. **Protagoras** aurait tombé du haut d'une falaise en fuyant Athènes où il était accusé d'athéisme. **Socrate** a été condamné à mort sous les chefs d'accusation de corruption des mœurs de la jeunesse et d'impiété, mais aussi

de rejet des lois de la cité. **Giordano Bruno** a été brûlé vif pour sa théorie de l'univers infini (contre Aristote pour qui l'univers est fini), son rejet de la transsubstantiation de la trinité, son blasphème contre le Christ et sa négation de la virginité de Marie. **Spinoza** a été excommunié et exclu de la synagogue pour sa théorie de l'immanence de Dieu. **Galilée** a failli être condamné à mort pour avoir soutenu que la terre est ronde et qu'elle tournait autour du soleil. Il a finalement été contraint à changer d'avis pour avoir la vie sauve.

C'est dire que bien des philosophes ont souffert pour avoir défendu des positions que l'Eglise ne partageait pas. Pour rappel, la philosophie a été la servante de la théologie pendant plusieurs siècles, et il était inadmissible qu'un penseur soutienne des théories contraires à celles de l'Eglise. Les hommes de l'Eglise utilisaient la philosophie, surtout les textes d'Aristote, pour confirmer les écritures saintes. Tous ceux qui défendaient des pensées qui remettaient en cause les écritures saintes en faisaient les frais. C'est au 18ème siècle, dit siècle des Lumières, que la philosophie est enfin sortie de la tutelle de la religion grâce à de libres penseurs comme Voltaire, Diderot etc. Le siècle des Lumières a ainsi ouvert une ère où les philosophes pouvaient s'en prendre à la religion sans craindre des représailles. Les adversaires les plus redoutables de la religion sont incontestablement Nietzsche, Marx et Auguste Comte qui considèrent que la religion et Dieu sont une invention de l'homme. Marx dira que « la religion est l'opium du peuple » tandis que Nietzsche, dans une formule osée, annoncera que « Dieu est mort ».

Sujets

La religion peut-elle avoir la même fonction que la philosophie ?

La religion est-elle aliénation ?

VII- Histoire de la philosophie

Faire l'histoire de la philosophie revient à étudier les différentes doctrines philosophiques. L'histoire de la philosophie consiste à reconstruire, comprendre, interpréter et critiquer les positions et thèses des penseurs comme Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel etc. Nombre de penseurs en appellent aux philosophies antérieures pour les appuyer, pour s'en inspirer ou encore pour les critiquer. L'histoire de la philosophie peut être divisée en trois époques : la philosophie antique, la philosophie médiévale et la philosophie moderne.

-La philosophie antique

La question fondamentale qui occupait les philosophes de l'antiquité était celle du principe de toute chose. Cette époque a rendu célèbres des philosophes dits présocratiques comme **Thalès** qui tenait l'eau pour le principe de toute chose et **Anaximandre** qui soutenait que le principe premier dont dérive toute chose est une substance infinie qu'il appelait apeiron. **Anaximène**, désignait l'air comme l'élément dont est composée toute chose. **Héraclite** affirma que le feu constitue l'élément fondamental de l'Univers. **Empédocle** estime que toute chose est composée de quatre éléments irréductibles : l'air, l'eau, la terre et le feu. **Pythagore** enseignait que l'âme est prisonnière du corps, qu'elle sera délivrée de celui-ci après la mort et réincarnée dans une nouvelle forme de vie. C'est cette même théorie que **Platon**, maître d'**Aristote**, a développée. Mais le philosophe le plus célèbre est incontestablement **Socrate** pour qui philosopher ce n'est pas savoir beaucoup de choses mais se conduire d'une manière vertueuse. L'antiquité grecque est également marquée par des écoles philosophiques comme l'épicurisme fondé par **Epicure**, le stoïcisme fondé par **Zénon** et le scepticisme fondé par **Pyrrhon**. Ces écoles s'intéressaient à la question « comment bien vivre ? ». Pour elles, la philosophie doit être comprise comme un mode de vie, non pas uniquement comme une réflexion théorique.

- La philosophie médiévale

La philosophie médiévale est constituée de penseurs musulmans et chrétiens qui, en cherchant des arguments convaincants, ont fait appel à la philosophie antique. Les ouvrages de Platon, d'Aristote et d'autres penseurs grecs furent traduits ou commentés par des érudits arabes comme Ibn Sinâ (Avicenne), Ibn Rushd (Averroès) et Ghazali. En plus de ces penseurs arabes, il y a eu des penseurs occidentaux qui étaient à la fois philosophes et théologiens à l'instar de Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin et Saint Anselme. Ces philosophes musulmans et chrétiens ont tenté concilier la philosophie et la religion dans le but de fournir des fondements rationnels à leurs convictions religieuses.

- La philosophie moderne et contemporaine

Cette ère est marquée par les 18ème 19ème et 20ème siècles. Au 18ème siècle, la philosophie s'est libérée de la théologie et les philosophes n'avaient plus à craindre des représailles. La théologie n'avait plus de pouvoir sur la philosophie après plusieurs siècles de domination. Les philosophes les plus connus de cette époque sont Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, Rousseau, Jean Paul Sartre etc.

VIII- Les écoles philosophiques de l'antiquité grecque

La philosophie doit être comprise comme une manière de vivre, non pas seulement comme une réflexion théorique. Autrement dit, être philosophe c'est

vivre et agir d'une certaine façon. L'idée que la philosophie est un art de vivre a ainsi amené certains philosophes à imaginer qu'ils devaient guider les hommes et les aider à vivre correctement. Ceci explique la naissance, dans l'antiquité, d'écoles philosophiques comme le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme.

- L'épicurisme fondé par Epicure soutient que le but de la vie est d'atteindre le maximum de plaisirs et d'éviter le maximum de douleur, c'est-à-dire chercher le plaisir et fuir la douleur. Pour Epicure, le plaisir résulte de la satisfaction des besoins qui sont de trois types : les besoins naturels et nécessaires (manger, boire et dormir), les plaisirs naturels et non nécessaires (les plaisirs sexuels par exemple) et les besoins ni naturels ni nécessaires (fumer, se droguer etc.). Les épicuriens disent que l'homme doit chercher la satisfaction des besoins naturels et nécessaires et éviter les excès. Ils estiment que « vivre heureux, c'est vivre caché », c'est-à-dire fuir la gloire, la richesse, le pouvoir etc. qui peuvent être source de souffrance. En sommes, pour les épicuriens, tout ce dont la possession engendre plus de douleur que de plaisir (pas au sens d'érotisme mais d'ataraxie) est à éviter. Ils recommandent de vivre loin des excès, de la luxure et d'adopter une conduite sobre. « Un peu d'eau, un de pain, un peu de paille pour dormir, une peu d'amitié suffisent pour être heureux », disent-ils.

- Le stoïcisme fondé par Zénon rejette les biens matériels. Les stoïciens enseignaient qu'on ne peut atteindre la liberté et la tranquillité qu'en étant insensible au confort matériel et à la fortune. Ils enseignent que chaque être humain est une partie de Dieu et que tous les hommes constituent une famille universelle. Les stoïciens font également la différence entre ce qui dépend de nous (nos pensées) et ce qui ne dépend pas de nous (les décrets de Dieu). Ils recommandent à l'homme d'accepter courageusement ce qui lui arrive et qui ne dépend pas de lui. Parmi leurs slogans, on peut retenir celui-ci : « Supporte et abstiens-toi » et ce n'est qu'à cette condition que l'homme vivra heureux. L'homme doit savoir souffrir en silence et accepter tout ce qui ne dépend pas de lui. C'est ce que les stoïciens résument en ces mots : « Le destin mène celui qui veut et traîne ce qui ne veut pas ».

- Le scepticisme fondé par Pyrrhon considère que l'homme ne peut atteindre ni la vérité ni la connaissance ni la sagesse. Pour les sceptiques, le chemin du bonheur passe par une suspension complète du jugement. Leur philosophie, c'est que rien n'est vrai. Contrairement au doute méthodique de Descartes qui est provisoire, le doute des sceptiques est permanent, ils doutent pour le plaisir de douter.

Sujets

*** La philosophie peut-elle aider à mieux vivre ?**

*** La philosophie est plutôt une façon d'être qu'un savoir. Qu'en pensez-vous ?**

IX- Caractéristiques de la réflexion philosophique

La réflexion philosophique est caractérisée par la critique. L'esprit critique est un esprit d'analyse et d'examen ; il s'oppose au sens commun. Philosopher, c'est se poser des questions en permanence et **Karl Jaspers** l'a résumé en ces termes : « *Les questions en philosophie sont plus essentielles que les réponses et chaque réponse devient une nouvelle question* ». En philosophie, les questions ne sont pas posées, elles se posent ; mieux, elles s'imposent. Parler des caractéristiques de la réflexion philosophie revient à dire ce qu'est la philosophie et à l'opposer au mythe, à la religion et à la science.

1- Philosophie et mythe

Le mythe est un récit imaginaire où interviennent des êtres surnaturels dont l'action serait à l'origine du monde. Le récit mythique est cru de façon dogmatique par les membres du groupe social, on ne le critique pas : on y croit sans chercher à avoir des preuves. Exemple de mythe, on peut citer l'histoire d'Adam et d'Eve. En effet, d'après les religions révélées, Adam et Eve ont été chassés du paradis pour avoir désobéi à Dieu. Ensuite, ils ont été envoyés sur terre où ils seront obligés de travailler pour vivre. Ce récit a pour fonction de justifier l'origine du travail. Mais, il ne faut pas croire que le mythe est irrationnel. Au contraire, elle témoigne d'une « rationalité » certes différente de la pensée philosophique. En fait, à l'instar de la philosophie, le mythe aussi cherche à fournir une explication du monde, des phénomènes divers pour apaiser la curiosité humaine. Fondamentalement, la différence réside dans le fait que là où la philosophie se pose des questions, le mythe apporte des réponses. Au demeurant, la philosophie et le mythe sont deux domaines de la raison, mais différents par la démarche. Ils s'efforcent d'apaiser la curiosité insatiable de l'homme.
Le mythe a pour fonction de justifier ce qui existe, de dire comment les choses sont ce qu'elles sont et pourquoi les hommes doivent adopter tels comportements. Il est irrationnel alors que la philosophie est rationnelle. Là où la philosophie se pose des questions sans prétendre les solutionner, le mythe lui, apporte des réponses à toutes les questions de l'homme pour apaiser sa curiosité. Dès l'avènement de la philosophie, le mythe devait être dépassé. Pourquoi est-il toujours présent dans l'œuvre de Platon ? Quelle place occupe-t-il dans sa philosophie ? Dans l'œuvre de Platon, le mythe a une fonction pédagogique. Pour expliquer quelque chose, Platon part de ce que les Athéniens connaissent. Autrement dit, il les retrouve dans leurs croyances pour leur expliquer des vérités a priori inaccessibles par la raison. En bref, la philosophie se sert du mythe comme moyen d'illustration d'un argument.

2- Philosophie et religion

Les rapports entre la philosophie et la religion ont souvent été difficiles. Un conflit existe entre elles : le philosophe est perçu comme un athée tandis que le religieux est vu comme un borné ou comme quelqu'un qui ne réfléchit pas. Tiré du latin religare, la religion signifie lien que l'homme entretient avec une force extérieure nommée Dieu et qui exige une soumission à lui. La religion est censée dire une vérité absolue, incontestable, indiscutable pour le croyant. Ce dernier considère comme vrai tout ce que disent les textes sacrés et il interprète toutes choses en fonction de la religion. La religion est fondée sur la foi et repose sur des dogmes, c'est à dire des vérités absolues. A l'opposé, le discours philosophique est humain, libre et critique. Ce n'est plus Dieu qui parle aux hommes, mais c'est un homme qui s'adresse à ses semblables. Pour toutes ces raisons, la religion s'oppose à la philosophie qui, elle, est fondée sur l'esprit critique alors pour le croyant, le doute n'est pas permis. Le philosophe doit avoir un esprit de doute et de remise en question. Avec son esprit libre et critique, il s'attaque à tout, même à la religion. Cette dernière va ainsi subir des critiques de la part de philosophes comme **Karl Marx** qui la considère comme « l'opium du peuple ». Pour lui, c'est l'homme qui a inventé Dieu. **Nietzsche**, pour sa part, proclame la mort de Dieu, tandis que **Sartre** fera de l'existence de Dieu une présence sans incidence sur le monde. A travers ces philosophes athées, il est aisé de constater que philosophie et religion ont eu des rapports complexes depuis leur origine, mais il serait exagéré d'y voir une opposition radicale. Loin de s'exclure, elles entretiennent une relation réciproque.

Certes, elles n'ont pas le même fondement, car la philosophie repose sur la raison et la religion sur la foi. Mais à bien des égards, elles traitent des mêmes questions. En effet, toutes les questions que soulèvent la métaphysique comme celles qui sont liées à Dieu, à l'âme, au destin etc. trouvent leur réponse dans la religion, de sorte qu'on a pu dire que la philosophie pose des questions et la religion y apporte des réponses. C'est ce que montre **Blaise Pascal** selon qui la religion et la philosophie sont deux genres distincts. A son avis, l'homme est **raison** et **cœur** et il peut atteindre la vérité soit par le cœur soit par la raison. Mais Pascal précise qu'il y a des choses que la raison ne peut pas savoir à l'exemple de Dieu, et c'est au cœur de le sentir. C'est pourquoi il dit que « Dieu ne se prouve pas, il s'éprouve ». Poursuivant cette même idée, il affirme dans sa Pensée 277 : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». **Saint Augustin** parle d'une ressemblance entre religion et philosophie. Pour lui, il y a une similitude entre les textes bibliques et ceux de Platon. Il sera amené à conclure que la philosophie ne peut nous permettre d'atteindre la vérité et qu'elle doit se subordonner (soumettre) à la religion. **Saint Thomas d'Aquin** pense lui aussi que **foi** et **raison** peuvent atteindre la vérité, mais il accorde la supériorité à la foi. **Spinoza** soutient que entre la philosophie et la religion, il n'y a pas de parenté. Il dit : « Ni la théologie ne doit être servante de la raison, ni la raison celle de la théologie, mais l'une et l'autre ont leur royaume propre ».

Texte : Y a-t-il conflit entre philosophie et religion ?

La philosophie entre en conflit avec la religion, du fait que celle-ci se veut l'autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la pratique. Mais la vérité de la religion se présente comme un donné extérieur en présence duquel on s'est trouvé. Cela est particulièrement net dans les religions dites révélées ; celles dont la vérité a été annoncée par quelque prophète, quelque envoyé de Dieu. Ainsi dans la religion « le contenu est donné, il est considéré comme au-dessus ou au-delà de la raison ». La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées d'une façon surnaturelle et mystérieuse. Mais l'idée d'une vérité au-delà de la raison, inaccessible naturellement à l'esprit humain, est absolument inconcevable par la philosophie qui repose sur le principe diamétralement opposé selon lequel la pensée ne doit rien admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la pensée. L'homme est certes un être borné, fini - sauf du côté où il est esprit. « Le fini concerne les autres modes de son existence (…) ; mais quand, comme esprit, il est esprit alors il ne connaît pas de limites. Les bornes de la raison ne sont que les bornes de la raison de ce sujet-la, mais s'il se comporte raisonnablement l'homme est sans bornes, infini.

Marcien Towa : Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle

Sujet

Est-il légitime d'opposer philosophie et religion ?

3- Philosophie et science

a- L'histoire d'une rupture

Philosophie et science sont nées au 6ème siècle avant Jésus Christ à partir d'une rupture avec les premières approches du réel. Insatisfaits des explications données par le mythe, la magie et la religion, les premiers penseurs vont expliquer le cosmos en faisant appel à la raison. On assiste, dès lors, à la naissance de la pensée rationnelle. Ces premiers penseurs étaient en même temps des philosophes et des savants à l'instar de Thalès, de Pythagore, d'Euclide, d'Archimède etc. Philosophie et science ont donc cheminé ensemble pendant longtemps. Mais petit à petit, les sciences se détachèrent de la philosophie et constituèrent, chacune, un objet et une méthode spécifiques. C'est à ce titre qu'on a pu dire que « *la*

philosophie est comme une femme en ménopause qui a cessé de procréer et dont les enfants devenus adultes n'ont cessé de se démarquer d'elle pour se constituer en disciplines autonomes ».

A l'origine, la philosophie était présentée comme la mère de toutes les sciences. Elle était une discipline encyclopédique, répondant au vœu d'**Aristote** qui la définissait comme le « savoir de la totalité ou la totalité du savoir ». Au fil des siècles, les progrès des sciences finissent par prendre le dessus en rendant impossible la maîtrise du savoir total par un seul homme. La philosophie comme savoir encyclopédique devient ainsi chimérique. La science prit alors son autonomie avec **Francis Bacon** qui, au début du 17ème siècle, inaugure la rupture en introduisant la méthode expérimentale. Dans le même siècle, suivirent la physique avec **Newton** et **Galilée**, l'astronomie de **Kepler**. Au 18ème siècle, la biologie fera de même et les sciences sociales au 20ème siècle conclurent définitivement la séparation entre la philosophie et la science. Il ne sera désormais laissé à la philosophie que la logique et la métaphysique. Ainsi, de la pensée encyclopédique du philosophe comprenant tous les domaines du savoir, émerge la pensée du scientifique qui porte sur un objet particulier avec une méthode d'étude particulière.

b- Différence de méthodes, d'orientations et de préoccupations

La science est caractérisée par son objectivité alors que la philosophie est marquée par la subjectivité. Lorsque les philosophes posent la même question, ils y apportent des réponses différentes, subjectives. C'est parce que chaque philosophie exprime les sentiments de son auteur, ses convictions personnelles, ses croyances. Il y a une pluralité en philosophie alors que dans les sciences il y a une unité. La science est caractérisée par son exactitude parce qu'elle produit les instruments de vérification de ses théories. La procédure de la science est particulière : elle passe par l'observation, l'hypothèse, l'expérimentation, la vérification et l'élaboration d'une loi universelle. La science dit ce qui est en se posant le **« comment »**, mais la philosophie s'intéresse à ce qui devrait être et se pose le **« pourquoi »**. Quand le savant se demande comment les choses se produisent, le philosophe, par la spéculation, se demande le pourquoi des choses. La science va du sujet vers l'objet : elle est **cosmocentrique** alors que la philosophie va du sujet vers le sujet : elle est **humaniste**. Par exemple Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi l'homme existe-t-il pour mourir ? Philosopher revient à se placer du point de vue axiologique, c'est-à-dire s'interroger sur la valeur de la connaissance, de l'intérêt de l'existence etc. Où va l'homme ? D'où vient-il ? Que lui est-il permis d'espérer ? Quelle est sa destinée ? Ce sont là sont des questions intrinsèques à la philosophie.

La philosophie et la science ne s'opposent pas radicalement. Elles sont, à bien des égards, complémentaires. Car la philosophie réfléchit sur la science et c'est ce qui fonde l'épistémologie. La philosophie redevient une conscience de la science et

non une concurrence pour celle-ci. Elle s'érige en gardienne face aux dangers multiples que l'usage des découvertes scientifiques fait courir à l'humanité. **Pierre Fougeyrollas** écartait toute compétition entre la science et la philosophie en affirmant : « Toute compétition entre la science et la philosophie serait ruineuse pour celle-ci ».

Par ailleurs, même si la science est une connaissance exacte, elle a cependant des limites internes et des limites externes. Les limites externes concernent toutes les questions qui sont hors de son domaine d'investigation, ce sont les questions métaphysiques ou éthiques. Ces préoccupations sont prises en compte par la philosophie. Les limites internes se rapportent à la connaissance scientifique qui n'est pas figée, immuable : elle progresse, ce qui explique le progrès scientifique. Il faut souligner, enfin, que la science peut avoir sur l'homme un impact positif comme négatif (les armes, les manipulations génétiques, la pollution de l'air etc.). Et c'est précisément à ce niveau que la philosophie intervient pour réfléchir sur la science. Cette réflexion est appelée épistémologie.

Texte

Pour quiconque croit à la science, le pire est que la philosophie ne fournit pas de résultats apodictiques, un savoir qu'on puisse posséder. Les sciences ont conquis des connaissances certaines, qui s'imposent à tous ; la philosophie, elle, malgré l'effort des millénaires, n'y a pas réussi. On ne saurait le contester : en philosophie il n'y a pas d'unanimité établissant un savoir définitif. Dès qu'une connaissance s'impose à chacun pour des raisons apodictiques, elle devient aussitôt scientifique, elle cesse d'être philosophie et appartient à un domaine particulier du connaissable.

A l'opposé des sciences, la pensée philosophique ne parait pas non plus progresser. Nous en savons plus certes, qu'Hippocrate, mais nous ne pouvons guère prétendre avoir dépassé Platon. C'est seulement son bagage scientifique qui est inférieur au nôtre. Pour ce qui est chez lui à proprement parler recherche philosophique, à peine l'avons-nous rattrapé.

Karl Jaspers, Introduction à la philosophie.

Notes

La philosophie refuse toute définition et toute délimitation

Pythagore enseignait que l'âme est prisonnière du corps, qu'elle sera délivrée de celui-ci après la mort et réincarnée dans une nouvelle forme de vie, supérieure ou inférieure selon le degré de vertu auquel elle est parvenue. La fin suprême de l'homme serait de purifier son âme en cultivant les vertus intellectuelles, en s'abstenant des plaisirs sensuels et en accomplissant divers rites religieux. Il dit : « La vie des hommes est semblable à ces grandes assemblées qui se réunissent à l'occasion des grands jeux publics de la Grèce où les uns se rendent pour vendre et acheter, d'autres pour gagner des couronnes, d'autres enfin pour être simples spectateurs. De la même manière, les hommes venus dans ce monde recherchent les uns de la gloire, d'autres les biens matériels et d'autres, un petit nombre, se livrent à la contemplation, à l'étude de la nature des choses : ce sont les philosophes »
Autre version : celle de (Diogène Laërce : Vies des philosophes). Pythagore compare la vie à une foire et dit : « Dans la foule qui y assiste, il y a trois groupes distincts : les premiers viennent pour lutter, les autres pour faire du commerce et les autres encore qui sont des sages se contentent de regarder. De même dans la vie, les uns sont nés pour être esclaves de la gloire ou de l'appât du gain, les autres qui sont des sages ne visent que le savoir. »

La philosophie serait née de l'échec des premiers modes de connaissance à satisfaire la curiosité des hommes. Il s'agit du mythe, de la magie et de la religion.

Calliclès a adressé à Socrate une critique en lui reprochant de toujours se consacrer à la réflexion philosophique et il prétend que le plus important c'est la recherche des richesses matérielles et du pouvoir. Cette priorité accordée aux biens mondains peut être résumée dans cette célèbre formule : « Vivre d'abord, philosopher ensuite ».

Karl Jaspers : « La philosophie se trahit elle-même lorsqu'elle dégénère en dogmatisme, c'est-à-dire en un savoir, ni en formule définitive, ni complète » « L'étonnement engendre l'interrogation et la connaissance ».

Gaston Bachelard : Deux hommes, s'ils veulent s'entendre, ont du se contredire ; la vérité est fille de discussion, non pas fille de sympathie »

L'histoire de la philosophie présente une multiplicité de systèmes philosophiques au point que l'on se demande si cette diversité ne serait pas un argument contre la philosophie. Chaque philosophe vante sa conception, prétendant qu'elle vaille mieux. Mais aucune philosophie n'a pu enterrer l'autre, et c'est ce que dit

Georges Gusdorf dans Traité de métaphysique : « Aucune philosophie n'a pu mettre fin à la philosophie bien que ce soit le vœu secret de toute philosophie ». Cette diversité de points de vue n'est pas pour autant un handicap pour la philosophie. Au contraire, elle lu permet de s'enrichir de nouvelles idées.

Différences entre science et philosophie

Différences de préoccupation : La philosophie se caractérise par ce désir d'expliquer l'homme tant du côté de son comportement (psychologie), du côté de son milieu social (sociologie, anthropologie) que du côté de ses relations avec d'autres êtres supérieurs (métaphysique). Elle place l'homme au cœur de ses préoccupations, ce qui n'est pas le cas de la science qui se limite à expliquer les phénomènes de la nature, considérant l'homme absent de ses analyses, d'où son objectivité. Conséquence, la science est cosmocentrique alors que la philosophie est humaniste.

Différence d'orientation : La science va du sujet vers l'objet alors que la philosophie va du sujet vers le sujet. Philosopher revient à se placer du point de vue axiologique, c'est-à-dire s'interroger sur la valeur de la connaissance, de l'intérêt de l'existence etc. Où va l'homme ? D'où vient-il ? Que lui est-il permis d'espérer ? Quelle est sa destinée ? Là sont des questions intrinsèques à la philosophie. Quand le savant se demande comment les choses se produisent, le philosophe, par la spéculation, se demande le pourquoi des choses. Par exemple, pourquoi y a-t-il de monde plutôt que rien ? Pourquoi l'homme existe-t-il pour mourir ?

Platon dit dans la République ce qu'il faut pour qu'une société soit bien gouvernée. Pour lui, chaque classe sociale doit respecter sa place et que les philosophes soient rois ou bien que les rois soient des philosophes.

Pierre Fougeyrollas exposant la conception du sens commun de la philosophie

L'activité scientifique, selon **Pierre Fougeyrollas**, nous conduit de victoire en victoire pendant que la philosophie **paraît** une activité oiseuse. Fougeyrollas met l'accent sur l'inutilité et l'inefficacité de la philosophie devant les progrès scientifiques spectaculaire dans les domaines de l'automobile, de l'audiovisuel, de la téléphonie, de l'astronomie, de l'ordinateur, de la conquête de l'espace etc. Il ajoute : « Comparée aux techniques, l'activité philosophique **semble** inefficace, inutile, parasitaire ». Fougeyrollas expose ici la conception que l'homme du sens commun a de la philosophie. Il utilise les verbes paraître et sembler pour montrer que c'est l'homme du sens commun qui voit ainsi la philosophie.

Aristote (Métaphysique) « Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître »

Kant Critique de la raison pure : « on ne peut apprendre aucune philosophie…on ne peut qu'apprendre à philosopher. »

Gusdorf « aucune philosophie n'a pu mettre fin à la philosophie bien que ce soit le vœu secret de toute philosophie. » (Traité de métaphysique).

En réalité, chaque point de vue enrichit le débat philosophique car comme le montre **Hegel** « quelle que soit la diversité des philosophies, elles ont ce trait commun d'être de la philosophie. » (Phénoménologie de l'esprit).

Kant « Aie le courage de te servir de ton propre entendement » (Réponse à la question : qu'est-ce les Lumières?)

Deschoux : « Ce que la raison ne peut expliquer, le mythe permet au moins de le dire » (Platon ou le jeu philosophique).

Karl Jaspers « L'homme ne peut se passer de la philosophie…Aussi est-elle présente partout et toujours. »

Même si elles semblent divergentes, la philosophie et la science sont complémentaires, car les faiblesses de l'une sont la force de l'autre et vice versa.

La philosophie est née de la critique du mythe. Elle est née du mythe mais contre le mythe, pour parler comme Jean Pierre Vernant. Dans les mythes, on invoque des êtres surnaturels pour donner un sens à la réalité. Or, les premiers philosophes vont partir plutôt de la réalité elle-même pour chercher à connaître le monde. Au lieu de se limiter à la simple imagination, ils utilisent la raison comme principal instrument et donnent une explication rationnelle de la réalité.

Jean Jacques Rousseau affirme que les philosophes sont des charlatans dangereux qui n'ont produit que des « ouvrages (…) d'où s'exhale la corruption des mœurs » ?

Chapitre II _____ LES GRANDES INTERROGATIONS PHILOSOPHIQUES

LA MÉTAPHYSIQUE, L'ANTHROPOLOGIE ET L'AXIOLOGIE

Introduction

Il est de la nature de l'homme de s'intéresser obstinément à ce qui le dépasse comme Dieu, le destin et l'âme. Outre sa propre nature, les concepts de Bien et de Mal constituent des sources d'interrogation. Selon Kant la question philosophique par excellence est **« Qu'est-ce que l'homme ? »**. Elle résume les trois questions fondamentales de la raison que sont : **« Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? »**. Ces questions ont toujours intéressé l'homme qui, dès lors, se trouve au centre des grandes questions philosophiques d'ordre anthropologique, axiologique et métaphysique. Il lui faut trouver des réponses à ces problèmes inévitables pour satisfaire sa curiosité intellectuelle.

IV- La métaphysique

1- L'histoire d'un vocable

Dans l'existence de toute chose, il y a des aspects physiques ou sensibles et des aspects métaphysiques ou intelligibles. Est métaphysique tout ce qui existe et qu'on ne peut saisir par les 5 sens. La métaphysique est composée du suffixe « méta » qui veut dire au-delà et du radical « physique » qui signifie physis ou nature en grec. On doit le terme métaphysique à **Andronicos de Rhodes** (1er siècle avant J. C.) qui, en procédant à la classification des œuvres d'Aristote, a remarqué qu'il y a parmi ces œuvres qui ne traitaient ni de politique, ni d'éthique, ni de logique c'est-à-dire du cadre physique ou terrestre. Ces écrits traitaient de l'âme, du monde, de Dieu etc. qui sont des objets situés au-delà du monde sensible. Andronicos de Rhodes les classa sous le nom de « méta ta physica » ou Métaphysique. Mais les expressions qu'**Aristote** avait retenues étaient « la science des premiers principes et des premières causes » ou « la philosophie première », ou encore « la science de l'Etre en tant qu'être ». A travers ces différentes appellations qui signifient la même chose, Aristote se demandait s'il existe un être qui serait à l'origine de tous les autres êtres. Un être sans lequel tous les autres êtres ne seraient pas, un être qui serait au-dessus de tout le monde, qui serait unique, éternel, infini et parfait. Ainsi, on peut se rendre compte que toutes ces propriétés ne sauraient appartenir à un être humain, car l'homme est faillible et imparfait. Ces propriétés appartiennent, au contraire, à Dieu. Au-delà de son aspect divin, la métaphysique recherche l'origine ultime des choses ou leur sens à travers la question du pourquoi. D'ailleurs, **André Lalande** la définit comme « la connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes par opposition aux apparences qu'elles présentent » ou encore « la connaissance des êtres qui ne tombent pas sous les sens ».

2- Les défenseurs de la métaphysique

La métaphysique va régner jusqu'au moyen âge et retiendra l'attention de **Descartes**. Ce dernier cherchait un fondement à la philosophie et il l'a obtenu dans la métaphysique. On peut retrouver l'idée de la métaphysique comme fondement de toute chose dans l'exemple de l'architecture. En d'autres termes, la résistance d'un bâtiment dépend de son fondement : plus le fondement est solide, plus le bâtiment est solide. Mais si le fondement est fragile, le bâtiment risque de s'écrouler. Dans une célèbre métaphore, **Descartes** fait cette comparaison : « La philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique et les branches qui se réduisent à trois principales que sont la médecine, la mécanique et la morale ». Ces deux exemples montrent l'importance de la métaphysique, car ni le fondement du bâtiment ni les racines de l'arbre ne sont visibles, et pourtant sans eux rien ne peut tenir. Ce qui signifie que toute chose visible repose sur de l'invisible.
Le but de la métaphysique est de saisir par la raison la réalité cachée, celle qui est voilée et qui se situe derrière le monde des apparences. Mais est-il possible d'accéder à cette réalité ? Oui répond **Platon**. A son avis, l'homme peut accéder aux Idées, c'est-à-dire au monde intelligible, monde de la vérité, opposé au monde sensible fait d'erreurs et d'illusions. Selon Platon, on ne peut faire de science que du monde intelligible. Du monde sensible, on ne peut rien connaître du fait qu'il est sans cesse changeant ; en plus de cela les sens trompent. La vraie connaissance est celle des essences qui sont immuables, éternelles. Descartes considère également qu'on peut connaître le monde intelligible. Pour lui, la métaphysique est la première des sciences et la science sans laquelle aucune autre science n'est possible. Mais d'autres philosophes rejettent la métaphysique qu'ils considèrent comme une pseudoscience et pensent qu'elle ne peut rien apprendre à l'homme de concret sinon l'enfoncer dans l'illusion de connaître les choses cachées.

3- Critiques de la métaphysique

La métaphysique a fait l'objet de plusieurs critiques de la part des matérialistes et des empiristes. Pour le matérialisme, toute connaissance passe nécessairement par l'observation des phénomènes et pour l'empirisme toute connaissance passe par l'expérience. Selon l'empiriste, **Hume**, la métaphysique pousse l'esprit à sortir du cadre du monde physique et elle n'est qu'illusions et sophismes. **Kant** sera influencé par Hume sur les limites de la raison, et il l'avoue en ces termes : « *Hume m'a réveillé de mon sommeil dogmatique* » (Prolégomènes à toute métaphysique future…). Selon Kant, il n'est pas possible de connaître le monde des noumènes comme Dieu, l'âme, le paradis, l'enfer etc. par opposition au monde des phénomènes, c'est-à-dire le monde dans lequel nous vivons. C'est ce qui l'a amené à fixer les limites de la raison. Cette dernière ne peut pas connaître Dieu, l'âme

ou l'au-delà, c'est plutôt la foi qui les ressent. Et c'est ce qui pousse **Blaise Pascal** à dire : « *C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison* » ou encore « *Dieu ne se prouve pas, il s'éprouve* ». Voilà pourquoi la métaphysique, dans son projet de connaître le fond des choses par la raison, a échoué. Pour Kant, elle ne peut pas être une science. Et c'est ce qui l'amène à dire que « *la métaphysique est un champ de bataille où il n'y a ni vainqueur ni vaincu* » (Critique de la raison pure). Même s'il ne la considère pas comme une science, Kant soutient que la métaphysique est un besoin vital pour l'homme.

Karl Marx, pour sa part, estime que la métaphysique est un instrument de domination des bourgeois sur les prolétaires. Les marxistes considèrent que la métaphysique est une fiction idéologique de la bourgeoisie. Ils estiment qu'elle doit être rejetée, car elle divertit les prolétaires au lieu de les conscientiser sur leur sort désolant ou de les aider à combattre les inégalités sociales. **Auguste Comte** s'est également dressé contre la prétendue supériorité de la métaphysique et rejette son statut de connaissance fondatrice ou supérieure. Pour Comte, la métaphysique est dépassée et il l'explique à travers la loi des trois états de l'esprit humain : la pensée théologique qui correspond avec l'enfance de la raison, la pensée métaphysique qui correspond avec l'adolescence de la raison et la pensée scientifique ou positive qui correspond avec la maturité de la raison.

Parmi les critiques les plus sévères contre la métaphysique, on peut retenir celles de **Nietzsche**. Pour lui, s'attacher à la métaphysique, c'est se conduire comme un « vaincu ». Il estime que ce sont les « vaincus » et les « ratés » de la vie concrète qui ont créé « *cet arrière monde métaphysique pour calomnier le monde concret* ». Nietzsche trouve que la métaphysique est au secours des impuissants qui n'ont rien à espérer de cette vie et qui, imaginairement, se créent un au-delà et Dieu pour pouvoir supporter leurs peines. Il dit à ce propos « *Soyez fidèles à la terre, l'au-delà n'existe pas* ». Et dans une autre formule de mise en garde, il dit : « *Méfiez-vous de tous ces prêtres qui vous font croire en un au-delà alors que nous n'avons pas épuisé le sens de la terre. Le sens de la vie mes frères, c'est le sens de la terre* ».

Malgré toutes ces critiques, peut-on dire que l'homme peut se passer de la métaphysique ? Non, diront certains philosophes qui pensent que l'homme a une disposition naturelle qui le porte à s'interroger sur son origine et son existence. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les propos de **Schopenhauer** selon lesquels « *l'homme est un animal métaphysique* ». En somme, même si la métaphysique n'est pas une connaissance exacte, elle demeure quand même une préoccupation inévitable, d'où la réhabilitation de la métaphysique.

4- Nécessité et actualité de la métaphysique

En dépit des critiques qu'elle a subies, la métaphysique semble de plus en plus d'actualité face au désir et à la curiosité de l'homme de connaître ce qu'il y a au-delà de la terre. Pourtant, sur le plan technique ou matériel, la science satisfait l'homme en lui procurant beaucoup de choses. Mais sur le plan spirituel, la science est incapable de combler le besoin de l'homme et d'apaiser son angoisse sur des questions existentielles comme : **d'où venons-nous**, **où allons-nous**, **qu'est-ce que l'homme ?** Même si la science a investi plusieurs domaines de la vie de l'homme en essayant de le rendre heureux, elle n'a pas pu liquider la métaphysique qui demeure un besoin vital. C'est ce que montre **Kant** qui, bien qu'ayant récusé la métaphysique comme science, soutient qu'il est difficile sinon vain de vouloir y renoncer. Il dit : « *La métaphysique est pour l'homme un besoin vital et il serait illusoire de voir l'homme y renoncer un jour tout comme l'homme ne renoncerait pas à respirer sous prétexte que l'air serait pollué* ». C'est la même idée que l'on retrouve chez **Schopenhauer** selon qui l'homme est un animal métaphysique, c'est-à-dire un être qui ne peut pas se passer de questions qui le dépassent parce qu'il est curieux par nature. En vertu de cette curiosité, l'homme se pose des questions du genre : **d'où vient l'homme**, **où va-t-il**, **quel est le sens de la vie, le sens de la mort, existe-t-il une autre vie après la mort ?** etc. Pour montrer que la métaphysique n'est pas encore liquidée, **Georges Gusdorf** déclare : « *Loin d'affirmer la décadence de la métaphysique, il faudrait bien plutôt souligner qu'elle est, en un certain sens, universalisée, qu'elle a acquis une sorte de suprématie* ». Ceci pour dire que la métaphysique est inébranlable, elle est plus présente aujourd'hui qu'hier.

Sujets

* La métaphysique comme œuvre de la raison n'est-elle qu'une illusion ?

* La métaphysique est dépassée a-t-on dit. Qu'en pensez-vous ?

* Faut-il rejeter la métaphysique ?

* C'est l'insuffisance des donnés sensibles qui fait naître la métaphysique. Qu'en pensez-vous ?

* La certitude que nous offrent les sciences nous autorise-t-elle à renoncer à la métaphysique ?

V- L'anthropologie

La question anthropologique est à la fois scientifique et philosophique. L'anthropologie se présente comme une étude ou une science de l'homme ou encore une interrogation sur l'homme, cet être particulier qu'on tente de saisir et de connaître de sorte que la question qui se pose est de savoir si on peut connaître l'homme. **Kant** fait de la question anthropologique une préoccupation majeure. Il dit que les trois questions de la philosophie sont : **Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?** Ces trois questions se ramènent à la question : **« Qu'est-ce que l'homme ? »**, d'où une philosophie anthropologique chez Kant. L'anthropologie a pour projet une étude rationnelle de l'homme. Mais est-il possible d'avoir une connaissance rationnelle de l'homme ? Dans tous les cas, l'homme est une réalité dont on peut envisager l'étude sous plusieurs angles. Mais deux approches s'imposent : **l'approche métaphysique** et **l'approche scientifique**.

a- Approche métaphysique

Dans le vocabulaire technique et critique de la philosophie, **André Lalande** écrit « *L'anthropologie est la science de l'homme en général* ». Cette définition est celle que les philosophes métaphysiciens donnent de l'anthropologie. Ils cherchent le général et non le particulier. Ils cherchent ce qui permet d'unifier les différences, ce qui nous fait penser à **Aristote** pour qui il n'y a pas de science du particulier, il n'y a de science que du général. Dire que *« l'anthropologie est la science de l'homme en général »*, c'est supposer qu'il existe chez tous les hommes un élément qui permet d'en faire un seul Homme malgré leurs différences : cet élément serait la raison. Selon Aristote, l'homme est un animal raisonnable. On retrouve la même définition chez Descartes qui considère que l'homme est une « *res congitans* » (une substance pensante) ou encore « *une substance dont toute la nature n'est que de penser* ». En étudiant l'homme, la métaphysique met de côté tout ce qui est concret. Elle ne tient pas compte de ses aspects physiques ni même de ses rapports avec le milieu social. Elle étudie l'homme abstrait et non l'homme concret.

Une objection a été apportée à cette conception de l'homme par le médecin français, **Jean Itard** qui, en 1803, a prouvé que, laissé à lui-même dès sa naissance, le petit de l'homme ne verrait jamais les pouvoirs de sa raison se manifester. Jean Itard est parti de l'expérience des enfants sauvages qui n'avaient développé aucune aptitude qui distingue l'homme de l'animal, c'est-à-dire la raison. Ces faits suffisent pour dire que l'homme n'a pas une nature figée, mais il se construit au cours de son histoire.

En résumé, la conception métaphysique de l'homme est très limitée, car elle ne tient pas compte du corps de l'homme, ni de ses rapports avec son milieu et ses semblables. C'est plutôt la conception scientifique qui s'intéresse à ses éléments.

b- Approche scientifique

L'anthropologie scientifique se présente sous diverses formes. Il y a **l'anthropologie économique** qui étudie la production et la répartition des biens de subsistance, **l'anthropologie politique** qui s'occupe des formes de pouvoir et **l'anthropologie religieuse** qui s'occupe des croyances et des rites. Il y a aussi **l'anthropologie physique** qui étudie les caractères physiques de l'homme tels que la taille, la couleur de la peau, le groupe sanguin, la forme du crâne, du nez, des cheveux etc., **l'anthropologie sociale** qui analyse les institutions et les croyances sociales etc.

Autant la conception métaphysique de l'homme est limitée, autant la conception scientifique est réductrice, car elle écarte tout aspect abstrait de son domaine d'investigation. Elle ne vise à appréhender que ce qui est concret chez l'homme. Or, ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme, n'est-il pas plutôt d'ordre spirituel ? L'anthropologie scientifique ne risque-t-elle pas de saisir uniquement ce qui est superficiel chez l'homme ? L'anthropologie scientifique devrait plutôt collaborer avec l'anthropologie métaphysique pour faire ressortir tous les aspects humains : apparents (concrets) et cachés (abstraits).

c- L'anthropologie est-elle une science fiable ?

A la question : Est-il possible d'avoir une connaissance objective ou exacte de l'homme ?, il est possible de dire non car il y a des obstacles qui empêchent de connaître l'homme. En effet, l'impossibilité de la prévision des comportements de l'homme empêche de fonder une science rigoureuse de l'homme. Le manque de séparation de l'objet étudié (l'homme) et du sujet qui l'étudie (l'homme) est aussi un obstacle pour parler de science. La preuve, mis dans les mêmes circonstances, deux ou plusieurs hommes peuvent se comporter de la même manière ou de manières différentes, alors que dans la même situation, deux morceaux de fer ou deux objets de la même nature ont la même réaction.

Rigoureusement parlant, l'homme n'est pas soumis au déterminisme. Dès lors, il serait illusoire, voire impossible de prétendre le connaître entièrement, car il est complexe et imprévisible. Par conséquent, on ne peut pas avoir une connaissance exacte de l'homme, on ne peut avoir qu'une connaissance approximative de lui.

Sujets

* La connaissance de soi peut-elle être fiable ?

* Peut-on connaître l'homme ?

* Ce que les sciences humaines nous font connaître de l'homme suffit-il pour connaître l'homme ?

VI- L'axiologie

L'axiologie peut être définie comme la science ou l'étude des valeurs humaines. Celles-ci sont diverses et se retrouvent dans le domaine de la morale, de la politique, de la religion, de l'art etc. Les valeurs sont relatives d'une société à une autre et d'un groupe social à un autre. Chaque société est structurée autour de valeurs, de normes et de règles. C'est ainsi que les valeurs peuvent être variables, différentes d'une société à une autre. Mais dans le même temps, il faut reconnaître que beaucoup de sociétés partagent les mêmes valeurs, même quand elles sont éloignées les unes des autres. Les valeurs fixent des objectifs, des idéaux et orientent l'action des individus ; c'est un but parfois difficilement accessible. La valeur est comme un idéal, une croyance que l'individu ou le groupe aspire à réaliser. C'est un ensemble de principes que la société ou l'homme se donne et qui servent de boussole à la conduite. En ce sens, la valeur oriente les actions de l'individu et a pour objectif de rendre l'homme bon et meilleur. Parfois, les valeurs ont un caractère quasi-sacré au point qu'on est prêt à sacrifier sa vie pour les sauvegarder ou les réaliser.

Les religions par exemple se construisent autour de valeurs qui tendent toutes à rendre l'homme bon et meilleur. La philosophie aussi est porteuse de projet de société. Les philosophes indiquent un chemin, ils disent ce qui doit être à partir des fondements qu'ils posent et des principes qu'ils avancent. Ils interpellent toute conscience humaine en proposant des valeurs humaines. C'est ainsi que depuis **Aristote**, avec son ouvrage Ethique à Nicomaque, plusieurs philosophes se sont intéressés aux valeurs. On peut citer **Kant** avec la Métaphysique des mœurs, **Rousseau** avec Emile ou de l'éducation, **Nietzsche** avec la Généalogie de la morale, Par-delà le bien et le mal etc. La valeur serait, pour ainsi dire, ce qu'on tente de préserver ou de perpétuer. Les valeurs sont toujours incarnées par des héros qu'on cite en exemple ou en modèle.

Les valeurs religieuses comme la paix, la tolérance, le respect de la vie humaine, la justice etc. coïncident généralement avec celles de la tradition. Les religions véhiculent des valeurs et influencent non seulement des cultures mais aussi des penseurs, des juristes, des législateurs de sorte que dans beaucoup de sociétés aujourd'hui les valeurs dominantes sont celles de la religion. Il faut signaler, par ailleurs, qu'il y a un conflit permanent dans beaucoup de sociétés entre des valeurs dites dominantes et des valeurs considérées comme marginales et perçues comme des anti-valeurs. En raison de ces conflits, une valeur morale universelle semble improbable dans un monde où les différences sont vécues sur le plan géographique, linguistique, ethnique, religieux etc. Certes, la philosophie et la religion n'ont pas le même fondement, mais elles aboutissent parfois aux mêmes conclusions. Le saint est modéré dans sa conduite et se tient loin des excès. Le philosophe aussi légifère et montre la voie à suivre. Il indique ce qui doit être et comment cela doit être. Le rôle que le saint joue dans la religion est le même que le sage joue dans la philosophie.

De même que les philosophes posent des valeurs, ils en renversent d'autres. A ce propos, **Nietzsche** se définissait comme un iconoclaste (celui qui brise les idoles). « *Je suis un iconoclaste, je brise les idoles et je taille en pièces les traditions des hommes* », disait-il. Pour lui, la sagesse n'est pas dans la modération, mais dans l'excès, l'affirmation de soi, la volonté de puissance. Nietzsche va jeter un regard généalogique sur les valeurs morales et parlera de la « *morale du ressentiment* », c'est-à-dire une morale qui tire sa source de la rancœur et de la rancune. Il veut dire que ceux qui ont inventé la morale de la pitié, de la générosité, de l'amour, de l'entraide etc. sont des faibles et des ratés de la vie qui, n'ayant rien à espérer de cette vie, ont inventé un au-delà fictif avec un Dieu suprême supposé les récompenser après leur mort. Cette morale, dit Nietzsche, est celle des faibles, c'est-à-dire des pauvres et des religieux. Et il faut plonger dans les souterrains pour comprendre les motivations de ces derniers. Nietzsche poussera plus loin ses critiques contre la métaphysique et la morale en disant que « *Dieu est mort* ». Après avoir décrété la mort de Dieu, il se propose de créer de nouvelles valeurs. La création des ces valeurs passe par les trois métamorphoses de l'esprit : le **chameau** qui ne fait qu'accepter, le **lion** qui brise les valeurs et l'**enfant** qui en crée. Mais au-delà de Nietzsche et de sa philosophie, c'est la philosophie elle-même qui est subversive et contestataire.

Sujet

Peut-on concevoir un homme sans valeur ?

Notes

A la différence de l'animal, l'homme est un être historique. Toute la vie de l'animal est rivée sur le présent, ses seules préoccupations sont la satisfaction de ses besoins immédiats. L'homme, par contre, même s'il vit dans le présent, il peut se souvenir du passé et se projeter dans le futur. Par la réflexion, l'homme transcende l'instant présent. Il peut réfléchir sur le sens de la vie et de la mort, sur l'au-delà, l'âme, Dieu, sur la valeur du bien etc.

Relativité des valeurs :
- Les femmes Massaï (peuple du Kenya) font de la virginité une anti-valeur tandis que les autres peules en font une valeur.
- Une culture africaine fait du vol une valeur. On soumet les prétendants à une épreuve de vol pour voir s'ils sont capables de relever ce défi.
- Les occidentaux ont le droit de dire à leurs parents qu'ils mentent, ce qui n'est pas le cas en Afrique.

Avec les conseils, ce sont également des valeurs que l'on transmet. Par exemple, la femme qui rejoint son domicile conjugal, on lui demande d'être obéissante, conciliante, endurante, soumise. Dans la Bible, Sara est tellement soumise à Moïse qu'elle l'appelait « Mon Seigneur ». Dans la tradition africaine, on dit Ndidiaye.
L'homme également reçoit des conseils du genre : « prends soin de ta femme, aie pitié d'elle, respect-là » etc. Même quand il part en voyage, on lui fait des recommandations du genre « n'oublie jamais d'où tu viens, n'oublie jamais qui tu es » etc.

La métaphysique a toujours existé, elle existe jusqu'à présent et existera toujours

Descartes : Pour philosopher, il faut commencer par la recherche des premières causes, c'est-à-dire des principes.

Pour **Sartre** « La métaphysique n'est pas une discussion stérile sur des notions abstraites qui échappent à l'expérience » (Situation II). C'est-à-dire que la métaphysique n'est pas une simple spéculation mais aide l'homme à comprendre son sort existentiel. Ainsi, l'homme ne doit pas démissionner, les questions métaphysiques constituant une préoccupation à jamais actuelle.

NATURE ET CULTURE

Introduction

La question des rapports de la nature et de la culture est une question centrale de la réflexion philosophique. C'est parce que la nature et la culture constituent les deux dimensions fondamentales de l'existence humaine. Si l'homme vit dans la nature avec les autres animaux, **il est aussi un être culturel**. L'homme est un être complexe, ce qui explique que plusieurs sciences cherchent à le connaître. Par exemple, l'histoire étudie le passé des hommes, la psychologie traite de leurs caractères, la sociologie étudie les faits sociaux comme le travail et la famille, la linguistique s'occupe des langues etc. On voit que chaque science étudie un domaine particulier de l'homme. L'anthropologie, quant à elle, est la synthèse des différentes sciences de l'homme. C'est pourquoi on peut définir l'anthropologie comme **la science de l'homme**. Et Kant a été le premier philosophe à avoir introduit l'idée d'une philosophie anthropologique. **Il s'est posé les questions suivantes : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Selon Kant, ces trois questions se ramènent à une quatrième question qui est : « Qu'est-ce que l'homme ? ».** Pour répondre à cette question, les notions de nature et de culture restent incontournables. Quelle est alors la part en l'homme qui revient à la nature et quelle est la part qui revient à la culture ? Faut-il définir l'homme par la nature ou par la culture ? Ces deux notions sont polysémiques et peuvent être employées dans des contextes assez différents.

I- Rapports entre nature et culture

La nature désigne l'environnement, le milieu physique dans lequel nous évoluons. Quand on parle de la nature, on pense à la faune, à la flore et aux minéraux. En un mot, on pense à tout ce que l'homme n'a pas créé, et nous vivons dans cette nature avec les animaux. Il y a aussi les besoins naturels comme manger, boire, dormir, se reproduire etc. qui sont communs à l'homme et à l'animal. En d'autres termes, la nature de l'homme et de l'animal, c'est de satisfaire tous ces besoins cités. La nature, c'est aussi chez l'homme ce qui relève de l'inné, c'est à dire ce qu'il apporte en venant au monde. La culture, par contre, c'est le mode de vie d'une société, ses traditions.

Les questions que l'on peut poser au sujet des rapports de la nature et de la culture peuvent ainsi être formulées : La culture est-elle l'abolition de la nature ou un simple prolongement de celle ci ? Peut-on distinguer chez l'homme la nature et la culture ou s'agit-il de deux ordres inséparables ? Nous avons vu plus haut que la nature, en tant que cadre de vie, est ce qui est commun à l'homme et à l'animal. On peut, dès lors, se demander si l'homme et l'animal entretiennent le même rapport avec la nature qui est le seul milieu dans lequel ils évoluent tous les deux. La réponse est non. Car pendant que l'animal laisse la nature intacte, l'homme lui substitue un autre milieu qui porte sa marque : c'est la culture. L'homme modifie son environnement, il en change les données. Si les hommes et les animaux disparaissent, seuls les hommes laisseront leurs traces comme les routes, les villes, les maisons etc. L'homme transforme la nature par son travail et par les ressources de son intelligence.

L'homme et l'animal ont les mêmes besoins naturels, mais ici également on peut saisir leurs différences. L'animal satisfait immédiatement ses besoins alors que l'homme peut se

contrôler, il peut différer le moment de la satisfaction de ses besoins. En outre, si l'animal consomme directement les produits de la nature, l'homme les prépare, il les cuit. Il tient compte aussi des règles, des interdits de la religion, de la morale etc. Du point de vue biologique, ce qui est inné chez l'homme et chez l'animal, c'est le corps. Le corps est un ensemble d'organes ayant chacun une fonction biologique. Par exemple, les jambes chez l'homme et les pattes chez l'animal sont les organes de la locomotion, mais l'homme peut utiliser ses jambes pour faire du sport. La bouche est l'organe naturel de la nutrition, mais l'homme l'utilise aussi pour chanter, ce que l'animal est incapable de faire.

1- L'homme, un animal hostile à la nature

L'homme est cet être de refus, il refuse la nature telle qu'elle est. Comme l'écrit **Georges Bataille** « l'homme est un animal rebelle ». Le rebelle, c'est celui qui conteste, qui refuse un ordre établi. D'ailleurs, on dit que l'homme est l'animal qui refuse son animalité. Tandis que l'animalité suit le libre cours de ses instincts, l'homme peut se contrôler et refouler ses désirs. L'homme et l'animal sont animés par les mêmes instincts d'agressivité, on retrouve chez eux les mêmes pulsions sexuelles. L'animal exprime son agressivité lorsqu'il est menacé ou en danger alors que l'homme, par l'éducation, par les règles sociales, peut se maîtriser. Il peut même détourner son agressivité vers des activités sociales utiles comme le sport. Tout chez l'animal est naturel, alors que chez l'homme tout est, à la fois, naturel et culturel ; c'est pourquoi on le définit comme un être bio-culturel. A titre d'illustration, **Maurice Merleau-Ponty** donne l'exemple de la paternité qui est un phénomène à la fois naturel et culturel. La paternité est, en effet, naturelle parce qu'elle relève de la procréation, mais elle est culturelle parce qu'elle est une institution, et le degré de paternité varie d'une société à une autre.

Selon **Georges Bataille**, l'homme est un animal qui, parce que caractérisé par la liberté, a la possibilité de nier à la fois sa nature et la nature extérieure. Il dit : « L'homme est l'animal qui n'accepte pas le donné naturel, il le nie ». Il nie la nature extérieure parce qu'il est un être de désir. Cette volonté qu'a l'homme de nier le donné naturel vient de ce que **Bergson** appelle « l'intelligence fabricatrice ». En niant sa propre nature, l'homme s'éduque.

La nature, c'est ce qui est inné alors que la culture relève de l'acquis. La nature relève de ce qui est pur, ce qui n'a pas subi de transformation. La culture, c'est ce qui est transformé, raffiné, artificiel (chez les femmes, on peut prendre l'exemple du maquillage, du greffage, des faux ongles, des faux cils, des dentes argentées ou dorées, du tatouage du menton etc.). Bref, la culture est relative, elle change d'une société à une autre. Mais **Claude Lévi-Strauss** montre qu'il existe un phénomène qui présente à la fois des caractères de la nature et de la culture : c'est la **prohibition de l'inceste**. Il s'agit de l'interdiction des relations sexuelles entre parents proches. C'est un phénomène universel parce que dans toutes les sociétés, l'inceste est interdit ; il possède ainsi les caractères de la nature. Mais c'est aussi un phénomène culturel parce que l'interdiction est une règle et que les relations parentales peuvent changer d'une société à une autre. Pour Claude Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste peut rendre compte du passage de la nature à la culture. « La prohibition de l'inceste, soutient-il, fonde ainsi la société humaine ; en un sens, elle est la société ».

2- Existence ou inexistence de la nature humaine

Pendant longtemps, les philosophes se sont interrogés sur l'existence ou l'inexistence de la nature humaine. La nature humaine serait un ensemble de caractères et de propriétés permanents qu'on retrouverait chez tous les hommes. La nature serait ainsi l'essence de l'homme qui le définirait partout et

toujours. Cette question est abordée par **Lucien Malson** dans son ouvrage Les enfants sauvages. Il y décrit l'expérience d'enfants abandonnés à la naissance qui seront recueillis et élevés par des loups. Les enfants se déplacent comme des loups, se nourrissent comme eux et agissent comme eux. Lorsqu'ils seront retrouvés par les hommes et réintégrés dans la société, ils devront apprendre à parler, à marcher, à manger, à boire, bref à se comporter comme des hommes.

De cette expérience, on peut tirer plusieurs enseignements. D'abord, que le petit enfant humain, à la naissance, peut s'adapter dans des conditions différentes. Tant qu'il vit avec des loups, l'enfant ne mérite pas encore le nom d'homme. C'est pourquoi certains affirment qu'on ne naît pas homme, on le devient. On dit aussi que l'homme est un être inachevé. Il est différent de l'animal qui, à la naissance, est déjà programmé, il est déjà ce qu'il sera alors que l'homme doit tout apprendre. La nature lui donne les possibilités, les potentialités, mais il revient à la culture de les actualiser et de les mettre en valeur. L'homme est ainsi le produit de multiples apprentissages. En somme, on apprend à parler, à manger, à adopter tous les comportements humains.

A la différence du corps animal réduit à sa dimension strictement biologique, le biologique en l'homme est susceptible d'évoluer et cela est du à la dimension cachée de l'homme qui se traduit par ce que **Rousseau** appelle la « perfectibilité ». L'homme a donc cette possibilité de se perfectionner, et c'est inscrit dans son programme génétique. Dans tous les cas, selon **Lucien Malson**, « l'homme n'a pas de nature ; il a, ou plutôt, il est histoire ». C'est la même vision que **Jean Paul Sartre** développe lorsqu'il nie l'idée de toute nature humaine. Pour lui, admettre une nature humaine, c'est admettre que l'homme est programmé alors que l'homme évolue en

fonction des circonstances. Sartre soutient que l'homme n'est que ce qu'il se fait, il est projet.

II- La culture

Le mot culture est polysémique, il possède plusieurs significations. On distingue le **sens humaniste** et le **sens anthropologique**. Au sens humaniste, on parle du travail de la terre, d'instruction ou de culture générale ; il s'agit ici d'une somme de connaissances qu'on peut avoir dans un ou plusieurs domaines. C'est une forme d'érudition. Au sens anthropologique, la culture désigne le mode de vie d'une société, ses coutumes, ses traditions. La définition la plus classique donnée par l'ethnologue anglais Tylor, présente la culture comme suit : « C'est un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et toutes autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société ». A travers cette définition, on constate qu'il y a autant de sociétés que de cultures, et toutes les cultures se valent, d'où le relativisme culturel. Sous ce rapport, on peut se poser ces deux questions : Quelles sont les relations entre les différentes cultures ? Quels sont les rapports entre la culture et l'individu ?

1- Le relativisme culturel

Nous avons dit que chaque société a sa propre culture. Il y a ainsi une multiplicité de cultures, différentes les unes des autres. Mais ces différences n'empêchent pas qu'il existe des phénomènes qu'on retrouve dans toutes les sociétés. Il s'agit de ce qu'on appelle **« les universaux culturels »**. Exemple, dans toutes les sociétés du monde, on trouve la pratique du mariage, du baptême des enfants et des cérémonies funéraires. Mais les manières de faire, les significations, les valeurs accordées à ces pratiques varient d'une société à une autre. On parle ainsi de relativisme culturel. Par exemple, dans certaines sociétés, on enterre les morts alors que dans d'autres on les brûle. **Blaise**

Pascal, dans ses Pensées, traduit ce relativisme en ces termes : « Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». On retrouve le même relativisme dans cette phrase : « Les mots de vice et de vertu ne nous donnent que des idées purement locales », **le marquis de Sade,** La philosophie dans le boudoir, 1795.
En termes de culture, tout est relatif. Il faut donc éviter de tomber dans le piège de l'ethnocentrisme, c'est à dire la prétention que sa culture est supérieure à celle des autres. **Claude Lévi-Strauss** dit qu'il faut se méfier de toute « perspective ethnocentrique » et ne pas tenir pour barbare ce qui relève d'une culture étrangère, car toutes les cultures se valent. Cependant, certaines cultures peuvent être matériellement plus riches que d'autres alors qu'en termes de civilisation, les unes peuvent être supérieures aux autres, car ce qui fait la civilisation, c'est la technique. La diversité des cultures n'est donc pas nécessairement négative, parce qu'elle peut être source d'enrichissement.
Pour répondre à la deuxième question, retenons que les rapports entre la culture et l'individu peuvent être analysés de diverses manières. Nous avons dit plus haut que l'homme n'est rien à la naissance. Si la nature nous offre des potentialités, c'est la culture qui permet de les actualiser, de les exploiter, de les développer. On devient humain par un long processus d'apprentissage. On apprend donc à devenir humain. Le processus d'intégration ou d'humanisation est aussi un processus de dénaturation. C'est la culture qui forme, qui façonne, qui modèle l'individu par l'apprentissage et l'éducation. Chaque société, chaque culture met en place des « modèles de comportement » que les individus doivent apporter. En résumé, l'individu est ce que la culture fait de lui.
Dans un de ses ouvrages, **Freud** pose la question suivante : « L'essence de la culture est-elle de protéger ou d'opprimer l'homme ? ». On peut d'abord dire que la culture protège

l'individu contre lui-même. La culture met en place des lois, des règles qui assurent la sécurité de l'individu et qui l'empêchent de suivre le libre arbitre de se désirs, de ses instincts. Mais en même temps qu'elle protège, la culture nous opprime parce qu'elle nous empêche de réaliser tous nos désirs. Les règles de la société sont donc contraignantes. En résumé, les rapports entre l'individu et la société sont marqués par une certaine ambivalence : ils sont, à la fois, positifs et négatifs.

Conclusion

En tant qu'animal culturel, l'homme, dit **Kant**, est capable de se discipliner ; et cette discipline est fondamentale dans le processus de la socialisation. « La discipline, selon **Kant**, transforme l'animalité en humanité ». Toutes les créations de l'homme, ses inventions ont pour finalité la transformation de la nature. Au 17ème siècle, **Descartes** annonçait que « la science et la technique vont rendre les hommes maîtres et possesseurs de la nature ». Aujourd'hui, la nature n'a presque plus de secret pour l'homme. La transformation et l'exploitation de la nature a atteint un point culminant. Certaines ressources sont mêmes en voie d'épuisement comme le pétrole et certaines espèces animales. On constate que l'homme est en train de subir les conséquences désastreuses de la surexploitation de la nature. Or, son existence dépend principalement de ces ressources de la nature. C'est pourquoi il faut protéger la nature, car elle est comme une mère nourricière. Nous lui devons respect. Enfin, avec l'avancée du mouvement écologique, face à la destruction de la nature, certains prêchent le retour à la vie naturelle. Mais un tel retour ne ferait-il pas perdre à l'homme son humanité lorsqu'on sait que l'humanité est essentiellement liberté ?

ENJEUX, FINALITÉS ET PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Introduction

La comparaison entre la philosophie et la science aboutit souvent au rejet de la philosophie perçue comme une discipline inutile. Dans cette comparaison, les résultats de la philosophie paraissent presque nuls alors que ceux de la science semblent impressionnants. Le rapprochement entre ces deux disciplines donne l'idée que la philosophie est une réflexion vide, une spéculation qui ne génère que des illusions. Dans tous les cas, nous allons examiner les fonctions de la pensée philosophique, ce qui revient à répondre à la question « pourquoi philosopher? ». Ensuite, nous analyserons les rapports que la philosophie entretient avec l'idéologie. Est-ce des rapports d'exclusion ou d'inclusion ? Autrement dit, la philosophie rejette-t-elle l'idéologie, la combat-elle ou bien est-elle elle-même une idéologie ? Pour terminer, nous verrons si la philosophie est utile ou inutile dans ce monde qui subit de plus en plus l'impérialisme de la science ?

I- Les fonctions de la pensée philosophique

Au regard de sa nature, la philosophie se donne pour mission essentielle la recherche de la vérité. Cette quête de la vérité est traduite assez souvent comme la quête de l'être qui est aussi la quête du sens, de l'origine ou du fondement de toute chose. Pour la philosophie, connaître c'est permettre à l'homme de satisfaire sa curiosité et de parvenir à un étal de totale satisfaction. L'homme qui parvient à un état d'équilibre et d'harmonie atteint la sagesse, au sens où l'on pourrait dire que le but de la philosophie est de rendre l'homme sage. A ce propos, **Socrate** affirmait : « *La philosophie ne consiste pas tant dans la connaissance d'une multitude de choses qu'à rendre l'homme tempérant (vertueux)* », et il ajoute : « *La philosophie ne vaut que lorsqu'elle est vécue* ».
A la suite de Socrate, beaucoup d'autres philosophes se donnent pour mission de rechercher la vérité. Chez les **stoïciens** et les **épicuriens**, la finalité de la philosophie, c'est la recherche du bonheur. Il nous apparaît alors que plus qu'une quête de la vérité, la philosophie peut se présenter comme la recherche du bonheur. **Leibniz** s'inscrit dans cette même lancée en affirmant que la philosophie ne servirait à rien si elle ne permettait pas d'être heureux. La philosophie est une interrogation sur le sens de la vie et sur les moyens de donner un sens à celle-ci. On dira alors que **la philosophie est un art de vivre ou un code de conduite**. Mais il y a lieu de se demander pourquoi l'homme en général et le philosophe en particulier s'évertuent à rechercher le bonheur. Deux raisons peuvent être avancées.
La première, c'est qu'il existe chez tout homme une aspiration à la paix profonde de l'âme et du corps qui se traduit par un état psychologique et physique

d'épanouissement. **La deuxième** raison tient du fait que le monde immédiat dans lequel nous vivons pose problème. C'est surtout quand il y a un manque profond, un déchirement ou un désespoir que l'homme sent et exprime le besoin d'autres choses, d'autres réalités. En effet, c'est lorsque les repères sont perdus ou que le trouble s'installe chez l'individu ou dans la société que naît véritablement un besoin de philosopher, de rechercher le bonheur comme ce fut le cas pour les stoïciens et les épicuriens.

Texte : Pourquoi philosopher ?

La philosophie naît (…) d'une conscience angoissée, d'une conscience sommée de s'adapter à un univers devenu étranger, inhabituel, un univers dont le silence, parce qu'il nous laisse démunis, inquiète et trouble. La philosophie naît des situations troubles.
S'il y a donc un besoin de philosophie, c'est qu'il y a un manque dans la réalité, de l'irréalité dans la réalité, de l'inhumain dans l'humain. La philosophie vient de ce qu'il y a un désir d'autre chose, d'une autre organisation de la société, et de ce que ce désir ne peut s'affranchir des vieilles formes sociales. C'est à partir du manque que nous discernons dans le réel que nous philosophons comme pour résoudre, supprimer l'insatisfaction née de la prise de conscience de ce manque ou de cette absence. La philosophie n'est pas, ne saurait être cette spéculation brumeuse détachée de la réalité et des problèmes concrets des hommes, concrets dans les situations elles-mêmes concrètes… L'initiative philosophique est indétachable des préoccupations pratiques. Et l'initiative philosophique ne saurait être qu'une intention créatrice de grande envergure à l'échelle des sociétés humaines.

Ebénezer Njoh Mouelle, Jalons, Ed. Clé, 1970

Sujet

* La philosophie promet-elle le bonheur ?

* La réflexion philosophique nous détache-t-elle du monde ?

Pour permettre à l'homme de comprendre un monde où les repères sont perdus, la philosophie procède à une critique sans complaisance du monde et de la société. La critique philosophique est tournée vers la connaissance, toute forme de connaissance au sens où on dirait avec **Marcien Towa** que « *toute pensée aussi vénérable soit-elle ne peut être admise sans être passée au crible de la pensée*

critique ». Pour la philosophie donc, toute connaissance, théorie ou discours doit se soumettre à un examen critique. La critique philosophique est aussi dirigée contre la philosophie elle-même ; en ce sens, la vérité philosophique serait le fruit d'un débat contradictoire et c'est cela qui fait dire à **Hegel** que « *l'esprit acquiert la vérité à condition de se retrouver dans l'absolu déchirement* ».
Ainsi, plus qu'une fonction critique qu'on peut reconnaître à la philosophie, on devrait plutôt dire que la critique fait partie de la philosophie. On pourra dire alors avec **Vladimir Jankélévitch** que « *la fonction de la philosophie c'est de critiquer, son destin c'est d'être critiquée* ». Avec cette fonction critique, l'activité philosophique n'épargne point les traditions ni même les préjugés qu'on retrouve dans les diverses formes de connaissances, le sens commun et la société. Le préjugé peut être défini ici comme une vérité établie avant tout examen et qui, dans certains cas, prend la forme d'une croyance. Philosopher consiste donc à se débarrasser des préjugés qui nous empêchent d'accéder à la vérité. D'ailleurs, **Descartes** assigne à la philosophie la mission d'éclairer et de réguler la vie. Il écrit : « *C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir sans philosopher ; et le plaisir de voir les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie ; et enfin cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas* ». Préface aux principes de la philosophie. La philosophie serait ainsi l'œil de l'âme qui permet à l'homme d'orienter sa conduite et de déterminer sa voie selon la raison. Elle garantit une vie normée et régulée. **Epicure** développe la même idée en ces termes: « *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* ».
Pendant que certains philosophes assignent à la philosophie une fonction utilitaire, **Aristote**, lui, avance que la philosophie n'existe pas en vue d'une finalité précise ou déterminée. Elle est une activité libre par définition ; elle est à elle-même sa propre fin, elle existe par elle-même et pour elle-même. Aristote veut dire que la philosophie ne se fixe aucune finalité, qu'elle ne vise que la simple connaissance comme il le suggère dans la Métaphysique : « *Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire. (…) Je conclus que, manifestement, nous n'avons en vue, dans notre recherche, aucun intérêt étranger. (…) Ainsi, cette science est*

aussi de toutes les sciences, qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin ».

Sujets

* Suffit-il de prendre la vie avec philosophie pour philosopher ?

* La philosophie n'est pas seulement une réflexion libre, elle est aussi une « discipline de libération ». Qu'en pensez-vous ?

* Douter est-ce renoncer à la vérité ?

* Philosopher, est-ce nier le savoir

* Peut-on douter de tout ?

II- Philosophie et idéologie

Il s'agit ici de procéder à une analyse des rapports que la philosophie entretient avec l'idéologie : les deux entretiennent des rapports très complexes. Certaines idéologies qui soutiennent la supériorité des races et des cultures ont été soutenues par des théories philosophiques. C'est le cas de **Hegel** et de **David Hume** qui considèrent que le Noir est inférieur au Blanc. Mais en même temps, c'est par la philosophie et par un travail de déconstruction que de telles idéologies racistes ont été combattues et rejetées. Fidèle à sa mission, la philosophie se veut avant tout, travail critique qui porte sur tout ce qui préoccupe l'homme et particulièrement les idées qui guident ses actions et les gouvernent.
Si l'idéologie fonctionne comme une vérité acceptée et admise par des hommes, elle n'est pas toujours exempte de reproche. **Marx**, dans son fameux ouvrage L'idéologie allemande coproduit avec Engels, opère une critique sans complaisance de la société allemande mais surtout de l'idéalisme comme idéologie qui détourne les hommes des situations concrètes. Il estime qu'une philosophie n'a de sens que lorsqu'elle permet à l'homme de s'affranchir de la domination et de résoudre ses problèmes concrets dans un monde concret. Voilà pourquoi dans sa 11ème thèse sur Feuerbach, Marx adresse cette critique à la philosophie : « Jusque-là les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières. Il s'agit maintenant de le transformer ». Plus proche de nous, tout le combat de **Cheikh Anta Diop** consistait à déconstruire toute idéologie de la colonisation, y compris celle de la supériorité d'une race sur une autre.

Le souci majeur de la plupart des intellectuels africains a été un moment de retrouver leur conscience historique, de se réconcilier avec leur propre histoire en se l'appropriant. Cela aura été un premier pas vers l'affranchissement de la domination coloniale. Beaucoup d'intellectuels dont ceux qu'on appelle les père des indépendances (Senghor, Sékou Touré, Kwamé Nkrumah, Bourguiba etc.) s'engagent dans une lutte à la fois politique et idéologique. C'est reconnaître quelque part que l'idéologie est inséparable jusqu'à un certain point de la politique. Mais en même temps, elle est une arme dangereuse qui peut être retournée contre ceux-là mêmes que l'on veut affranchir. Bref, l'idéologie, au sens politique, vise à légitimer une domination, mais il y a pire que cela. Cheikh Anta Diop estime que ceux qui ont été affranchis de la domination peuvent retourner volontairement dans la servilité parce que ne sachant quoi faire de leur liberté et ayant encore besoin de l'autorité ou de la reconnaissance des anciens maîtres.
Pour clore, la philosophie se présente-t-elle toujours comme une dénonciation de l'idéologie ou bien est-elle elle-même une idéologie ? En tout cas, le philosophe, à travers sa philosophie, prend position. Autrement dit, parce que libre, le discours philosophique ne saurait être neutre. En termes plus simples, le philosophe est dans un camp ou dans un autre, et assez souvent il se présente comme la locomotive. Suivant l'appréciation qu'on en fait, l'idéologie affranchit ou asservit. Karl Marx, en dénonçant l'idéologie bourgeoise, crée et propose une autre idéologie : celle des prolétaires connue pour être une idéologie de libération par la voie du socialisme et du communisme que l'on appelle communément la dictature du prolétariat. Mais l'histoire a retenu de ce vaste élan de libération que nous sommes en présence d'un régime négationniste de toute liberté.

III- La philosophie aujourd'hui

Il s'agit de se demander si la philosophie joue encore un rôle ou si elle a toujours sa place dans la société. Inévitablement, il se pose la question de son utilité pratique, car l'incertitude de ses résultats l'empêche de prétendre à une science exacte. L'absence de progrès dans le domaine de la philosophie nous amène à nous interroger sur l'utilité de cette discipline. La philosophie semble, par ailleurs, inutile si l'on sait que les domaines qui lui étaient traditionnellement réservés sont désormais investis par diverses sciences telles que la linguistique, la sociologie et la psychologie. Malgré cela, la philosophie demeure présente. Comment et où elle est présente ? Dans le passé, la philosophie a occupé tout le champ de la connaissance au point qu'**Aristote** a pu la définir comme la connaissance de la totalité dans la mesure du possible. Ainsi, jusqu'au 17ème siècle, les diverses sciences étaient partie intégrante de la philosophie. Mais lorsque celles-ci se sont détachées de la philosophie et ont commencé à produire des résultats observables, il commença alors à exister une sorte de compétition entre la philosophie et les sciences. Nonobstant cette compétition, la philosophie est demeurée présente, en témoigne l'influence des philosophes des 18ème, 19ème et 20ème siècles. C'est

pourquoi, en dépit du reproche qui lui a été fait de ne pas aboutir à des résultats concrets lorsqu'on la compare avec la science, la philosophie demeure actuelle.
D'abord, la philosophie occupe une place importante dans la politique, car elle réfléchit sur les projets de société et les idées qui gouvernent le monde. La preuve, combien de chefs d'Etat sont-ils à s'inspirer du marxisme ou du machiavélisme ? Ensuite, le développement des sciences engage la philosophie dans une réflexion sur les méthodes, la portée et les finalités de l'activité scientifique. Nous avons alors affaire à la philosophie des sciences ou épistémologie. La philosophie réfléchit sur les enjeux de la science, car le savant n'est pas toujours le mieux placé pour percevoir toutes les implications de ses découvertes ou de ses recherches. La tâche de la philosophie est donc importante parce que réfléchissant sur les conséquences des découvertes scientifiques.
Les changements ou les bouleversements que la science produit dans la société et dans l'humanité invite l'homme à s'adapter vite, à trouver ses repères mais aussi à se prémunir contre les dangers qui peuvent menacer la vie ou simplement l'environnement. Les questions éthiques se posent à l'homme parce qu'elles s'imposent. Doit-on laisser la science sans contrôle ni surveillance ? Doit-on la laisser mener des recherches dont les résultats peuvent menacer l'existence de l'humanité ? Doit-on, au nom de la liberté, permettre à l'homme de modifier l'ordre de la création (manipulations génétiques) ? Ce sont là quelques questions qui interpellent le philosophe et qui fondent la réflexion épistémologique et éthique. Voilà pourquoi beaucoup de philosophes ont réfléchi sur les dangers de la science.
Réfléchissant sur les dangers liés à la science, **Edgar Morin** et **Paul Langevin** considèrent que la science doit être enchaînée comme ce fut le cas autrefois de Prométhée pour avoir donné le feu aux hommes. En analysant les faits et méfaits de la techno-science, **Roger Garaudy** a soutenu que les sciences et les techniques nous ont certes permis de lutter contre des maladies comme la peste et le paludisme et de sauver des millions de personnes. Mais en même temps, les sciences et les techniques ont permis la destruction de plusieurs milliers de personnes comme ce fut le cas en 1939 à Hiroshima avec la bombe atomique ? **Luc Ferry**, quant à lui, a axé sa réflexion sur l'idée de progrès scientifique. Il avoue que la science fait incontestablement des progrès comme dans l'automobile, l'aviation, la télévision, la médecine moderne, la téléphonie, la conquête de l'espace etc. Mais il se demande si ce progrès est positif pour l'humanité. Le progrès a-t-il rendu l'homme heureux ? A-t-il élevé le niveau moral de l'homme ? s'interroge-t-il. La réponse est donnée par **Rousseau** qui parle de décadence morale. C'est à dire que les découvertes scientifiques ont permis à l'homme de faire des choses immorales comme l'avortement, les OGM, l'euthanasie, la contraception, l'hyménorraphie etc.

Sujets

* « La philosophie, écrit un philosophe, boîte ». Est-ce à dire qu'elle va tomber ? Peut-on tout dire ?

* Le fait que la philosophie revendique son droit d'être inutile est-il suffisant pour la récuser ?

* L'inutilité de la philosophie nous autorise-t-elle à la rejeter ?

Texte

Jugée avec les critères des techniques et des sciences, la philosophie apparaît comme inutile. Elle est, en effet, plus et autre qu'un art de vivre, qu'un aménagement de l'existence, que la visée d'un but dont elle pourrait se justifier du point de vue de l'utilité. Inutile donc, la philosophie doit, dans une démarche préalable, reconnaître sa radicale inutilité. Elle n'en est pas moins nécessaire. Peut-être même faut-il dire qu'elle n'en est que plus nécessaire. En effet, elle ne peut pas ne pas être puisqu'elle exprime ce besoin irrépressible que la technicisation de l'existence a purifié et exaspéré au lieu de l'abolir. Inutile et nécessaire, la philosophie parviendra-t-elle à se faire reconnaître par l'homme contemporain conscient de son inutilité et repoussée par elle, loin d'elle, inconscient de sa nécessité, mais travaillé sourdement par une angoisse dont elle est l'effort pathétique d'élucidation.

Pierre Fougeyrollas, La philosophie en question

LE TRAVAIL

Introduction

Le travail peut être défini comme une activité humaine visant à transformer la nature. Le mot vient du latin tripalium qui signifie instrument de torture composé de trois pieux, destiné à maintenir les chevaux difficiles à ferrer. Mais le terme ne signifie pas seulement activité pénible et asservissante, il peut aussi désigner une activité ludique qui procure à l'homme du loisir ou une activité par laquelle l'homme s'épanouit. Au regard de son étymologie et de l'évolution sémantique, on peut dire que le travail renvoie à l'idée de souffrance, de douleur. Dans la Bible, le travail évoque la malédiction qui est tombée sur l'homme après la désobéissance. Dès lors, le travail apparaît comme la condition de l'homme. La question est alors de savoir s'il faut vivre pour travailler ou travailler pour vivre. Autrement dit, le travail permet-il à l'homme de réaliser son essence ou l'aliène-t-il ? Si le travail libère l'homme de sa dépendance vis-à-vis de la nature, il présente un caractère ambivalent dans la mesure où il est perçu comme une contrainte, voire un moyen pour certains hommes d'asservir d'autres, comme c'est le cas dans l'esclavage. Quel est donc le sens du travail humain ?

L'origine du travail

Au sens religieux, l'origine du travail est à chercher dans le péché originel. Quand Adam, sous l'influence d'Eve, a goûté à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le Seigneur leur a demandé de descendre sur terre pour expier leur faute. Il leur a dit qu'ils devront travailler dur pour survivre. A Adam, Dieu dit : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » ; à Eve il dit : « Tu enfanteras dans la douleur » puisque c'est elle qui a influencé son époux à toucher au fruit défendu. Au point de vue religieux, le travail procède donc d'une punition divine. Ici, nous sommes dans le contexte du mythe d'un paradis perdu où le travail n'était pas nécessaire : c'est l'âge d'or de l'humanité. Mais du point de vue pratique, le travail serait né avec l'apparition de la société et la hiérarchisation des classes sociales : les unes préposées aux travaux et les autres à consommer le fruit de ces travaux. En tout état de cause, l'homme travaille pour survivre.

Travail comme libération

Le travail permet à l'homme de se libérer doublement. D'abord, il libère l'homme de sa dépendance vis-à-vis de la nature. Autrement dit, tant que l'homme se limitera à la pêche, à la chasse et à la cueillette, il sera toujours dépendant de la nature et il sera toujours soumis aux caprices de cette dernière. Mais avec l'agriculture, l'élevage et la métallurgie, il parvient à domestiquer la nature, à produire plus que le nécessaire, et donc à pouvoir emmagasiner des réserves lui permettant d'affronter un avenir incertain. De ce point de vue, le travail libère l'homme de la nature.

Ensuite, le travail permet à l'homme de se libérer de sa servitude. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, **Hegel** estime que le travail joue un rôle libérateur dans la mesure où il permet au travailleur de construire un monde qu'il est le seul à pouvoir contrôler. Hegel nous décrit cette scène : à l'issue de la lutte opposant deux hommes aux origines de l'humanité, le vaincu accepte, en échange de la vie sauve, de travailler pour le vainqueur qui devient le maître. En devenant esclave, le vaincu adopte une attitude active face au monde qu'il transforme tandis que le maître jouit passivement des produits de son esclave. Au fur et à mesure que l'esclave transforme l'environnement et maîtrise les lois de la nature, le maître devient étranger à l'univers dans lequel il vit et dépend entièrement de son esclave. En fin de compte, les rôles sont inversés, le maître devient l'esclave de son esclave et l'esclave devient le maître de son maître.

Dans cette scène, on constate que par le travail, l'esclave s'est humanisé, il a réalisé son essence. En revanche, le maître perd sa liberté en vivant dans l'incapacité de satisfaire lui-même ses propres besoins ; il s'installe dans une dépendance. Le sens du travail réside dans un caractère utilitaire : le travail est utile, il sert à quelque chose et permet à l'homme de s'éduquer en portant sa marque dans le monde. Etant donné que le travail est libérateur, comment se fait-il alors qu'il soit aliénant ?

Travail comme perte de l'humanité : le phénomène de l'aliénation

Tout travail n'est pas forcément libération. Exercé dans certaines conditions, il devient aliénation, car il fait perdre à l'homme son humanité. L'aliénation vient du latin « aliénus » c'est à dire « qui appartient à un autre ». Dans le système marxiste, c'est le processus dans lequel l'individu est dépossédé de soi et devient l'esclave des autres ou des choses. Pour **Marx**, le mode de production capitaliste entraîne l'aliénation du travailleur. En vendant à bas prix sa force de travail, l'ouvrier se voit dépossédé du produit de son travail, lequel devient pour lui un objet, une marchandise extérieure à lui. Même le travail à la machine, selon Marx, aliène l'individu, parce que les mouvements de l'ouvrier sont réduits à des actes automatiques. En ce sens, l'ouvrier devient l'esclave de la machine. Dans ce système d'exploitation de l'homme par l'homme, Marx dit à propos de l'ouvrier : « Il est lui quand il ne travaille pas, et quand il travaille il n'est pas lui ».

Marx dénonce vigoureusement cette exploitation surhumaine et montre que le travail salarié n'est autre chose qu'une marchandise. Le capitaliste paie la journée de travail de l'ouvrier, mais en aucun cas il ne paye cette immense force déployée par l'ouvrier. Le travail devient pour l'ouvrier « une activité vitale ». Le bourgeois donne à l'ouvrier juste ce dont il a besoin pour le maintenir en vie afin que demain, l'ouvrier puisse travailler. Le salaire est donc destiné à reconstituer la force de l'ouvrier et non à récompenser des heures de pénible travail. Le pire, c'est que ce que l'ouvrier produit ne lui appartient pas, il lui demeure étranger. C'est la propriété du bourgeois à qui il revient exclusivement d'en faire ce qu'il veut et même de revendre à l'ouvrier ou à un autre pour en tirer profit. Il apparaît nettement que le travail exercé dans ces conditions aliène l'être humain. L'homme

se perd dans une réalité étrangère et il est dessaisi de sa propre essence. Le travail n'est pas pour lui une activité grâce à laquelle il s'épanouit et se réalise, mais uniquement une contrainte pour pouvoir survivre dans la société. Est-ce à dire que l'homme ne doit pas travailler, qu'il doit rester oisif ?

La réponse est évidemment non, car le travail permet à l'homme de réaliser son essence. Selon **Kant**, il participe à la formation de l'humain ; c'est pourquoi il exhorte les parents à encourager leurs enfants à travailler dès la tendre enfance. Il écrit à ce propos : « Il faut accoutumer l'enfant à travailler ». Au-delà des besoins de survie, le travail s'explique aussi par le refus de l'ennui. En tout cas, c'est ce que dit **Nietzsche** : « L'homme travaille au-delà de ce qu'exige ses besoins normaux » pour échapper à l'ennui. A ce sujet, **Voltaire** dit que le travail éloigne de nous trois grands maux : l'ennui, le besoin et le vice. Il faut que l'homme travaille ; s'il ne le fait pas, il laisse ouvertes toutes les portes du vice.

Travail humain et « travail » animal

Le travail humain implique la conscience d'un projet alors que le « travail » animal est instinctif et n'est pas perfectible. **Marx** écrit dans Le Capital, 1867 : « Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et 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 ». Marx veut dire que le travail de l'homme est régi par la conscience du but à atteindre. La perfectibilité de l'homme ou encore sa faculté de se perfectionner, est liée à la nature même du travail humain. « Les hommes deviennent plus habiles en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passés », dit Leibniz, dans Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1703. Spinoza montre que l'homme évolue avec le temps et la découverte de nouvelles techniques tandis que l'animal ne progresse pas, il stagne. Exemple, les oiseaux d'aujourd'hui ne construisent pas leurs nids avec plus d'art que les tout premiers oiseaux. Il en est de même avec les abeilles ; elles ne perfectionnent pas la cellule qu'elles habitent.

Le travail et loisir

Le travail na pas toujours été valorisé comme il l'est aujourd'hui. Dans l'antiquité et même dans les sociétés féodales, l'homme libre était celui qui ne travaillait pas. Le travail était destiné aux catégories les plus basses de la société : les esclaves, les paysans et les artisans. Etre libre signifiait avant tout être affranchi de toute dépendance vis-à-vis du monde matériel, ne pas être soumis à la nécessité des choses. Mais cela ne veut pas dire que les hommes libres se livraient à l'oisiveté. Ils se livraient plutôt à des activités de loisir. On appelle loisir l'activité que l'on effectue durant le temps dont on peut disposer en dehors de ses occupations habituelles (emploi, gestion de la maison, éducation des enfants...). Le loisir n'intervient qu'en temps libre. Ce temps libre est usuellement consacré à des activités ludiques ou culturelles : bricolage, jardinage, sports, divertissements etc.

Dans l'antiquité, le loisir était donc le privilège des hommes libres qui pouvaient vivre sans travailler. C'est pourquoi la philosophie, les sciences ou les mathématiques étaient considérées comme des activités de loisirs. C'est d'ailleurs pour cette raison que, malgré la richesse de leurs connaissances de la nature, les Grecs anciens n'ont jamais effectué de progrès technique, car ne daignant pas assujettir un savoir aussi noble à des activités jugées, par eux, serviles.
Au fil des âges, il y a eu un glissement de sens ; le loisir ne signifie plus mettre à profit le temps libre dont l'homme libre dispose pour s'enrichir intellectuellement, spirituellement ou socialement. Mais il signifie avec l'homme moderne toute activité de divertissement ou de distraction, lui permettant d'oublier un peu les affres du travail. De ce point de vue, le loisir est libérateur tout comme le travail ; mais quand on en abuse, ils deviennent aliénants.

Conclusion

Le travail apparaît comme la marque de la condition misérable de l'homme, mais aussi sa grandeur qui se trouve dans sa capacité à s'humaniser. L'homme se voit contraint de dompter la nature pour sa propre survie ; ainsi, il humanise la nature en la rendant plus habitable. Mais cette humanisation va avoir des revers, car l'homme en tant qu'animal égoïste, va vouloir profiter honteusement de son semblable. Il l'utilise dans des conditions qui l'avilissent par un travail asservissant : c'est le travail aliéné. Cependant, l'homme ne peut pas ne pas travailler, il faut simplement redéfinir le cadre dans lequel il travaille pour tout normaliser afin qu'il accède à son bonheur.

CONSCIENCE ET INCONSCIENCE

INTRODUCTION

Le mot conscience vient du latin « cum scientia » qui signifie « accompagné de savoir ». Etre conscient, c'est donc penser, agir ou sentir tout en sachant que l'on

pense, que l'on agit ou que l'on sent. La conscience peut donc être définie comme une perception ou une connaissance de soi-même, de ses actes et du monde. D'ailleurs, le dictionnaire « Lalande » entend par conscience cette « intuition que le sujet a de ses états et de ses actes ». C'est par elle que l'homme se situe par rapport au présent, au passé et au futur. L'inconscient, par contre, désigne une dimension de notre psychisme, de notre personnalité qui existe aussi bien chez le sujet normal que chez l'anormal. En psychanalyse, l'inconscient renvoie à l'ensemble des représentations et des désirs inaccessibles à la conscience et souvent refoulés par elle.

La conscience et l'inconscient ont une histoire, car on est passé de l'une à l'autre dans la manière de concevoir l'homme. Pendant longtemps, la conscience a été synonyme de raison, et c'est à partir d'elle qu'on définissait l'homme. Mais **Freud** a révolutionné les choses en introduisant le terme d'inconscient pour redéfinir l'homme. La question était de savoir si le psychisme de l'homme, dans sa totalité, est conscient ou non. Mais bien avant Freud, des philosophes comme **Leibniz**, **Spinoza** et **Nietzsche** ont été quelque peu les précurseurs d'un inconscient psychique. Freud sera, plus tard, le porte-étendard de cette philosophie.

Avec cette redéfinition de l'homme, plusieurs questions s'imposent : La théorie de l'inconscient ne réduit-t-elle pas l'homme à un être de désirs plutôt qu'à un être de raison ? Accorder à l'inconscient une place plus grande que celle de la conscience, n'est-ce pas une manière de nier la liberté de l'homme et admettre l'absence de raison chez l'homme ? En tout cas, **Sartre** pense que l'inconscient, tel que formulé par Freud, est une pure fiction. Pour lui, le fait de se réfugier derrière l'inconscient pour ne pas assumer la responsabilité de nos actes, relève tout bonnement de la mauvaise foi. En ce sens, il considère que « l'inconscient est la mauvaise foi de la conscience ».

I- La conscience

1- Les différentes formes de conscience

Il existe plusieurs types de conscience. La conscience est dite **spontanée** ou **directe** si elle est intentionnelle, c'est-à-dire portée vers l'objet auquel on fait attention à un moment particulier. Elle est **réfléchie** quand elle donne à l'homme la capacité de revenir sur ce qu'il pense, ce qu'il vit, ce qu'il sent ou ce qu'il fait. Elle est dite **professionnelle** lorsque l'individu exécute consciencieusement sa tâche et conformément au règlement intérieur de son lieu de travail. La conscience est dite **morale** lorsque le sujet analyse son acte après l'avoir accompli et lorsqu'il en tire un sentiment de satisfaction ou d'insatisfaction. En ce sens, on dit que la conscience morale est normative, c'est un « juge intérieur » qui permet à l'homme de juger ses actes. C'est avec ce type de conscience que l'homme éprouve des regrets ou des remords. Rousseau invoque souvent ce qu'il appelle la voix de la

conscience en nous. Voilà ce qu'il écrit dans l'Emile : « Conscience, conscience, conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ». **Rousseau, Émile ou De l'éducation, 1762, livre IV, GF-Flammarion, 1966, p. 378).** Enfin, la conscience est dite **psychologique** lorsqu'elle rend le sujet capable de percevoir sa propre activité psychique, c'est à dire lorsque l'individu est capable de revenir par la pensée sur ce qu'il fait pour mieux analyser son intériorité pour mieux guider ses actes.

2- Descartes ou la souveraineté de la conscience : le cogito

Il faut signaler que le mot conscience a tardivement été utilisé en philosophie. On utilisait des termes comme pensée, raison, esprit etc. et c'est **René Descartes** qui a été le premier à avoir assimilé la conscience à la raison à partir de son cogito. La conscience liée à la pensée est donc née avec Descartes lorsque celui-ci a mis en évidence que le « je pense » était le premier principe métaphysique et la condition de toute certitude. Le cogito cartésien est issu du doute hyperbolique qui fait table rase de tout. Mais Descartes s'est rendu à l'évidence qu'il peut douter de tout sauf qu'il est en train de douter. Etant donné que la pensée seule résiste au doute, Descartes a pu avouer : « Même si je doute de tout, je ne peux pas douter que je suis en train de douter », d'où son slogan « je pense donc je suis ». Pour Descartes, l'homme est une res congitans (substance pensante), une substance dont toute la nature n'est que de penser.
Chez Descartes donc, c'est la conscience qui définit l'homme. Mieux, il affirme que la conscience peut exister sans se rapporter au monde, c'est à dire que la pensée s'enferme sur elle-même et se suffit à elle-même. Cela veut dire que pour exister, la conscience n'a pas besoin du monde, d'où le solipsisme qui signifie solitude de l'esprit. Mais le point de vue de Descartes sera analysée par **Kant** et **Hegel**, mais aussi par les philosophes du 20ème siècle comme **Edmund Husserl**, **Maurice Merleau-Ponty** et **Jean Paul Sartre** qui reprochent à Descartes son solipsisme.

3- Critique des phénoménologues

Les phénoménologues définissent, d'emblée, la conscience comme conscience de quelque chose. « Tout cogito, affirme Husserl, a un cogitatum » (toute conscience est conscience de quelque chose). La conscience serait une tension vers le monde, une visée, une intentionnalité, un surgissement qui naît d'une rencontre, elle n'aurait alors rien d'intérieur, elle est pure extériorité. Cela veut dire que la pensée porte toujours sur un objet.
Pour **Hegel**, la relation avec autrui se pose en termes de conflit. Ce point de vue a été développé dans son ouvrage La phénoménologie de l'esprit au chapitre

« Dialectique du maître et de l'esclave » où Hegel soutient que l'esprit subjectif n'arrive à la conscience de soi qu'à travers son objectivation, c'est à dire en se manifestant à travers l'histoire et le temps. Chez **Sartre** également, la conscience se détermine dans le rapport avec autrui. Il écrit à ce sujet : « Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même ». C'est donc à travers le regard de l'autre et de ses jugements que je peux me connaître. Il ajoute : «Percevoir un arbre, c'est s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer là-bas, par-delà soi vers ce qui n'est pas soi ; là-bas près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi ; hors de lui, hors de moi », Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité, 1939. La position sartrienne de la conscience s'établit comme une négation du solipsisme cartésien. La connaissance de soi passe alors par ce que Jean Paul Sartre nomme « l'intersubjectivité », c'est-à-dire par le regard d'autrui : ce n'est pas dans la solitude que l'on prend conscience de soi, mais au cœur du monde et des autres. Le face-à-face cartésien - entre soi et soi-même - serait une illusion.

Le solipsisme cartésien sera également critiqué par **Gassendi** qui, dans une objection adressée à Descartes contre le solipsisme, a dit : « Je pense, dites-vous, mais que pensez-vous ? Car enfin, toute pensée est pensée de quelque chose ». A cela, Descartes a répondu : « Quoi que je pense, je pense », pour dire que peut importe ce qu'il pense, l'essentiel est qu'il pense. Descartes n'a pas répondu à la question, il l'a tout simplement éludée. Ce sur quoi Gassendi voulait attirer son attention, c'est qu'on ne peut pas penser rien, il faut bien que la pensée ait un objet de pensée, d'où l'apport des phénoménologues pour qui toute pensée est pensée de quelque chose. Bien avant les phénoménologues, **Emmanuel Kant** a affirmé que « l'entendement humain est structuré selon les catégories du temps et de l'espace ». Une manière de dire que la raison est dans le temps et dans l'espace et qu'elle ne peut pas en sortir.

A travers ces différentes conceptions de la conscience, peut-on vraiment dire que toutes les représentations et actions de l'homme sont le fait de la conscience ? Autrement dit, peut-on dire que tout l'être de l'homme se réduit à la conscience ? Le psychisme de l'homme est-il entièrement conscient ? L'homme est-il entièrement maître de ses pensées et actes ? C'est précisément cette conception qui réduit le psychisme à la conscience qui sera bouleversée avec la découverte de l'inconscient pat le fondateur de la psychanalyse, à savoir **Sigmund Freud**.

La conscience, premier pas vers la connaissance de soi et du monde, semble souvent nous échapper, car elle peut être influencée par ce qui n'est pas elle : le corps pour Baruch Spinoza puis Sigmund Freud, la société pour Karl Marx ou les instincts les plus vils pour Friedrich Nietzsche. Marx invoque, à ce sujet, le déterminisme social en affirmant : « La conscience que chaque homme a de lui dépend du monde qui l'entoure et dépend surtout de l'état économique et matériel de la société. La conscience est le reflet de la société et elle subit tous ses bouleversements. » Si le sens d'une majorité de pensées et d'actes échappe à

l'homme, peut-il encore être jugé responsable de ce qu'il pense et de ce qu'il fait ? Enfin, comment une telle mutation, de la conscience à l'inconscient, a-t-elle bien pu s'opérer ?

II- L'inconscient : portée et limites

1- La théorie de l'inconscient de Freud

Le concept d'inconscient a été développé au cours de la période qui s'étend de 1895 à 1900 par Sigmund Freud, qui a postulé que l'inconscient est constitué de souvenirs et de sentiments éprouvés au cours de l'enfance, y compris les pulsions sexuelles ou libido. L'inconscient est composé de trois instances que sont le **ça**, le **moi** et le **surmoi**. Freud en est venu à énoncer l'hypothèse d'un inconscient psychique lorsqu'il a été en présence de malades souffrant d'hystérie. La première théorie qu'il élabore en 1900 présente le psychisme humain sous la forme d'une topique constituée de la **conscience**, du **préconscient** et de l'**inconscient**. L'inconscient serait alors constitué des désirs refoulés et de l'ensemble des tendances organiques qu'on nomme pulsions ou instincts. Le préconscient est l'instance de la censure qui aide la conscience à refouler les désirs non compatibles avec l'ordre social mais qui ont réussi à tromper la vigilance du préconscient. A partir de 1920, Freud introduit ce qu'il est convenu d'appeler la seconde topique constituée par le moi ou conscience, le surmoi qui est l'équivalent du préconscient et le ça ou l'inconscient.

Le moi appelé aussi conscience

En psychanalyse, le moi désigne l'une des trois instances de l'appareil psychique, aux côtés du ça et du surmoi. Il est en contact avec la réalité extérieure. Il tient rigoureusement compte des interdits et censure tout désir non compatible avec l'ordre social. Il subit la pression du ça. La formation du moi commence à la naissance, dès les premières confrontations avec le monde extérieur. Le moi apprend à modifier son comportement en contrôlant les pulsions socialement inacceptables. Il a un rôle de médiateur entre les pulsions inconscientes et les critères sociaux et personnels acquis.

Le surmoi appelé aussi censeur

Il est constitué par l'ensemble des interdits parentaux ou sociétaux. Depuis la prime enfance, les règles et les normes établies censurent certains désirs, les empêche de se réaliser. Tout individu intériorise ces règles. Avant même que ces désirs qui proviennent de l'inconscient arrivent à la conscience, ils subissent le contrôle rigoureux du surmoi, comme le font les douaniers à la frontière. Si ces désirs sont conformes à l'ordre établi, ils passent. S'ils ne sont pas conformes, ils sont systématiquement refoulés. Selon Freud, cette lutte se déroule à l'insu du sujet conscient. Et il dit que le moyen propice pour tromper la vigilance du surmoi,

c'est le sommeil. Là, les désirs se déguisent, prennent une autre forme pour se manifester sous leur forme onirique.

Le ça ou inconscient

Le ça est dominé par le principe de plaisir qui pousse l'individu à accéder immédiatement à ses désirs. Dans la théorie de Freud, le ça est constitué de l'ensemble des pulsions et tendances qui sont en nous depuis notre naissance. L'énergie qui est à la base de ces tendances d'origine sexuelle, Freud la nomme libido. Le ça est donc composé de la libido et de l'ensemble des désirs qui ont été refoulés depuis l'enfance. Il ignore le temps, c'est pourquoi tous les désirs refoulés, rejetés dans l'inconscient attendent un moment propice pour se réaliser. Ils ne disparaissent pas, leur réalisation peut emprunter des voies détournées comme le rêve ou encore la création artistique et littéraire par ce que Freud nomme sublimation. A ce sujet, Freud dit que « le rêve est la voie royale qui mène vers l'inconscient ». Pour lui, le rêve est la manifestation ou l'expression des désirs refoulés. Cela veut dire qu'il faut partir de l'analyse du rêve si on veut découvrir l'inconscient. Mais le rêve n'est pas le seul moyen pour accéder à l'inconscient, il y a aussi le les actes manqués, la psychanalyse (la technique du divan qui se substitue à l'hypnose) ou la névrose.

Au total, le noyau de toutes les tendances humaines est la libido. Et Freud nous dira que cette libido renferme la pulsion de vie appelée Eros et la tendance de mort appelée Thanatos. **Eros** nous incline vers tout ce qui est satisfaction des désirs sexuels et les variantes de ces désirs que sont l'affectivité, l'amour pour les parents, les amis, les frères etc. **Thanatos**, c'est tout ce qui nous incline vers l'agressivité, les sentiments négatifs de destruction envers soi-même et les autres. Dans ce contexte, le complexe d'Œdipe se présente depuis l'enfance à travers ces deux pulsions : Eros et Thanatos. Chez l'enfant, nous dit Freud, Eros se fixe sur le parent de sexe opposé et Thanatos sur le parent du même sexe. Ainsi, chez la fillette, on parle volontiers de complexe d'Electre.
Par ailleurs, Freud donne à la notion de sexualité un sens qui déborde la signification courante du terme. Il reconnaît l'existence d'une sexualité infantile qui s'exprime à travers trois stades. Le stade oral qui met l'accent sur la bouche, le stade anal qui est centré sur l'anus et le stade génital tourné vers les parties génitales. Selon Freud, le bon ou le mauvais déroulement de la sexualité infantile a toujours des répercussions sur celle de l'adulte.
Ce que la théorie de Freud apporte comme nouveauté, c'est que les troubles de la personnalité, qui sont liés à l'origine des névroses et des psychoses, trouvent leur explication et, dans certains cas, leur solution lorsque par la technique de l'analyse, on parvient à remonter à l'enfance des patients et à découvrir les aspects troublants ou traumatisants de leur histoire. Cependant, la théorie psychanalytique de Freud n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes. Peut-elle prétendre être une science au même titre que les autres sciences expérimentales ou de la

nature, les sciences humaines ou les sciences logico-formelles ? D'autre part, admettre l'existence d'un inconscient psychique, n'est-ce pas ôter à l'homme la responsabilité qui est liée à sa liberté d'être conscient ? Accepter l'existence d'un inconscient, dit Sartre, c'est fournir à l'homme un alibi pour fuir devant ses responsabilités. Est-il donc concevable de définir l'homme, non pas comme un être de raison, mais plutôt comme un être de désirs ?

2- Portée et limites de la théorie de l'inconscient

En découvrant l'existence de l'inconscient psychique, Freud a apporté une révolution à la conception de l'être humain. L'interprétation des rêves mais également la technique du divan vont permettre à Freud de faire du patient un acteur de sa propre guérison. Pour lui, si le névrosé est celui qui renonce momentanément et en permanence à la satisfaction de ses désirs, on peut admettre alors que tout individu socialisé est un névrosé. Il en conclura que la civilisation n'est possible qu'au prix d'un renoncement de ses désirs. Lorsque Freud applique les théories de la psychanalyse aux autres phénomènes sociaux telles que la religion, la création artistique et littéraire, il fait une œuvre révolutionnaire mais dont la portée peut être relativisée. En tout état de cause, son influence sur la littérature, notamment sur le courant surréaliste est incontestable. L'interprétation que Freud fait de la religion n'est pas éloignée de celle des matérialistes (Marx, Engels). Il estime que la religion est le produit de l'image fantasmée du père tout puissant qui est à la fois craint et désiré à cause de la sécurité.
Il faudra noter qu'à partir de Freud et autour de lui, plusieurs théoriciens de la psychanalyse émergent, ils critiquent et complètent à la fois l'œuvre du maître. Ils ont pour noms **Karl Gustav Jung** et **Alfred Adler** qui ajoutent à la théorie freudienne l'idée d'un inconscient collectif, mais la réaction de Freud face aux critiques de ses disciples sera l'excommunication.
La théorie psychanalytique qui se veut scientifique est-elle inattaquable, non critiquable ? Le critère de scientificité d'une théorie, dira Karl Popper, c'est sa falsifiabilité. Cela revient à dire que pour être vraie, il ne suffit pas pour une théorie d'avoir un caractère expérimental, mais il faut surtout que les faits sur lesquels la théorie se base puissent être soumis à la vérification et soient confirmés ou infirmés. Certes, la pratique clinique freudienne a donné des résultats appréciables, mais une théorie scientifique ne peut pas tout justifier, tout expliquer ou encore avoir toujours raison. Si donc la théorie de Freud ne se prête pas à des améliorations ou à un dépassement, elle ne saurait prétendre à la scientificité. Toute vérité scientifique, disait **Gaston Bachelard**, est en suris et il a ajouté que la science avance par rectifications successives de ses erreurs.

I- Conclusion

Au plan philosophique, l'inconscient introduit l'idée d'une détermination, d'un déterminisme face à la liberté. L'homme serait-il libre ou plutôt entièrement déterminé par son inconscient au sens où il dirait que c'est l'inconscient qui agit en lui ? Pour cette raison, Sartre récuse l'idée d'un inconscient psychique. L'homme est liberté et sa nature entière, c'est d'être libre ; et c'est en ce sens qu'il est entièrement responsable, dit Sartre. Se réfugier derrière l'inconscient pour justifier un comportement, c'est de la mauvaise foi, conclu Sartre pour qui l'inconscient est une pure illusion, une pure fiction.

Notes

Les trois étapes de la mauvaise conscience : le regret, le remords et le repentir. Le regret est une attitude purement psychologique, le remords est une attitude morale et le repentir est une attitude de remettre en cause un acte jugé mal et de décider ne plus le refaire. Ces trois attitudes manifestent le pouvoir qu'a l'homme de remettre en question son passé, son être. Le préfixe « re », commun aux trois mots, indique l'idée d'un retour sur soi et révèle cette vocation réflexive de la conscience humaine. L'homme, a dit Heidegger, est « l'être des lointains ». Il ne coincide jamais avec son présent, se portant vers le passé par le souvenir, vers l'avenir par le projet. Ainsi, l'homme qui se penche sur son passé se prend à rêver que ce passé eût pu être autre, qu'il aurait pu ne pas exister. La conscience est capable de rêver de ce qui pourrait être au-delà de ce qui est. L'homme n'est jamais satisfait de ce qui est et de ce qu'il est. N'est-ce pas la condition humaine elle-même qui se révèle pleinement dans ces sentiments d'inadéquation de l'homme à lui-même.

Révolution de la psychanalyse

Sur le plan médical, Freud apporte une révolution dans le traitement des malades qui souffraient de troubles comme la névrose ou l'hystérie. Alors que jusqu'ici, la médecine apportait des solutions organiques, mais on s'est rendu compte certains malades résistaient aux traitements organiques. La théorie de Freud fait une incursion dans l'art, la littérature et la religion. Côté littéraire, la psychanalyse a influencé le surréalisme qui est une doctrine qui s'appuie sur le déploiement de l'inconscient. Côté art, la psychanalyse pense que les œuvres d'art sont le fruit d'une sublimation. Freud a, à cet effet, interprété les tableaux de Michel-Ange et de Joconde. Côté religion, Freud pense que la religion est une invention de l'homme ; son interprétation psychanalytique de la religion rejoint celle des matérialistes comme Karl Marx et Engels ainsi que Nietzsche.

Les trois blessures à l'orgueil de l'humanité

1- La première blessure est **l'héliocentrisme** : Galilée soutenait que le centre de l'univers, c'est le soleil et il avait contrarié les écritures saintes qui soutenaient que le centre de l'univers c'est la terre. Ne pas penser que l'homme est le centre de l'univers était une blessure fortement subie par l'humanité. Mais Copernic prouvera que le soleil est bien le centre de l'univers

2- La deuxième blessure est **l'évolutionnisme** : Darwin avait choqué la conscience de l'humanité en soutenant que l'homme vient du singe.

3- La troisième blessure est **l'inconscient** : Freud considère que l'homme n'est pas un être de raison mais de désir et qu'il agit à son insu.

PHILOSOPHIE AFRICAINE

Introduction

L'existence d'une philosophie africaine a suscité, pendant longtemps, beaucoup de débats. L'occident a souvent rejeté l'idée d'une philosophie africaine en s'appuyant sur des raisons dont les principales sont liées à l'absence d'écriture. Une conception sans auteur identifiable et qui n'est conservée que par une tradition orale ne présentant aucune garantie d'authenticité, peut-elle être considérée comme de la philosophie ? Si les Africains disposent, comme ils le prétendent, d'une philosophie véritable, qu'est-ce qui les empêche de la mettre au jour par la production d'œuvres philosophiques ? L'essentiel pour les Africains est-il de revendiquer la production par leurs ancêtres d'une philosophie ou de produire eux-mêmes un discours ? La pensée africaine peut-elle être qualifiée de philosophique ? En bref, existe-t-il une philosophie africaine?

I- Origine et nature du problème

Les explorateurs occidentaux et, après eux, les colons qui envahirent le continent africain, considéraient à peine le nègre comme un homme. Et c'est cette même logique qui les amena à refuser au Noir toute civilisation et toute culture. De sorte que la colonisation se fixait comme objectif de civiliser un Noir à peine sorti de l'animalité, par conséquent dépourvu de tout ce dont un homme civilisé doit disposer. Mais ce n'est là qu'un européocentrisme qui veut que tout soit jugé à partir de l'Europe et de ses valeurs.

Dans cette prétendue entreprise de civilisation des Noirs, on aura tout entendu sur

le Nègre de la part des occidentaux, notamment de penseurs européocentristes comme Hegel, David Hume, Lucien Levy Bruhl, Martin Heidegger etc. **Hegel** par exemple ne rougit pas de parler de l'homme à l'état brut. Il affirme : « *Pour tout le temps pendant lequel il nous a été donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie. Le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline* ». **David Hume** renforce ce racisme en disant : « *Je suspecte les nègres et, en général, les autres espèces humaines d'être naturellement inférieures à la race blanche. Il n'y a jamais eu de nation civilisée d'une autre couleur que la couleur blanche (…). Sans faire mention de nos colonies, il y a des nègres esclaves dispersés à travers l'Europe ; on n'a jamais découvert chez eux le moindre signe d'intelligence* ». On retrouve la même idée chez le sociologue **François Lucien Lévy Bruhl** qui refuse à la pensée africaine le statut de philosophie parce que, dit-il, elle est primitive et prélogique. Quant à **Heidegger**, il dit que « *la philosophie est grecque* », c'est-à-dire que la pensée est occidentale.

Pour ces penseurs, les Noirs sont des hommes inférieurs aux Blancs. Face à autant de mépris, l'Afrique a réagi en cherchant, dans son histoire, sa culture et ses traditions, tout ce qui est susceptible de la réhabiliter, de lui restituer sa dignité. C'est dans cette optique qu'elle a tenté de se prévaloir d'une **« philosophie enfouie »** dont l'exhumation lui permettrait de rivaliser avec l'occident, en vue de prouver que la sagesse et la raison ne sont pas le monopole du Blanc. Cette entreprise de réhabilitation a eu pour pionnier le **Révérend Père Placide Tempels,** un Belge qui tente de démontrer dans son œuvre **Philosophie Bantou** publiée en 1945 qu'il existe bel et bien une philosophie en Afrique et qu'elle a connu son développement bien avant l'arrivée du colonisateur. Le Révérend Père a étudié les Bantou (un peuple du Congo) et il dit qu'ils ont une philosophie car les Bantou estiment que toute chose est dotée d'âme donc de vie, d'où une philosophie vitaliste. **Léon Frobenius** s'inscrit dans le même cadre que Tempels et affirme dans Histoire de la civilisation africaine que « *l'idée du ''nègre barbare'' est une invention européenne* ». Il précise que « *les Noirs étaient civilisés jusqu à la moelle des os* ». C'est précisément à partir de cet ouvrage de Tempels qu'un débat s'est engagé, opposant les penseurs africains en deux camps : les défenseurs d'une philosophie africaine dits ethnophilosophes et les détracteurs dits européocentrismes.

II- Débats autour du livre de Tempels

1- Les défenseurs de la philosophie africaine

A l'issue du second congrès des écrivains et artistes noirs tenu à Londres, les défenseurs de la philosophie africaine ont suivi le mot d'ordre donné qui « *invite la philosophie africaine à se mettre à l'école des traditions, contes, mythes, proverbes pour parvenir à en tirer les lois d'une vraie sagesse complémentaire*

des autres sagesses humaines ». Ces défenseurs ont pour noms **Alexis Kagamé**, **Alassane Ndao**, **Assane Sylla**, **Léopold Sédar Senghor**, **Cheikh Anta Diop** etc. Ces derniers se sont battus pour la réhabilitation de la dignité de l'homme noir en faisant appel à la religion, à l'histoire et à la culture ; bref, à tous les aspects de la civilisation du continent. Cheikh Anta Diop démontre que la philosophie africaine a pris naissance bien avant celle de l'occident. Selon lui, c'est en Egypte que les Grecs ont appris à philosopher. « La Grèce n'a fait souvent que prendre pour son compte la philosophie égyptienne, des Noirs de la vallée du Nil », a-t-il dit dans une communication présentée lors du séminaire international sur la « Problématique de la philosophie africaine », organisé par l'université d'Adis Abéba, du 1er au 3 décembre 1976.

INDIVIDU ET SOCIETE

Introduction

Les notions d'individu et de société sont à la fois familières et chargées. Le concept d'individu renvoie d'abord à ce qui est indivisible, uniforme et singulier. Il provient du latin, individum, qui signifie indivisible. D'un point de vue biologique, l'individu signifie l'unité d'une espèce ou d'une variété donnée. Mais du point de vue social, l'individu est un groupe donné. A cet effet, Karl Marx rompt d'avec la distinction purement biologique en affirmant que l'individu est une conquête de l'histoire et non un simple donné naturel. C'est le fruit d'un processus où l'on conquiert son autonomie, son indépendance par rapport au groupe. L'individu est donc une conquête tardive aux yeux de Marx. La question qui se pose ici est celle du rapport que l'individu entretient avec la société : qui, de la société ou de l'individu, existe avant l'autre ?

Rapport d'antériorité entre la société et l'individu

L'individu est un spécimen, une unité singulière appartenant à une famille, une unité constitutive d'un ensemble. De ce fait, on peut parler d'individu dans le règne animal et le règne végétal. Mais on utilise le plus souvent le terme individu

pour désigner l'homme. La société, quant à elle, est un ensemble d'individus. Là encore, le terme société n'est pas exclusivement réservé à l'espèce humaine puisqu'on parle de sociétés animales.
Puisqu'une société est constituée d'individus, peut-on alors concevoir un individu existant sans la société ou en dehors de celle-ci ? Si l'individu n'a pas d'existence en dehors du groupe, cela voudrait-il signifier que l'homme n'est rien sans la société ? Le processus par lequel l'homme est socialisé par l'éducation n'est pas sans conflit. En fait, l'homme n'accepte pas passivement les normes et les règles que la société lui impose. Il est à la fois un être libre et un être de désir. Cette liberté et ces désirs font face aux normes établies par la société et il en résulte un conflit inévitable. Et c'est précisément à partir de ces normes que les individus sont jugés : ils sont jugés normaux s'ils se conforment aux normes ou anormaux s'ils ne s'y conforment pas. L'anormalité se manifeste sous la forme de la déviance ou de la marginalité considérée assez souvent comme des déviances pathologiques.
Dans l'établissement du rapport que l'individu entretient avec la société, Aristote déclare que « le tout existe avant la partie », c'est à dire que la société (le tout) existe avant l'individu (la partie). Ainsi, dans un rapport de préséance, concevoir l'individu avant la société ou sans celle-ci est simplement absurde aux yeux d'Aristote. Pour lui, l'homme ne peut vivre que dans la société. « L'homme qui vit en dehors de la société est soit un Dieu soit une bête brute », pense-t-il. L'homme vient au monde inachevé, incomplet et c'est dans la société qu'il s'humanise, qu'il s'achève et se réalise par le biais des instances d'humanisation. Exemple d'instances, on peut citer la famille, l'école, les groupes, l'entreprise, l'armée, les associations, les clubs de sports, l'Eglise, les communautés, les partis politiques, les syndicats, la prison etc. Aristote a donc raison de dire que l'homme est un « zoon politikon », c'est à dire un animal social, vivant en société ou bien fait pour vivre en société. Sur ce même registre, Bonald dira : « Ce n'est pas à l'homme de constituer la société, mais c'est à la société de constituer l'homme ; je veux dire, à le réformer par l'éducation sociale ». L'homme est donc un produit de la société. Celle-ci le façonne par le biais de l'éducation en vue d'achever en lui le processus d'hominisation.
Certains penseurs comme Jean Jacques Rousseau ne partagent pas l'avis d'Aristote. Rousseau estime que l'homme est homme sans la société et qu'il existe avant la société. Dans son Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau estime que dans l'état de nature, l'homme vivait solitaire, heureux et libre de toute attache sociale. Il n'avait nullement besoin de ses semblables ; la nature clémente et généreuse pourvoyait à tous ses besoins. Mais des circonstances telles que les catastrophes naturelles, la rareté des produits et la menace des bêtes fauves amenèrent les hommes à se regrouper et à vivre en société. On retrouve la même idée chez **Sénèque** (auteur latin du1er siècle) : « L'homme n'est environné que de faiblesses ; il n'a ni la puissance des ongles, ni celle des dents pour se faire redouter ; nu, sans défense, l'association est son

bouclier ». Pour toutes ces rasions, Rousseau en déduit que la société n'est pas une nécessité, mais un accident qui découle des faits imprévisibles qui menaçaient l'existence des hommes. Cependant, même s'il est d'avis que la société déprave, déforme plutôt qu'elle ne forme, Rousseau avoue que l'homme achève son éducation au milieu de ses semblables.
La tentation est grande d'opposer l'individu (la partie) à la société (le tout). Pourtant, d'un point de vue historique, l'individu est un produit de la société et cette dernière renvoie à une étape particulière de l'histoire de l'humanité. Philosophiquement, le rapport de préséance entre la société et l'individu a suscité beaucoup de divergences chez les philosophes. Mais historiquement, il est clair que la société est antérieure à l'homme.

Le caractère paradoxal de la société

L'individu socialisé n'accepte pas passivement les valeurs et les règles que la société tend à lui imposer. Voilà pourquoi, dans la définition qu'il donne à la société, Alain met en évidence le caractère paradoxal du lien social, c'est à dire ce qui unit les hommes et leur permet de vivre ensemble. Le lien social, dit Alain, est, en partie voulu, en partie imposé, en partie choisie, en partie de fait et en partie non choisi. Pour lui, la société serait un mélange du naturel (on ne choisit pas ses parents et sa société) et du conventionnel (culturel). Cela revient à dire que nous ne choisissons pas notre famille, nos parents, encore moins la société dans laquelle nous venons au monde et où nous grandissons. Mais le fait de continuer à vivre dans une société et de vouloir y rester révèle que nous avons accepté les règles qui y sont établies. La société, renchérit Alain, relève d'un mélange qu'on peut aussi appeler paradoxe. Le paradoxe de la vie en société, c'est que l'homme aime la société où il vit en même temps qu'il en subit les règles. La société serait, à ses yeux, une part de hasard et une part d'amitié. Ainsi, le lien social est tel que dans certains cas, l'individu est près à donner sa vie pour défendre la société lorsqu'elle est menacée, d'où l'idée du patriotisme.
En résumé, la société est constituée autour du lien de parenté, de la consanguinité et de l'amitié. Il n'empêche que ce qui permet à la société d'exister et de subsister, ce sont les normes et les différentes règles qui y sont établies. Lorsque la société se met en place, il y a un conflit qui s'installe entre l'individu et la société. Ainsi, tant qu'il y aura des normes, des hommes les violeront et la société sévira par le biais des sanctions. Mais il faut reconnaître que la transgression des normes est bénéfique pour l'évolution de la société, car c'est à force de transgresser les normes que ces dernières sont améliorées. Par conséquent, il y aura toujours un choc, un conflit permanent entre la société et les individus.

Conclusion

Progressivement, l'individu se construit une personnalité sociale. Il s'adapte à la vie en société, de la petite enfance à la vieillesse. Et tout au long de sa vie, il assimile les valeurs et la culture de la société dans laquelle il vit tout étant en conflit permanent avec les normes.

Notes

Les notions d'individu et de société sont à la fois familières et chargées. Le terme individu est péjoratif tandis que le terme société peut être employé dans plusieurs sens. On peut parler ainsi de société animale, de société (association) de malfaiteurs etc.

Distinction entre « communauté » et « société »

La communauté correspond à ce que nous nommons parfois les « sociétés traditionnelles » ou « sociétés primitives » mais le terme a été abandonné. La communauté renvoie a des groupes humains dans lesquels l'idée d'individu autonome n'existe pas. Les contraintes collectives sont très fortes, la place de chacun en fonction de son âge, de son sexe, de son statut est strictement déterminée (on peut penser au système des castes). Les relations au sein des communautés sont contraignantes, mais elles correspondent aussi à des liens sociaux intenses, à des formes diverses de solidarité. Les logiques collectives l'emportent qu'il s'agisse de la répartition des biens, des mariages, de l'éducation des enfants etc. Ce qui prévaut, selon le sociologue allemand Ferdinand Tönnies, c'est la « volonté organique » : les comportements sociaux sont liés d'abord à la nécessité d'assurer la survie du groupe, les exigences du clan, de la lignée sont premières.
Au contraire, l'idée de « société » correspond à la période moderne. Les sociétés sont des groupes humains fondés sur le primat de l'individu et les rapports entre ces individus reposent sur des compromis entre leurs intérêts. Ces relations sont impersonnelles et elles reposent sur une « volonté réfléchie ». On ne peut donc en toute rigueur parler de société que pour une période déterminée de l'histoire et, au sein de cette période, la situation évolue : la place des contraintes et l'autonomie individuelle ne sont pas les mêmes au 18ème siècle et dans la deuxième moitié du 20ème siècle par exemple. Ici, l'individualisme est recommandé. Par exemple, en occident, dès l'âge de 18 ans, les enfants s'affranchissent de leurs parents pour s'affirmer.
En fait, tous les sociologues classiques ont apporté leur contribution à l'interprétation de ce mouvement historique par lequel le passage de la « communauté » à la « société » correspond en même temps à l'émergence de l'individu. La relation est, au demeurant, dialectique : l'individualisation est un

facteur de passage de la communauté à la société. Alexis de Tocqueville attire l'attention sur la montée de l'individualisme qu'il met en relation avec la démocratie et le mouvement historique d'extension de la liberté. Marx, même si sa philosophie de l'histoire le pousse à souligner le caractère progressiste du développement du capitalisme, déplore que cela conduise à plonger l'individu dans les « eaux glacées du calcul égoïste ». Il exprime parfois une nostalgie pour l'ordre des sociétés pré-capitalistes où régnait la solidarité corporative, la loyauté par rapport au suzerain, la fidélité aux croyances etc. Durkheim, quant à lui, cherche à rendre compte de cette évolution historique à travers sa théorie de la division sociale du travail. Le passage de la « solidarité mécanique » à la « solidarité organique » correspond bien à un processus d'individualisation où les choix collectifs des individus, l'organisation consciente de la société, l'emportent progressivement sur les formes contraignantes et traditionnelles de la coopération. Le 19ème siècle, avec la Révolution industrielle et le renforcement des formes démocratiques d'organisation politique, marque l'achèvement d'une longue transformation qui a conduit à mettre l'accent sur la Raison, sur la liberté de conscience, sur l'affranchissement par rapport aux traditions. L'individu affirme son droit au libre examen, à la réflexivité, à la remise en cause des idées admises et des arguments d'autorité.

Les instances de socialisation

La famille est une instance clé de la socialisation. Elle reste un agent central de socialisation et permet la socialisation des enfants (socialisation primaire). Mais la socialisation est différenciée selon le sexe. Autrement dit, il y a des interactions mères/bébés différentes selon qu'il s'agit d'une fille ou d'un garçon. Par exemple, pour ce qui est de la socialisation des filles, il faut rester à la maison, aider la mère, rester calme etc.

L'école et socialisation est aussi une instance de socialisation. Pour Emile Durkheim, l'agent essentiel de la socialisation est l'école. Il parle de « socialisation méthodique de la jeune génération ». Il y a également la socialisation par **les groupes de pairs**, c'est à dire par les amis, camarades, voisins, personnes ayant le même statut ou la même activité. La socialisation peut aussi se faire par les médias (en particulier la télévision). Les médias n'agissent jamais seuls, mais dans un contexte social et culturel (droit des programmes, lecture d'un journal, écoute de la radio, mp3, podcast, Internet en général,…). C'est en fonction des conditions de réception que le message agit.

En plus de ces instances de socialisation majeures, il y a ce qu'on appelle des instances de socialisation secondaires tels que **l'entreprise** qui facteur d'identité professionnelle, **l'armée**, **les associations**, **les clubs de sports**, **l'Eglise**, **les communautés**, **les partis politiques**, **syndicats**, **la prison** etc.

2- Les détracteurs de la philosophie africaine

Contrairement aux défenseurs de la philosophie africaine, d'autres intellectuels africains ont sévèrement critiqué la philosophie africaine. Il s'agit de du Camerounais **Marcien Towa** et du Béninois **Paulin Hountondji**. Pour eux, ce que les Africains disent être de la philosophie est une weltanschauung c'est-à-dire une vision du monde. A leur avis, la philosophie obéit à des critères ; il faut que le discours soit **rationnel**, **universel**, **qu'il ait un auteur identifié et qu'il se prête à la critique**. Or, les sagesses africaines n'ont pas d'auteurs identifiés et ne sont ni rationnelles ni universelles, encore moins critiquables. Pour n'avoir pas obéi à ces critères, la philosophie africaine a été systématiquement rejetée par les européocentristes Towa et Hountondji. A la place de philosophie, ils parlent d'**ethnophilosophie** c'est à dire une confusion entre l'ethnologie et la philosophie. Pour **Hountondji**, la philosophie africaine n'existe que dans la tête des penseurs africains. Il estime qu'aucun de ces penseurs ne peut critiquer sa culture et les traditions de son peuple. Se dérober à cette exigence de la critique reviendrait pour la philosophie africaine à réduire toute chance d'être prise pour une philosophie. Voilà pourquoi il est difficile de qualifier l'ethnophilosophie de philosophie véritable, car elle ne répond pas aux exigences de la philosophie. La philosophie se veut critique et considère que tout est discutable, alors que l'ethnophilosophie n'accepte pas la remise en cause des paroles sagesse proférées par les sages africains comme les 4 sentences orales de Kocc Barma. A ce sujet, Hountondji affirme que l'oralité constitue un handicap à une philosophie africaine parce que, soutient-il, il ne peut y avoir de philosophie sans écriture.

Towa revient sur la critique pour montrer que la philosophie débute lorsqu'on soumet la tradition à la critique. Il écrit : « *La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturelle à une critique sans complaisance* ». S'adressant aux défenseurs de la philosophie africaine, Towa dit : « *Leur façon de procéder n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno philosophique* ». Or pour lui, l'ethnologie est une trahison de la philosophie et il conclut que « *déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher* ».

Hountondji et **Towa** rejettent l'idée d'une philosophie africaine parce que, affirment-ils, la philosophie dans son sens rigoureux ne convient pas aux doctrines africaines. Ils critiquent l'ethnophilosophie qui constitue à leurs yeux le danger de fixer l'Afrique dans son passé.

Sujet

* L'idée d'une philosophie locale ne vous semble-t-elle pas paradoxale ?

* Existe-t-il une philosophie africaine ?

NATURE ET CULTURE

Introduction

Considéré comme un être biologique ou un individu, l'homme n'est pas différent de l'animal, car tous les deux ont les mêmes besoins biologiques à satisfaire comme manger, boire, dormir et se reproduire. Mais considéré comme un être social, il se différencie de l'animal grâce à son éducation ou à sa culture. Même si l'homme vit dans la nature avec les autres animaux, il est différent d'eux parce qu'il est un être culturel. Alors, faut-il définir l'homme exclusivement par la nature, par la culture ou par les deux à la fois ? Nature et culture s'opposent-elles radicalement ou se complètent-elles ? En tant qu'animal social, l'homme a besoin de travailler pour vivre. Si le travail est source d'épanouissement, il peut également être une contrainte. Quel est donc le sens du travail ? Le travail est-t-il source de libération ou d'aliénation ? D'autre part, pour échanger avec ses semblables, l'homme a besoin du langage qui est un outil essentiel pour la communication. Sur cette question, nous étudierons les rapports que la pensée entretient avec le langage, mais aussi les formes et fonctions du langage ; et nous terminerons par une analyse des pouvoirs du langage.

I- RAPPORTS ENTRE NATURE ET CULTURE

1- L'inné et l'acquis

Dans le mot **culture**, on distingue le sens humaniste et le sens anthropologique. Au sens humaniste, on parle d'érudition, d'instruction ou de culture générale. Au sens anthropologique, la culture désigne le mode de vie d'une société, ses coutumes et ses traditions que l'individu acquiert. La **nature** désigne, entre autres, l'environnement ou le milieu physique dans lequel nous évoluons. Quand on parle de la nature, on pense à la faune, à la flore et aux minéraux. En bref, c'est tout ce que l'homme n'a pas créé. Il y a aussi les besoins vitaux ou naturels comme manger, boire, dormir, se reproduire etc. Ces besoins sont innés parce que l'homme naît avec.

La nature, en tant que cadre de vie, est ce qui est commun à l'homme et à l'animal. Autrement dit, l'homme et l'animal vivent tous deux dans la nature, mais on pourrait se demander si tous deux entretiennent le même rapport avec la nature. Le rapport n'est pas le même, car pendant que l'animal s'adapte à la nature et la laisse intacte, l'homme la transforme et modifie son environnement en fonction de ses goûts ou de sa culture. D'autre part, l'homme et l'animal ont les mêmes besoins naturels, mais l'animal satisfait ses besoins ici et maintenant alors que l'homme peut se contrôler et reporter le moment de la satisfaction de ses besoins.

De plus, en satisfaisant ses besoins naturels, l'homme tient compte des règles, normes sociales et interdits de la religion ou de la morale. En outre, si l'animal consomme directement les produits de la nature, l'homme peut les préparer. Ceci est la preuve que l'homme passe son temps à modifier la nature extérieure (l'environnement) et intérieure (son corps), ce qui fait de lui un être de refus, qui refuse la nature telle qu'elle est et sa propre nature. Comme l'écrit **Georges Bataille**, l'homme est un animal rebelle, il nie le donné naturel et refuse son animalité. C'est-à-dire que, en plus de la transformation qu'il apporte à son corps, l'homme transforme la nature. Et en exploitant la nature, il se rebelle contre elle, ce qui fera dire à **Hegel** que *la nature sera toujours en agonie tant que l'homme existe*. Compte tenu de ce qui précède, on peut dire que tout chez l'animal est naturel alors que chez l'homme tout est naturel et culturel ; c'est pourquoi on le définit comme un animal bio-culturel.

Par ailleurs, il faut souligner que la culture est relative, elle change d'une société à une autre. Mais **Claude Lévi-Strauss** montre qu'il existe un phénomène à la fois naturel et culturel : c'est la **prohibition de l'inceste**. Il s'agit de l'interdiction des relations sexuelles entre proches parents. C'est un phénomène universel parce que dans toutes les sociétés, l'inceste est interdit ; de ce point de vue, il relève de la nature. Mais c'est aussi un phénomène culturel parce que l'interdiction est une règle et les relations parentales peuvent changer d'une société à une autre. Cette diversité culturelle débouche sur la question du relativisme culturel, c'est à dire l'égalité des cultures.

*** L'homme est-il un animal qui se contente de ce que la nature lui offre ?**

L'homme est un animal insatisfait. Il ne se contente pas de ce que la nature lui offre, c'est pourquoi il passe tout son temps à transformer la nature et sa nature.

*** L'homme satisfait-il ses besoins comme le fait l'animal ?**

A cause de sa raison, de sa culture et de l'éducation, l'homme satisfait ses besoins en tenant compte des normes sociales alors que l'animal donne libre cours à ses besoins, sans réserve.

Mais en tant qu'il y a homme, il y a d'une part travail et de l'autre négation par interdits de l'animalité de l'homme.

Georges Bataille, l'Erotisme. Ed. de Minuit, 1957, pp. 238-2339

*** Quelle est l'idée générale du texte ?**

L'idée que l'auteur développe dans ce texte, c'est que l'homme est un négateur. C'est un animal qui nie le donné naturel c'est-à-dire qui se rebelle contre la nature extérieure et sa propre nature.

2- De l'idée d'une nature humaine

Pendant longtemps, les philosophes se sont interrogés sur l'existence ou l'inexistence d'une nature humaine. La nature humaine serait un ensemble de caractères permanents qu'on retrouverait chez tous les hommes. Elle serait une essence qui définirait l'homme partout et toujours. De ce point de vue, **Aristote** et **Descartes** estiment que l'homme a une nature qui serait réduite à la pensée. Aristote définit l'homme comme un « *animal raisonnable* » et on retrouve la même conception chez Descartes qui définit l'homme comme une « *res cogitans* » c'est à dire une substance pensante. Mieux, Descartes dit que l'homme est « *une substance dont toute la nature n'est que de penser* ». Autrement dit, quel que soit ce qu'il est et quelles que soient les circonstances, l'homme sera toujours un être de raison. Or, dans son ouvrage Les enfants sauvages, **Lucien Malson** a démontré le contraire. Il y décrit l'expérience d'enfants abandonnés à la naissance, qui seront recueillis et élevés par des loups. Ces enfants agissaient comme des loups et lorsqu'ils seront retrouvés et intégrés dans la société, ils devront apprendre à se comporter comme des hommes. De cette expérience, on peut tirer l'enseignement selon lequel le petit enfant, à la naissance, peut s'adapter à des conditions

différentes. Tant qu'il vit avec des loups, l'enfant ne mérite pas encore le nom d'homme. C'est pourquoi **Erasme de Rotterdam**, humaniste, théologien néerlandais et écrivain du 16ème siècle a affirmé que « *on ne naît pas homme, on le devient* ».

L'homme est un être inachevé. Il est différent de l'animal qui, à la naissance, est déjà programmé. L'animal est déjà ce qu'il sera alors que l'homme doit tout apprendre. La nature donne à l'homme des potentialités, mais il revient à la culture de les mettre en valeur. L'homme est ainsi le produit de multiples apprentissages et il a la possibilité de se perfectionner. On devient humain par un long processus d'apprentissage. C'est la culture qui forme, façonne, modèle l'individu par l'apprentissage et l'éducation. A travers l'expérience des enfants sauvages, **Lucien Malson** en conclut que « *l'homme n'a point de nature mais qu'il a - ou plutôt qu'il est - une histoire* » et l'avis est partagé par **Jean Paul Sartre** qui nie l'idée de nature humaine. **Luc Ferry** et **André Comte-Sponville**, dans une œuvre coproduite, considèrent aussi que l'homme n'a pas de nature, il évolue.

Sujet

« L'homme se distingue de l'animal par le fait qu'il naît prématuré ». Qu'en pensez-vous ?

Texte

Par rapport à l'animal qui est déterminé par la nature, la situation de l'être humain est inverse. Il est par excellence indétermination : la nature lui est si peu un guide (…) qu'il s'en écarte parfois au point de se donner la mort. L'homme est assez libre pour en mourir, et sa liberté (…) renferme la possibilité du mal. Voyant le bien, il peut choisir le pire : telle et la formule de cet être d'antinature. Son HUMANITAS réside ainsi dans sa liberté, dans le fait qu'il n'a pas de définition, que sa nature est de ne pas être prisonnier d'une catégorie, de posséder la capacité de s'arracher à tout code où l'on prétendrait l'enfermer. Ou encore : son essence est de ne pas avoir d'essence.

Luc Ferry / Comte Sponville, La sagesse des modernes,
Ed. Robert Laffont, 1998, p. 78

***Quelle est l'idée générale du texte ?**

L'idée générale du texte porte sur l'inexistence d'une nature humaine.

***Jusqu'où sa liberté peut conduire l'homme ?**

L'homme est un être dont la liberté peut être utilisée à mauvais escient comme à bon escient. D'après le texte, à cause de sa liberté, l'homme peut sciemment choisir le mal. « Voyant le bien, il peut choisir le pire », dit le texte, qui ajoute que l'homme abuse de sa liberté au point de se donner la mort.

3- Universalisme et relativisme culturels

Le relativisme culturel implique l'idée d'une égalité et d'une complémentarité des cultures. En d'autres termes, aussi diverses qu'elles puissent être, toutes les cultures se valent ; elles n'entretiennent pas des rapports de supériorité ou d'infériorité, mais d'égalité et de complémentarité. Certes, les sociétés ont leur propre manière de vivre ; malgré leurs différences, il existe des phénomènes qu'on retrouve dans toutes les sociétés : c'est ce qu'on appelle les **« universaux culturels »**. Dans toutes les sociétés, on trouve la pratique du mariage, du baptême des enfants et des cérémonies funéraires. Mais les manières de faire, les significations et les valeurs accordées à ces pratiques varient d'une société à une autre. Par exemple, dans certaines sociétés, on enterre les morts alors que dans d'autres on les incinère.

En matière de culture, tout est relatif. Il faut donc éviter de tomber dans l'ethnocentrisme, c'est à dire la prétention que sa culture est supérieure à celle des autres. **Claude Lévi-Strauss** dit qu'il faut se méfier de toute « *perspective ethnocentrique* » et ne pas tenir pour barbare ce qui relève d'une culture étrangère, car toutes les cultures se valent. Mais il est difficile d'échapper à l'ethnocentrisme, car chaque homme a le sentiment que sa culture est supérieure à celle d'autrui. C'est ce que dit Claude Lévi-Strauss dans *Race et histoire* : « *L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique , même du village; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie "les hommes" (ou les "bons" , "les excellents" , "les complets"), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages, ne participent pas des vertus - ou même de la nature - humaines, mais sont tout au plus composés de "mauvais", de "méchants", de "singes de terre" ou "d'œufs" de pou* ». A travers cette citation, l'auteur montre que les hommes ont un sentiment de fierté d'eux-mêmes et considèrent que toute personne étrangère à leur groupe est inférieure.

Sujets

* Pour une culture, s'ouvrir est-ce se perdre ?

* La diversité culturelle est-elle un obstacle à l'unité de l'humanité ?

* Les devoirs de l'homme varient-ils selon les cultures ?

* Les différences entre les hommes ont-elles seulement un fondement biologique ?

II- LE TRAVAIL

1- Conceptions du travail

a- La conception biblique

Le travail est défini comme une activité intellectuelle ou physique. Etymologiquement, le mot vient du latin tripalium qui signifie instrument de torture. Au regard de son étymologie, le travail renvoie à l'idée de souffrance, de douleur ou de peine. C'est cette même conception que l'on retrouve dans les écritures saintes où le travail apparaît comme une malédiction tombée sur

l'homme après la désobéissance à Dieu. En effet, d'après la Bible, Adam et Eve vivaient au paradis et n'avaient pas besoin de travailler. Dieu leur avait demandé de ne pas toucher à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, communément appelé pommier. Mais ils touchèrent au fruit défendu et Dieu les chassa du paradis. Avant de les envoyer sur terre pour se racheter, Dieu les prévient tous les deux. A Adam, il dit : « *Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre ''Tu n'en mangeras point'', le sol sera maudit à cause de toi. Et c'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie* ». Après avoir châtié Adam, Dieu châtie Eve en ces termes : « *J'augmenterai la souffrance de tes grossesses et tu enfanteras dans la douleur* ». Du point de vue religieux, le travail est une punition. Cette idée de souffrance poursuit toujours l'homme, si bien que même dans leur travail, certains hommes se sentent contraints. Mais tout travail est-il une contrainte ? N'y a-t-il pas de travail qui libère l'homme ? Et si le travail est une contrainte, n'aliène-t-il pas l'homme ? A travers ces questions, deux positions se sont dégagées : l'une considérant le travail comme une libération et l'autre comme une aliénation.

b- Le travail comme libération

Le travail permet à l'homme de se libérer doublement. D'abord, il le libère de sa dépendance vis-à-vis de la nature. Autrement dit, tant que l'homme se limitera à la pêche, à la chasse et à la cueillette, il sera toujours dépendant de la nature. Mais avec l'agriculture, l'élevage et la métallurgie, il parvient à domestiquer la nature, à produire plus que le nécessaire, et donc à pouvoir stocker des réserves lui permettant d'affronter un avenir incertain. De ce point de vue, le travail libère l'homme de la nature. Ensuite, il permet à l'homme de se libérer de l'esclavage et c'est ce que démontre **Hegel** dans la « *Dialectique du maître et de l'esclave* » où il montre que le travail joue un rôle libérateur. Hegel décrit une scène de lutte opposant deux hommes, lutte au terme de laquelle le vaincu accepte, en échange de la vie sauve, de travailler pour le vainqueur qui devient le maître. En devenant esclave, le vaincu transforme la nature tandis que le maître jouit passivement des produits de son esclave. Pendant que l'esclave transforme l'environnement et maîtrise les lois de la nature, le maître reste inactif et dépend entièrement de son esclave. En fin de compte, les rôles sont inversés : le maître devient l'esclave de son esclave et l'esclave devient le maître de son maître. Dans cette scène, on constate que par le travail, l'esclave s'est humanisé et s'est libéré. En revanche, le maître perd sa liberté parce qu'incapable de satisfaire par lui-même ses besoins. On retrouve la même conception chez **Kant** pour qui le travail participe à la formation de l'homme. Il écrit à ce propos : « *L'enfant doit jouer, il doit avoir des heures de récréation, mais il doit aussi apprendre à travailler (…) Il est de la plus haute importance que les enfants apprennent à travailler* ». Pour Kant, c'est par le travail que l'homme se forme et forme le monde, c'est aussi par le travail qu'il

se réalise et devient digne de la vie. **Voltaire** souligne, pour sa part, que «*le travail éloigne de nous trois grands maux: l'ennui, le vice et le besoin*».
Si le travail est libérateur, comment se fait-il qu'il soit aliénant ? Selon **Marx**, le travail dans lequel l'homme s'épanouit est libérateur. Mais si le travail est exercé dans des conditions inhumaines, il devient aliénant et transforme l'homme en animal.

c- Le travail comme perte de l'humanité : le phénomène de l'aliénation

Tout travail n'est pas forcément libération. Exercé dans certaines conditions, il devient aliénation, car il fait perdre à l'homme son humanité, il le déshumanise. L'aliénation vient du latin alienus c'est à dire « *qui appartient à un autre* » ou « *dépossession de soi* ». Pour **Marx**, le capitalisme entraîne l'aliénation, dépossède l'ouvrier de lui-même et de son produit. Dans ce système d'exploitation de l'homme par l'homme, Marx dit à propos de l'ouvrier : « *Il est lui quand il ne travaille pas, et quand il travaille il n'est pas lui* ». Le travail que fait l'ouvrier n'est pas une activité grâce à laquelle il s'épanouit et se réalise, mais une contrainte pour pouvoir survivre. Autrement dit, l'ouvrier reçoit un salaire de misère qui ne lui permet pas de satisfaire ses besoins, c'est un salaire qui lui permet à peine de manger pour être sur pied le lendemain. Ici, l'ouvrier n'est pas heureux parce que exploité, et cette exploitation risque de l'affecter jusqu'à ne pas pouvoir développer son intelligence. Le travail de l'ouvrier, dit Marx, « *mortifie son corps et ruine son esprit* ».

Sujets

* Le travail est-il nécessaire pour être libre ?

* Le travail est-il une activité de libération ?

* Est-il légitime d'assimiler notre temps de travail à notre temps de liberté ?

* Le travail est-il une obligation, une contrainte ou une nécessité ?

2- Le travail, une activité spécifiquement humaine

L'homme n'est pas le seul vivant à travailler, mais il est le seul vivant à travailler comme il le fait. La différence entre l'activité de l'animal et celle de l'homme réside dans le fait que là où l'animal est guidé par son instinct, l'homme fonde son activité sur la raison. L'animal exécute une tâche sans préparation, il n'a pas

la notion de ce qu'il fait. Le sens de la beauté, de la durabilité, de la sécurité et du temps ne sont pas considérés, alors que l'homme a le souci de toutes ces préoccupations. Voilà pourquoi l'homme conçoit d'abord l'idée de ce qu'il veut réaliser dans sa tête avant de le concrétiser. Selon **Marx**, le travail humain implique la conscience d'un projet alors que l'activité de l'animal est instinctive et n'est pas perfectible. Il compare **l'araignée** à **l'architecte**. L'araignée tisse sa toile d'une manière inconsciente sans innovation, alors que l'architecte fait ses plans d'une manière consciente et innove dans son travail. Marx poursuit et développe la même idée dans un autre ouvrage en disant : « *Ce qui distingue 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 sa ruche* ». Chez Marx, le travail est donc une activité spécifiquement humaine, car participant au développement intellectuel de l'homme.

On retrouve la même conception de la spécificité du travail humain chez **Leibniz**. Dans Nouveaux essais sur l'entendement humain, il affirme : « *Les hommes deviennent plus habiles en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passé* ». **Spinoza** aussi montre que l'homme évolue avec le temps et découvre de nouvelles techniques tandis que l'animal ne progresse pas, il stagne. Exemple, les oiseaux d'aujourd'hui ne construisent pas leurs nids avec plus d'art que les tout premiers oiseaux. Il en est de même avec les abeilles ; elles ne perfectionnent pas la ruche qu'elles habitent.

Pour toutes ces raisons, **Kant** considère que le travail est spécifiquement humain et il estime que c'est par analogie que l'on parle du travail animal. C'est par abus de langage que l'on parle de travail animal, on devrait plutôt dire « *activité animale* ». Cette activité, conclut Kant, est inconsciente et n'a pas la même valeur que le travail humain. On retrouve cette spécificité aussi dans le langage.

Sujets

* Le travail est-il une activité spécifiquement humaine ?

* Sur quoi repose la différence entre le travail humain et le travail animal ?

III- Le langage

Au sens restreint, le langage désigne l'expression verbale de la pensée. Cette définition pose l'idée que le langage est spécifique à l'homme. Mais au sens large, le langage signifie tout système de signes pouvant servir de moyen de communication. Cette définition admet l'existence d'autres types de langage :

l'écriture, le regard, l'art, la musique, la gestuelle, le langage symbolique des fleurs et des couleurs, sans oublier le langage animal. Le langage animal est naturel, inné, instinctif et est l'expression des besoins de l'animal. C'est aussi un langage répétitif, commun à une espèce particulière. A la différence du langage animal, le langage humain n'est pas inné mais acquis, en plus il est conventionnel. Même si l'homme a les capacités naturelles à parler, son langage relève plus de l'héritage culturel. Cela veut dire que seule la société est habilitée à construire le langage, d'où l'idée que le langage est le véhicule de la culture.

a. Le langage est-il spécifique à l'homme ?

L'expression **« langage animal »** n'est qu'une métaphore. **« Communication animale »** serait l'expression qui convient parce que l'animal ne parle. Une des différences fondamentales entre l'homme et l'animal se situe dans le langage. Voilà pourquoi **Ferdinand de Saussure** disait que la différence entre l'homme et l'animal, c'est que l'homme est un « homo loquens », c'est-à-dire un homme qui parle. On a pu constater que les animaux sont capables de communiquer en transmettant des messages très variés selon le groupe d'animaux. Néanmoins, il y a une différence énorme entre parler et transmettre des messages. Même si l'animal transmet des messages, il ne parle pas parce qu'il ne pense pas. C'est pourquoi, s'il est dans le besoin, l'animal ne pourra pas le nommer. Il se contente de proférer des cris pour exprimer son besoin à l'exemple du mouton qui bêle quand il a faim. **Descartes** affirme que le langage et la pensée sont intimement liés. Il dit : « *Il n'y a point d'homme, si hébété et si stupide sans en excepter les plus insensés qui ne soit capable d'arranger ensemble diverses paroles et d'en composer un discours par lequel il va faire entendre sa pensée. Et au contraire, il n'y a point d'autre animal tant parfait et tant heureusement bien né qui peut faire le semblable* ». On comprend à travers cette citation qu'il n'y a pas de langage sans pensée. Pour Descartes, qui pense parle, qui ne pense pas ne parle pas. C'est dire que le langage est spécifiquement humain.
Il est bien vrai que le langage de l'homme est vocal, alors que l'animal, ne disposant pas de voix, communique par des signes ou des sons. Mais le fait que l'animal communique par des signes ou des sons ne suffit-il pas pour parler de langage animal ? En tout cas, si on considère que les animaux s'expriment à leur manière comme la poule qui glousse, le cheval qui hennit, le chien qui aboie ou le chat qui miaule, on peut admettre que le langage animal existe. Et c'est ce que démontrent **Karl Von Frisch** et **Emile Benveniste** avec les abeilles.
Dans son ouvrage Vie et mœurs des abeilles 1955, **Karl Von Frisch** a étudié les danses qu'effectuent les abeilles. Il montre qu'au retour d'une bonne source de nourriture, l'abeille éclaireuse accomplit une danse pour indiquer aux autres abeilles la direction et la distance de la nourriture. L'insecte peut ainsi livrer 4 informations à ses congénères :
- L'existence du butin : sinon il n'y aurait pas de danse

- La direction du butin :
- La nature du butin : le parfum de la fleur imprègne les poils de l'abdomen de l'éclaireuse ; immédiatement les abeilles savent de quelle fleur il s'agit
- La distance du butin par rapport à la ruche : danse relativement lente en forme circulaire si la fleur est située à une distance comprise entre 50 et 100 mètres de la ruche ; danse frétillante en forme de 8 si le butin est à 100 mètres ou plus.
Emile Benveniste reconnaît certes l'existence du langage animal, mais il l'oppose à celui de l'homme. Dans Problèmes de linguistique générale, il dit que la communication des abeilles ne connaît pas le dialogue « *qui est la condition du langage humain* ». C'est une communication qui consiste entièrement dans la danse sans intervention d'un appareil vocal. C'est un langage gestuel qui exige comme condition l'éclairage du jour pour une bonne perception visuelle ; ce qui signifie que la communication des abeilles ne peut pas avoir lieu dans l'obscurité alors que le langage humain ne connaît pas cette limitation, il peut s'effectuer de jour comme de nuit et est, par excellence, vocal. L'autre différence que Benveniste soulève, c'est que « *le message des abeilles n'appelle aucune réponse de l'entourage, sinon une certaine conduite qui n'est pas une réponse* ».

Sujet
Peut-on parler de langage animal ?

b. Langage et pensée

Les rapports entre la pensée et le langage sont d'habitude posés en termes d'antériorité de l'un par rapport à l'autre. Pense-t-on avant de parler ou bien pensée et langage sont-ils liés ? Logiquement, c'est la pensée qui vient avant le langage : nos paroles expriment nos pensées, nos idées. Ce qui fera dire à **Louis Gabriel Ambroise de Bonald** (homme politique et écrivain français du 18ème siècle) que « *l'homme pense d'abord sa parole avant de parler sa pensée* ». C'est pourquoi il nous arrive de chercher les mots pour exprimer une pensée déjà faite, déjà construite. C'est tout le sens du proverbe qui dit qu'avant de parler, il faut remuer sept fois la langue, c'est-à-dire penser mûrement à ce que l'on dit. Vu sous cet angle, la pensée précède le langage.
Hegel et **Oscar Wilde** affirment, au contraire, que la pensée et le langage s'effectuent simultanément. Pour eux, penser à ce que l'ont dit, c'est déjà parler. Dès qu'on pense on parle, car on ne peut penser qu'avec les mots comme l'écrit Oscar Wilde (écrivain irlandais du 19ème siècle) « *nos pensées naissent toutes habillées* ». Plutôt qu'un rapport d'antériorité, langage et pensée entretiennent un rapport de simultanéité. On pourrait même dire que la pensée et le langage sont

comme le recto et le verso d'une feuille. Pour Hegel, « *c'est dans les mots que nous pensons* », c'est-à-dire que nous formulons nos idées avec les mots, ce qui signifie que penser, c'est parler intérieurement. La pensée serait même une sorte de langage intérieur : c'est « *le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même sans la voix* », dit **Platon** dans Le Sophiste.

c. Le langage trahit-il la pensée ?

Une rupture peut cependant s'établir entre la pensée et le langage. Dans le lapsus et le délire, le langage est séparé de la pensée. Il arrive aussi que ce que nous disons ne traduise pas fidèlement la pensée. C'est pourquoi on dit que le langage est infidèle à la pensée puisque incapable de traduire exactement nos pensées, nos sentiments, nos émotions etc. Parfois, quand la personne est sous l'effet d'une colère excessive ou d'une joie débordante, elle a du mal à exprimer ses sentiments. Quand une personne est également devant une réalité inédite, une angoisse, un étonnement, une foule, une star etc. elle peut perdre ses mots. Sous ce rapport, le langage présente des limites, ce qui explique qu'il peut parfois manquer la réalité. Le langage étant limité, il arrive ainsi qu'une personne soit incapable d'exprimer ses émotions, alors elle se tait parce qu'elle entre dans l'univers de l'ineffable (ce qui ne peut être dit). C'est à ce titre que **Ludwig Wittgenstein** disait dans le Tractatus Logico Philosophicus que « *ce qu'on ne peut dire, il faut le taire* ». Mais selon **Hegel**, il est faux de dire que le langage est incapable de traduire nos pensées. A l'en croire, une pensée qui ne trouve pas son mot n'est pas encore arrivée à maturité ; elle est une pensée « *à l'état de fermentation* » et trouvera forcément son mot lorsqu'elle sera mûre. Hegel critique ainsi l'ineffable et s'attaque à Platon pour qui l'ineffable est ce qu'il y a de plus élevé, de plus pur, de plus beau, de meilleur. Pour Hegel, tout peut se dire, car tout a un mot. Il affirme que c'est seulement dans et par le langage que la pensée peut se réaliser. On peut, de la même façon, comprendre **Nicolas Boileau** qui dit : « *Ce qui se conçoit bien, s'annonce clairement et les mots pour le dire viennent aisément* ».

Sujet

* Peut-on penser à ce que l'on veut dire sans dire ce que l'on pense ?

* Peut-on tout dire ?

* Langage et pensée sont-ils dissociables ?

d. Formes et fonctions du langage

Le langage a plusieurs formes. On peut citer l'écriture, le regard, l'art, la musique, le langage des fleurs et des couleurs, la gestuelle, la mimique, les signes etc. Quant aux fonctions, **Jakobson** dit qu'elles sont nombreuses, mais la principale fonction est la communication. On entend par communication l'échange d'informations entre deux ou plusieurs locuteurs. La fonction de communication peut être subdivisée en plusieurs fonctions secondaires.

-La fonction expressive ou émotive : Le langage exprime l'intériorité de l'individu. Lorsqu'on parle, notre vie intérieure ne nous appartient plus, car on livre à autrui notre intériorité. **Hegel** disait justement que le langage est une manifestation par laquelle l'individu ne s'appartient plus parce qu'il sort de lui-même pour livrer à autrui son intimité.

-La fonction appellative ou conative est destinée à produire un certain effet sur le récepteur. L'émetteur cherche à provoquer chez son récepteur des effets sans les partager, c'est le cas du menteur, de l'hypocrite ou de l'acteur.

-La fonction magique ou créatrice peut être perçue dans la pratique du sorcier qui, par ses incantations (paroles magiques), arrive à agir sur la nature. Avec son abracadabra ou toute autre formule, le magicien produit l'effet souhaité. La dimension magique du langage trouve son expression la plus achevée dans le Verbe divin. Dans les religions révélées, Dieu a créé le monde par le pouvoir du Verbe en disant à la lumière « sois » et la lumière fut.

-La fonction thérapeutique : Le langage console l'individu de ses souffrances. Celui qui a un remords peut se soulager lorsqu'il se confesse. La psychanalyse aussi guérit par la méthode du divan ; le « ndëpp » (cérémonie d'exorcisme) guérit également.

-La fonction poétique ou esthétique : Elle accorde une importance particulière à l'aspect esthétique du message transmis. Elle utilise des procédés qui permettent de mettre le langage lui-même en valeur, et cela dans des œuvres poétiques.

Cette énumération est loin d'être exhaustive, car les fonctions du langage sont nombreuses.

e. Les pouvoirs du langage

Le langage est un instrument de domination pour qui sait l'utiliser. Le pouvoir du langage peut être perçu dans le domaine de la **politique** ou de la presse. Le politicien est d'habitude un démagogue (flatteur, menteur) qui sait attirer l'attention par son discours. La **presse** aussi a un pouvoir d'orienter les opinions et de modifier les comportements. Ces exemples révèlent l'efficacité du langage, l'idée qu'il peut être un moyen de maîtrise et de domination. Le **sophiste**, le l'**avocat** et même le **philosophe** sont considérés comme des beaux parleurs, des

discoureurs, des séducteurs qui, par le langage, ont un pouvoir de persuasion ou de dissuasion. Le **marabout** avec son ndigël (consigne), se sert également du langage pour imposer son autorité. Le langage confère ainsi à l'homme un pouvoir sur les choses, car rien qu'avec les mots, l'homme peut changer le cours des choses. Il peut se servir du langage pour flatter, mentir, défigurer ou transfigurer. Rien qu'avec le langage, l'homme peut changer positivement ou négativement la vie de son prochain. Le langage peut enfin résoudre des conflits comme il peut en réveiller. Si le langage rapproche, il peut aussi séparer. En effet, certains mots peuvent blesser, choquer ou nuire à autrui. C'est le cas de l'injure, de la calomnie ou de la diffamation. Et c'est en raison de cette capacité à unir et à désunir que **Holderlin** a dit : « *Le langage est le bien le plus précieux et le plus dangereux que les dieux ont donné aux hommes* ».

Sujets

* Par le langage, peut-on agir sur la réalité ?

* « Langage et travail sont des manifestations dans lesquelles l'individu ne se conserve plus et ne se possède plus, mais par lesquelles il laisse son intimité sortir tout à fait de soi et la livre à autrui ». Que pensez-vous de cette affirmation de Hegel ?

* Peut-on dire que l'homme occupe une place particulière dans le monde ?

* L'homme est à la fois producteur et produit de la culture ?

Notes

Marx dénonce vigoureusement cette exploitation surhumaine et montre que le travail salarié n'est autre chose qu'une marchandise. Le capitaliste paie la journée de travail de l'ouvrier, mais en aucun cas il ne paye cette immense force déployée par l'ouvrier. Le travail devient pour l'ouvrier « une activité vitale ». Le bourgeois donne à l'ouvrier juste ce dont il a besoin pour le maintenir en vie afin que demain, l'ouvrier puisse travailler. Le salaire est donc destiné à reconstituer la force de l'ouvrier et non à récompenser des heures de pénible travail. Le pire, c'est que ce que l'ouvrier produit ne lui appartient pas, il lui demeure étranger. C'est la propriété du bourgeois à qui il revient exclusivement d'en faire ce qu'il veut et même de la vendre à l'ouvrier.

Langue, langage et parole

Le **langage** est une faculté universelle de communication propre aussi bien à l'homme qu'à l'animal, alors que la langue est un produit social. La **langue** est un ensemble de signes adoptés par un groupe social pour exprimer son vécu, ses réalités, ses sentiments etc. La langue est collective et culturelle : c'est la langue qui spécifie la culture. Pour ce qui concerne les rapports entre la langue et la parole, il faut retenir que la parole est une émission de sons articulés, distinctifs, significatifs. La **parole** est un acte personnel parce que chaque personne s'exprime avec une intonation et un débit particuliers. Le linguiste, Ferdinand de Saussure, a fait une distinction entre la langue et la parole. Il dit que la parole est individuelle alors que la langue est collective.

-La fonction phatique : Elle est celle qui permet d'établir, de maintenir ou d'interrompre le contact entre deux interlocuteurs. Le message n'a pas de contenu informationnel, il ne renvoie à aucune réalité extralinguistique. Elle est généralement présente à l'oral à travers des expressions comme allô, n'est-ce pas ?, euh, etc.

Le langage a toujours intéressé la philosophie. C'est pourquoi **Alain** a dit : « Celui qui n'a jamais réfléchi sur le langage n'a pas encore vraiment commencé à philosopher ».

Langage animal : Ce qu'on appelle « communication animale » concerne la manière dont les espèces animales communiquent à l'aide de signes non verbaux.

Karl Von Frisch (20 novembre 1886 - 12 juin 1982) est un éthologue autrichien, spécialiste des abeilles. Il est célèbre pour avoir déchiffré le « langage des abeilles et, pour ces travaux, il a reçu en 1973 le Prix Nobel de physiologie ou médecine avec Konrad Lorenz et Nikolaas Tinbergen. Son analyse de la danse des abeilles a permis des découvertes fondamentales sur le langage humain. Von Frisch

travailla à l'Institut zoologique de la ville de Munich. Dans le cadre de ses travaux, il s'intéressa en particulier au comportement des poissons et des abeilles, notamment à leur capacité à s'orienter et à communiquer. Selon Von Frisch, les abeilles communiquent avec leurs congénères par une sorte de danse, et sont ainsi capables d'indiquer l'emplacement d'une source de nourriture intéressante. C'est dans son célèbre ouvrage Vie et mœurs des abeilles que Von Frisch présente la structure du langage des abeilles.
Il avait en effet observé que, lorsqu'une abeille repérait un butin et qu'elle revenait à la ruche, les autres abeilles venaient ensuite directement au bon endroit. C'est donc que la première abeille devait les informer de sa situation. C'est par une danse que l'abeille prévient ses compagnes : si le butin se trouve à moins de 100 mètres, elle dessine un simple cercle ; s'il se trouve entre 100 mètres et 6 km, elle dessine un huit ; l'inclinaison de l'axe par rapport au soleil indique la direction, et la vitesse de la danse indique la distance à parcourir.

Origine des langues : les langues proviennent des passions
La première invention de la parole vient des passions, pas des besoins. « Les besoins dictèrent les premiers gestes, les passions arrachèrent les premières voix ». Rousseau met en place tout un mythe de l'origine du langage, il admet que l'homme met en place un système par gestes, pas encore une langue. Ce qui va déterminer l'utilisation du langage, ce sont les premières passions. « C'est un homme passionné qui devient un l'homme parlant ». Les premières langues furent passionnées, chantantes, il y a consubstantialité entre musique et langage. On a chanté avant de parler : cela implique que la mélodie est inspirée par les sentiments, les passions.

L'humanisation est un processus de dénaturation.

Blaise Pascal qui dit dans ses Pensées : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ».

Marx : les trois formes d'aliénation.
La première forme d'aliénation réside dans le rapport entre l'homme et la nature. On note que la nature se rebelle contre les exigences de l'homme, elle ne lui donne pas tout. Face à l'hostilité de la nature, l'homme se sent étranger dans ce milieu qui lui résiste. Malgré cette hostilité, l'homme use de son action pour transformer la nature selon ses désirs.
La deuxième forme d'aliénation fait état du rapport entre l'homme et son prochain. Dans son travail, l'ouvrier est dépossédé de sa sueur et de son produit dont les bénéfices reviennent au capitaliste. L'ouvrier est exploité car on lui paie un salaire de misère qui ne lui permet pas de satisfaire ses besoins, mais de manger pour être sur pied le lendemain. Ici, l'ouvrier n'est pas heureux parce que exploité, et cette exploitation risque de l'affecter jusqu'à ne pas pouvoir développer son

intelligence. Le travail de l'ouvrier, dit Marx, « mortifie son corps et ruine son esprit ».

La troisième forme d'aliénation réside dans le rapport entre l'homme et la machine. Sous ce rapport, l'homme est étranger à lui-même puisqu'il ne se reconnaît pas dans son travail. Si au 19ème siècle le capitaliste avait besoin de main-d'œuvre pour fructifier son entreprise, aujourd'hui, avec l'avènement de la machine, l'ouvrier se sent étranger à son travail. Bien que la machine aide l'homme dans sa tâche en l'allégeant et bien qu'elle augmente la productivité, la machine rend l'homme aliéné et étranger à son œuvre. Elle ne participe pas au développement intellectuel de l'ouvrier.

L'utilisation excessive du machinisme aura pour conséquence le chômage. Mais il ne faudrait pas rejeter la machine, il faudrait plutôt la maîtriser pour ne pas être son esclave et qu'elle puisse être humainement rentable à son utilisateur. Pourtant, malgré son impact négatif, la machine participe à l'épanouissement de l'homme : ce sont les loisirs. De pareils jeux développent les capacités intellectuelles et physiques de l'homme ; et c'est ce que l'occident a très tôt compris pour avoir mis à la disposition des enfants des jeux.

Senghor : Il n'y a pas d'égalité mathématique entre les cultures mais de complémentarité

LES NORMES

Introduction

La norme est consubstantielle à l'existence de la société. C'est elle qui permet à la société, non seulement de se constituer, mais aussi de subsister. On ne saurait concevoir une société sans normes à respecter. Le corollaire de la norme et de la règle, c'est la punition ou la sanction lorsqu'il y a transgression. En ce sens, toute société surveille ses membres et les punit suivant la gravité des

fautes. Mais l'homme n'accepte pas passivement les règles qui lui sont imposées du fait qu'il est un être libre et surtout un être de désir. Il y a donc constamment une opposition entre ce que l'homme veut et désire et ce que la société permet et autorise ; et la socialisation n'est possible que lorsque l'homme renonce à la satisfaction de certains de ses désirs et appétits. La soumission à la conduite du plus grand nombre est considérée dans toute société comme conduite normale. L'anormalité, considérée dans certains cas comme pathologie, désigne toute conduite de défiance ou de déviance par rapport à la norme. Il se pose alors la question de savoir si ce qui est dit normal est toujours synonyme de santé et que l'anormal serait synonyme de maladie, de déformation ou de déficience.

1- Le normal

Le normal désigne l'ensemble des conduites et comportements qui sont adoptés par le plus grand nombre dans une société donnée. Les normes dans une société couvrent des domaines aussi divers que variés, qui vont du vestimentaire au culinaire en passant par le sexuel, le langage mais aussi le travail. Contrairement à la loi qui est fixe et rigide, la norme est souple, flexible et élastique. Cela revient à dire qu'il y a différentes manières de vivre le rapport à la norme. Mais il y a des limites au-delà desquelles on cesse d'être en adéquation avec les normes d'une société. Le normal dans une société peut être absolument anormal dans une autre société. Peut-on en déduire alors qu'une société est normale du fait simplement qu'elle se perçoit comme telle ? La normalité, si elle est relative, l'anormalité ne le serait-elle pas également ? De ce fait, peut-on qualifier le comportement anormal de pathologique ?

2- L'anormal

L'anormal renvoie à l'ensemble des conduites et comportements adoptés par la minorité dans une société donnée. Les comportements anormaux sont-ils de simples déviances ou doit-on plutôt les juger comme relevant du registre du pathologique que la psychologie doit prendre en charge ? En tout cas, la déviance est un choix de vie que la société doit considérer. Cela, d'autant que les comportements déviants, au départ, finissent par gagner toute la société et triompher si l'on n'y prend garde. Est-on autorisé alors à juger les sociétés ou des valeurs sociales à partir des critères empruntés à une autre société ? Enfin, y aurait-il des conduites anormales qui seraient réprouvées par tous et universellement ?

Lorsque le processus psychosocial se met en place à travers ce qu'on nomme éducation ou socialisation, il s'en suit une adaptation ou une inadaptation. La socialisation désigne le processus par lequel les individus s'approprient les valeurs et les normes qui régissent le fonctionnement de la vie en société. C'est un processus d'intériorisation de la culture de la société dont il est membre. Le but de la socialisation est d'adapter l'individu à la société. Tous les individus qui ne réussissent pas à s'adapter sont exclus ou s'auto exclus de la société ; on les nomme alors des marginaux c'est à dire celui qui vit en marge de la société. Ce qui caractérise **les marginaux**, c'est qu'ils n'ont pas de valeur à proposer à la société, et leur vie traduit un malaise, une incapacité à vivre comme les autres. **Les déviants**, par contre, sont ceux qui refusent de se conformer aux règles et normes établies par la société. Ils défient les règles sociales en leur opposant d'autres règles. Leur déviance est généralement porteuse de vie et de progrès pour la société. C'est le cas des prophètes, des réformateurs, des révolutionnaires mais aussi des savants, des philosophes et des artistes. Leur caractéristique commune, c'est qu'ils ont un génie propre et des idées propres à faire valoir dans une société. Mais au nombre des déviances, hélas, il y a surtout les déviances sexuelles, appelées aussi perversion sexuelle, et la plus connue de ces déviances est l'homosexualité. Il existe d'autres formes de perversions sexuelles comme la pédophilie, la zoophilie, le nudisme, l'exhibitionnisme etc.

Le plus paradoxal des cas de déviance reste la maladie mentale appelée aussi folie. Ce sont des individus normaux qui jugent la folie du fou sans jamais avoir été eux-mêmes fous. Mais du fait de son comportement et de son discours décousu, le fou est jugé, rejeté et disqualifié.

Conclusion

Tout état d'anormalité est comparé à un autre considéré comme normal. L'homme a besoin de se rassurer sur sa propre normalité. C'est ce qui explique qu'on indexe l'autre pour se rassurer sur son propre état, et c'est la société qui juge comme folie tout ce qui est étrange ou qui constitue une menace pour elle.

L'ETAT

L'Etat peut être défini comme un mode d'organisation politique, doté d'un ensemble d'institutions et d'une autorité souveraine s'exerçant sur l'ensemble d'un peuple dans un territoire déterminé. En somme, c'est le pouvoir politique institutionnalisé. Il est composé de trois éléments : un territoire, une population et un gouvernement. L'Etat n'a pas toujours existé. Historiquement, il est apparu, sous sa forme moderne, à la fin du Moyen-âge. A cette époque, le pouvoir était centralisé entre les mains d'un souverain qui se prenait pour le représentant de Dieu sur terre et qui revendiquait le droit de vie et de mort sur les sujets. Mais au fil des âges, le pouvoir politique s'est détaché progressivement de son origine divine, donnant naissance à des Etats désacralisés. Et peu à peu, la souveraineté a été pensée comme appartenant au peuple. Le rôle de l'Etat est diversement apprécié : d'aucuns pensent qu'il est garant des libertés et d'autres estiment qu'il menace les libertés. L'Etat serait-il plus à craindre que l'absence de l'Etat ? L'Etat est souvent perçu comme une force contraignante envers les citoyens : il interdit ! Mais, ne peut-on pas voir aussi ce qu'il permet ? Aussi, avec le phénomène de la mondialisation, les Etats sont-ils toujours souverains ? Voilà autant de

questions auxquelles nous apporterons des réponses à travers l'analyse des rapports que l'Etat entretient avec la liberté et la mondialisation.

I- La genèse de l'Etat

Les sociétés primitives n'ont pas connu l'Etat ; et pourtant elles étaient bien organisées selon des règles qui garantissaient la stabilité et la cohésion du groupe. Au fil des siècles, ces sociétés ont donné naissance aux premières formes d'Etat connues dans l'Egypte pharaonique, à Babylone, dans la Grèce et la Rome antiques. Mais au plan historique**, l'Etat moderne n'apparaîtra qu'à la fin du Moyen-âge sous la forme de la monarchie de droit divin. Il a fallu des révolutions en Europe, couronnées par la révolution française de 1789, pour renverser la monarchie en remplacement de la démocratie.** Du point de vue utopique**, l'Etat vient de ce que** Rousseau **et** Hobbes **appellent l'état de nature. Tous deux sont partis d'un postulat (hypothèse) selon lequel il existait un état de nature avant l'existence de la société.**
Dans son <u>Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes</u>, Rousseau **avance que l'état de nature est un état de paix où les hommes vivaient solitaires, libres et heureux. La nature pourvoyait à tous leurs besoins mais à force de la surexploiter et d'être menacés par les bêtes féroces et les catastrophes naturelles, les hommes ont fini par se rendre compte que, séparés, ils disparaîtront progressivement, alors ils ont décidé de se regrouper pour vivre en société. Pour cela, ils ont conclu un pacte que Rousseau appelle « *contrat social* » qui dispose chaque homme à vivre en groupe et à respecter les lois instituées. Ainsi, est né l'Etat qui est, pour Rousseau, l'incarnation de la volonté générale. Puisque ce sont tous les hommes qui ont élaboré les lois, obéir aux lois de l'Etat, c'est obéir à soi-même. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la pensée de Rousseau selon laquelle « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* ».** Hobbes **est également parti de l'état de nature pour justifier l'origine de l'Etat. Mais la manière dont il a analysé cette hypothèse diffère de celle dont Rousseau l'a analysée. Selon Hobbes, l'état de nature est marqué par « *la guerre de tous contre tous* », c'est un état où « *l'homme est un loup pour l'homme* ». Pour mettre fin à cette hostilité qui menaçait la race humaine d'extinction, les hommes ont décidé de vivre en société pour sauver l'espèce humaine. Ainsi ont-ils signé un contrat social et accepté de se soumettre à un être transcendant, fort et cruel appelé le** Léviathan**, chargé de garantir l'ordre.**
Là où Rousseau dit que ce sont les hommes qui ont fait les lois et qui s'y sont soumis par la suite, Hobbes dit que c'est plutôt le Léviathan qui a la charge de régir des lois à suivre impérativement. La terreur qu'il inspire aux

hommes a pour but de les amener à renoncer à leur haine, désir immodéré et jalousie et de garantir la paix.

A travers les théories de Rousseau et de Hobbes, il apparaît nettement que l'Etat est situé au-dessus du corps social et sa vocation est de trancher les conflits sociaux. Mais il ne peut remplir une pareille mission qu'en recourant à la force. Comme le dit **Max Weber**, l'Etat revendique « *le monopole de la violence physique légitime* », Le savant et le politique, 1919. Cette violence fera dire à certains penseurs que l'Etat est liberticide alors que d'autres y voient un moyen de garantir les libertés individuelles.

D'autre part, l'analyse de la genèse de l'Etat peut nous conduire à l'analyse de **l'origine du pouvoir**, c'est-à-dire **la manière dont on accède à l'Etat** : Tient-on le pouvoir de Dieu, du peuple ou par la force ?

Machiavel (1469-1527) pense qu'on tient le pouvoir par la force. Il dit que le Prince doit être « *fort comme un lion et rusé comme un renard* » pour conquérir le pouvoir et s'y maintenir. En politique, Machiavel ne tient pas compte des considérations morales et religieuses. Pour lui, la fin justifie les moyens : peut importe les moyens mis en œuvre, l'essentiel est de conquérir le pouvoir et de s'y maintenir le plus longtemps possible. Contrairement à Machiavel, **Saint Paul** soutient que toute autorité vient de Dieu et que « *celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu* ». **Jean Jacques Rousseau** soutient lui aussi que toute puissance vient de Dieu, mais il précise que seule la puissance dont les hommes sont convenus est légitime. **Thomas Hobbes** et **John Locke**, à la place du droit divin, posent le principe du pacte social comme acte de légitimation de l'Etat. Pour eux, on tient le pouvoir du peuple et non de Dieu.

II- Les formes de l'Etat

Une multiplicité de significations a été donnée à l'Etat. Cela est du aux différentes formes de régimes politiques dont les uns ont disparu et les autres toujours en vigueur. La **démocratie** est considérée aujourd'hui comme le meilleur régime politique, car on suppose que le pouvoir est détenu par le peuple. D'ailleurs, on a l'habitude de dire que c'est le pouvoir du peuple, par le peuple et pour le peuple. Il existe deux types de démocratie : la démocratie directe où le peuple exerce directement sa souveraineté et la démocratie représentative où le peuple élit ses représentants. **L'oligarchie** est un régime politique dans lequel le pouvoir appartient à un petit groupe de personnes ou à une classe privilégiée. **La monarchie** est un régime dans lequel l'autorité réside entre les mains d'un seul homme et est exercée par lui ou par ses délégués. **La théocratie** est un mode de gouvernement dans lequel l'autorité, censée émaner directement de la divinité, est exercée par une caste religieuse. **Le totalitarisme ou fascisme** est un régime qui n'admet qu'un parti politique, donc aucune opposition. Exemple l'Allemagne nazie sous Hitler, l'Italie sous Mussolini et l'ex-Urss. **La gérontocratie** est un régime politique où les plus âgées sont à la tête de l'Etat. **La ploutocratie** est le régime où les pus fortunés sont à la tête du gouvernement. **L'aristocratie** est le gouvernement des meilleurs ou des nobles.

Devant cette pluralité de régimes politiques, il y a des penseurs qui sont pour la démocratie comme Rousseau, Montesquieu et John Locke, tandis que Platon est favorable pour l'aristocratie. On se rappelle son souhait de voir les rois philosophes ou les philosophes rois. Contrairement aux penseurs qui sont pour un tel régime politique, il y en a d'autres qui ne sont favorables ni pour l'un ni pour l'autre, ils sont pour la disparition pure et simple de l'Etat qui n'existe, pensent-ils, que pour étouffer les individus et remettre en cause leur liberté.

III- Les fonctions de l'Etat

Les fonctions de l'Etat sont à analyser sous un double angle, au plan intérieur et extérieur. **Sur le plan intérieur**, l'Etat a pour missions d'assurer la sécurité des biens et des personnes et de garantir les libertés individuelles. Pour cela, il dispose de moyens contraignants que **Louis Althusser** appelle **appareils répressifs d'Etat** comme la police, la gendarmerie, l'armée, la douane, les sapeurs pompiers etc. Ils sont dits répressifs parce qu'ils répriment, punissent et rappellent à l'ordre ceux qui violent la loi. Parallèlement, l'Etat dispose d'**appareils idéologiques d'Etat** comme l'école, les syndicats, les lieux de culte etc. **Sur le plan extérieur**, l'Etat a pour rôle d'assurer l'intégrité territoriale au moyen de l'armée.

Etant donné que l'Etat a la possibilité de sévir par le biais de ses institutions compétentes, il est légitime de dire qu'il est une source de contrainte sur les individus. Néanmoins, il leur accorde des droits et veille sur leurs libertés et sécurité, d'où les rapports entre l'Etat et la liberté. En fait, il existe, entre les doctrines politiques et philosophiques, de profondes divergences sur la conception de l'Etat. Il y a des penseurs étatistes qui souhaitent le renforcement de l'Etat et d'autres qui sont des anti-étatistes, qui souhaitent la disparition de l'Etat.

IV- Etat et liberté

1- L'Etat, garant des libertés

Spinoza, Hegel, **Rousseau**, **Hobbes** et **John Locke**, ont une vision positive de l'Etat : ils pensent que l'Etat garantit les libertés. **Rousseau**, dans son Contrat social, soutient que l'Etat ne menace pas les libertés. A son avis, *« il n'y a point de liberté sans lois »*. En d'autres termes, aussi contraignantes qu'elles puissent être, les lois garantissent néanmoins la liberté des hommes. Pour **Hobbes**, le pouvoir de l'Etat doit être absolu ; faute de quoi les hommes tomberaient de nouveau dans la violence. Et c'est cette absoluité qui garantit, selon lui, les libertés individuelles. **John Locke** affirme, pour sa part, que même si l'Etat est un instrument qui assure la liberté ainsi que la sécurité des biens et des personnes,

son pouvoir doit être quand même limité, il ne doit pas empiéter sur la propriété privée des hommes. John Locke est un des penseurs de la libéralisation. Il voudrait que l'Etat intervienne le moins dans les affaires des hommes. C'est ce qu'on pourrait résumer en cette expression « *Moins d'Etat et le mieux d'Etat* ». De l'avis de **Spinoza**, l'Etat est la condition de réalisation de la liberté. **Hegel**, quant à lui, sanctifie l'Etat, il a tendance à le diviniser car il pense que c'est dans l'Etat que l'être humain peut se réaliser. N'est-il pas paradoxal que l'Etat, une invention des plus humaines, soit souvent décrié et accusé d'aller à l'encontre des intérêts des individus ? Pour Hegel, tout au contraire, « *Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat ; c'est là que réside son être. Toute sa valeur, toute sa réalité spirituelle, il ne les a que par l'Etat* ».

Si tous ces penseurs ont une vision positive de l'Etat, d'autres ont, au contraire, adressé à l'Etat de vives critiques : ce sont les anti-étatistes.

Texte : Le but de l'Etat, c'est la liberté et non la domination

Le but de l'instauration d'un régime politique n'est pas la domination ni la répression des hommes, ni leur soumission au joug d'un autre (…). Le but poursuivi ne saurait être de transformer des hommes raisonnables en bêtes ou en automates ! Ce qu'on a voulu leur donner, c'est, bien plutôt, la pleine latitude de s'acquitter dans une sécurité parfaite des fonctions de leur corps et de leur esprit. Après quoi, ils seront en mesure de raisonner

2- L'Etat, une menace pour la liberté

L'Etat a été institué, en principe, pour jouer le rôle d'arbitre. Mais en réalité, l'Etat n'est jamais neutre. Il est toujours au service de la classe dominante. Par exemple, dans les sociétés capitalistes, l'Etat est au service de la bourgeoisie ; les bourgeois en ont fait un instrument de domination pour préserver leurs intérêts et pour exploiter la classe ouvrière. C'est pour cette raison que **Marx** et **Engels** ont prôné la disparition de l'Etat en remplacement de la société

communiste qui est une société sans classes. Dans l'Idéologie allemande, Marx affirme que l'Etat est un instrument d'oppression et d'exploitation de l'homme par l'homme. A ses yeux, l'Etat et l'esclavage sont inséparables. C'est pourquoi il estime que seul le « dépérissement » de l'Etat pourra mettre fin à la misère de la classe prolétarienne.

Le point de vue de Marx est partagé par les anarchistes **Proudhon** et **Bakounine** qui considèrent que « *l'Etat, c'est l'ennemi* ». Dans les Confessions d'un révolutionnaire, Proudhon dit que « *le gouvernement de l'homme par l'homme, c'est de la servitude* ». Même le gouvernement démocratique, pris pour la meilleure forme des régimes politiques, n'est pas épargné. Les anarchistes aspirent à la disparition de l'Etat, donc à toute forme de contrainte pour l'émergence d'une liberté totale de l'individu.

Nietzsche s'est également prononcé sur l'Etat en le critiquant sévèrement. Dans son ouvrage Ainsi parlait Zarathoustra, il compare l'Etat à un monstre froid et un menteur qui prétend représenter le peuple. Il dit à ce propos : « *Etat, qu'est-ce cela donc ? Je vais vous parler de la mort des peuples. L'Etat, c'est le plus froid des monstres froids. Il ment froidement et son mensonge consiste à dire ''moi l'Etat, je suis le peuple''. C'est un mensonge !* ». Dans le même ordre d'idée, Nietzsche ajoute que quoi que l'Etat puisse avoir il l'a volé et quoi qu'il dise il ment, et il ment dans toutes les langues.

L'Etat a fait l'objet de diverses interprétations opposant ceux qui sont pour et ceux qui sont contre. Mais une position intermédiaire semble s'installer avec **Paul Valery** qui dit que «*Si l'Etat est fort, il nous écrase ; s'il est faible, nous périssons*». Que choisir face à ce dilemme ? La toute-puissance de l'Etat ou sa faiblesse ? Paul Valery invite à un fonctionnement équilibré de l'Etat, de telle sorte que les libertés soient garanties sans qu'elles nuisent au pouvoir de l'Etat.

Texte

On dira que l'Etat, représentant du salut public ou de l'intérêt commun de tous, ne retranche une partie de la liberté de chacun que pour lui en assurer tout le reste. Mais ce reste, c'est la sécurité, si vous voulez, ce n'est jamais la liberté. La liberté est indivisible : on ne peut en retrancher une partie sans la tuer tout entière. Cette petite partie que vous retranchez, c'est l'essence même de ma liberté, c'est le tout. Par un mouvement naturel, nécessaire et irrésistible, toute ma liberté se concentre précisément dans la partie, si petite qu'elle soit, que vous en retranchez. C'est l'histoire de la femme de Barbe-Bleue, qui eut tout un palais à sa disposition avec la liberté pleine et entière de pénétrer partout, de voir et de toucher tout, excepté une mauvaise petite chambre, que la volonté souveraine de son terrible mari lui avait défendu d'ouvrir sous peine de mort. Eh bien, se détournant de toutes les magnificences du palais, son âme se concentra tout entière sur cette mauvaise petite chambre ; elle l'ouvrit, et elle eut raison de l'ouvrir, car ce fut un acte nécessaire de sa liberté, tandis que la défense d'y entrer était une violation

V- L'Etat et la mondialisation

La mondialisation pourrait être définie comme l'interdépendance des économies du monde, grâce notamment à la chute des barrières douanières et à la libéralisation, qui ont levé la plupart des entraves à la circulation des marchandises et des capitaux. La mondialisation signifie aussi l'intégration croissante des différentes parties du monde dans une économie mondiale, un marché unique. Elle traduit l'ouverture des économies, l'augmentation des échanges à l'échelle de la planète et la circulation croissante de l'information. Par extension, certains ont qualifié de mondialisation la diffusion de modèles culturels dans le monde.
La mondialisation n'est pas un phénomène nouveau. Avant la 1ère Guerre Mondiale, le monde a déjà connu des échanges internationaux, des investissements étrangers et de mouvements de populations. Si ce phénomène connaît aujourd'hui une grande ampleur, c'est parce qu'il y a l'essor des transport aériens et du développement des technologies de l'information et de la communication. Un événement qui se produit en un lieu de la planète est immédiatement connu dans le monde entier. L'Internet supprime les frontières douanières, économiques et culturelles entre les nations. Mais la mondialisation engendre, dans le même temps, un risque de remise en cause de la souveraineté des Etats, surtout ceux africains. Exemple, l'OMC (Organisation Mondiale du

Commerce) qui compte 141 membres, est une organisation qui promeut le libre-échange et fixe les règles du commerce international. Dans ce domaine, les enjeux des négociations de tarifs douaniers à l'OMC sont de taille, car les pays du tiers monde dénoncent souvent la mise en place de tarifs qui leurs sont défavorables. Ce sont les Européens qui négocient tout, ce qui signifie que les Etats africains subissent le diktat européen et perdent, du coup, leur souveraineté. En effet, l'OMC élabore des politiques qui s'accordent mal avec les politiques économiques et sociales des Etats, ce qui remet en cause la souveraineté de plusieurs Etats, surtout africains.

Par définition, trois éléments sont constitutifs de l'Etat : la population, le territoire, et l'autorité politique. Or, cette définition semble être remise en cause par la définition même de la mondialisation. Un Etat souverain est un territoire politiquement indépendante possédant ses propres gouvernement, administration, lois et armée. Ainsi, il s'agit d'un Etat qui n'est soumis à aucune puissance extérieure ou intérieure. Mais avec le phénomène de la mondialisation, on peut se demander en quoi l'Etat est-il encore souverain. Visiblement, la première victime de la mondialisation, c'est l'Etat-nation, car la souveraineté perd sa valeur. Ainsi, durant la décennie 1990/2000, les Institutions de Bretton Woods, bras séculiers de la mondialisation conquérante, ont imposé des programmes d'ajustement structurel à des dizaines de pays. Ces Institutions ont considérablement réduit la possibilité pour les Etats de définir des stratégies sur des bases strictement nationales. L'hégémonie des Etats-Unis menace la souveraineté des Etats. Les Etats-Unis d'Amérique s'arrogent le droit d'intervenir même militairement et selon les prétextes qu'ils auront eux-mêmes choisis.

Mais il ne faudrait pas croire que la mondialisation est un phénomène tout à fait négatif. Même si elle menace la souveraineté des pays, elle ouvre toutes grandes les portes de la prospérité, de la sécurité et du bien-être et de l'entraide. Le fait que les frontières soient plus perméables ne signifie pas qu'il n'y a aucun contrôle. Par exemple, la France contrôle les importations de semences d'OGM (Organismes Génétiquement Modifiés) dans le cadre de l'Union européenne. Aussi, à cause de la vache folle, le commerce international de chair de vache était rigoureusement contrôlé dans certains pays comme le Sénégal et formellement interdit dans d'autres.

Conclusion

L'Etat marque le passage de l'état de nature à l'état de société. Même si l'Etat est considéré comme un appareil de violence et d'oppression qu'il convient de supprimer selon les anti-étatistes, il n'en demeure pas moins qu'il garantit les libertés. Il fournit au peuple un cadre juridique qui lui permet de vivre et d'agir dans l'ordre et la sécurité. Pour terminer, rappelons qu'il existe plusieurs régimes politiques, mais de nos jours, le plus souhaitable est l'Etat démocratique dans lequel les pouvoirs sont séparés. Il s'agit du **pouvoir législatif** (dévolu au Parlement et qui vote les lois), du **pouvoir exécutif** (qui applique la loi et qui est dévolu au gouvernement) et du **pouvoir judiciaire** (qui tranche les litiges et qui échoit aux tribunaux).

Sujets

* La liberté de l'Etat pour ou contre l'Etat ?

* L'Etat est-il un mal nécessaire ?

* La mondialisation ne fait que détruire les Etats et nier la souveraineté des nations. Qu'en pensez-vous ?

* La violence peut-elle avoir raison ?

* Une société sans conflit, est-elle possible ? Est-ce souhaitable ?

* Peut-on tout attendre de l'Etat ?

* Bien informés, nous sommes des citoyens. Mal informés, nous sommes des sujets. Qu'en pensez-vous ?

* Peut-on refuser d'obéir à la politique par respect à la loi morale ?

* Ethique et politique

* L'Etat est-il compatible avec la liberté ?

Ces trois pouvoirs sont séparés en démocratie et confondus en dictature, et c'est **Montesquieu** qui a prôné la séparation de ces pouvoirs dans son ouvrage, De l'esprit des lois.

Notes

« Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment sérieusement philosophes (…), il n'y aura de cesse aux maux des cités ni à ceux du genre humain » **Platon**, République, livre V)

Pour **John Locke**, l'état de nature est imaginé comme un état pacifique, sans histoires

Lorsque Rousseau dit « le souverain », il ne faut pas penser à un prince ou à un chef quelconque, il faut comprendre le peuple assemblé. Le souverain (le peuple) ne saurait avoir de représentants ou de députés : c'est la volonté générale (peuple assemblé) qui, seule, peut faire les lois.

En occident, la pensée politique (de l'antiquité esclavagiste jusqu'au 12ème siècle) considère qu'il existe des hiérarchises naturelles entre les hommes : par nature, les uns (hommes libres, nobles etc.) seraient destinés à commander aux autres (esclaves, roturiers etc.). Mais aux 12ème et 13ème siècles, les théoriciens du droit naturel (Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau etc.) sont les premiers à affirmer que nul n'a, par nature, le droit de commander à autrui :la souveraineté politique est une institution purement humaine, elle ne dépend que de conventions, de contrats, passés expressément ou tacitement entre gouvernants et gouvernés.

L'Etat : pouvoir et violence

La notion de pouvoir a longtemps été assimilée à l'Etat alors que selon Henry Lefebvre, le pouvoir ne renvoie pas forcément à l'Etat. La religion, la société, la famille etc. sont autant de pouvoirs. L'Etat est donc diversifié. L'Etat est un pouvoir en tant qu'il exerce une autorité sur les individus. Néanmoins, le pouvoir politique que représente l'Etat va se confronter à d'autres pouvoirs d'ordre économique, religieux, spirituel, financier, social etc. qui peuvent influer grandement sur sa politique, même si l'Etat prétend les coiffer. Mais il faut savoir que l'Etat use de la violence pour parvenir à ses fins dans la société, pour garantir l'ordre et la sécurité.

La fable de l'anneau de Gygès

Dans la République, Platon, par le biais de Glaucon, explique la fable de l'anneau de Gygès. Dans cette fable, le berger Gygès a profité de l'invisibilité que lui accorde un anneau magique pour séduire la reine, tuer le roi et s'emparer ainsi du pouvoir. Il possède ainsi une puissance magique qui lui a permis injustement de gagner un pouvoir. Glaucon tente de montrer que l'origine du pouvoir est dans l'injustice. Un pouvoir n'est juste que lorsqu'il respecte lui-même les conditions de justice qui lui sont supérieures.

La vision de Machiavel selon laquelle le politique doit être fort comme un lion et rusé comme un renard est révolue. Car tout politicien qui use de la violence sera rapidement destitué. Au contraire, le politique use des sentiments pour susciter la sympathie du peuple afin de durer au pouvoir.

Théories de l'Etat

Hobbes, les hommes doivent être maintenus par un pouvoir absolu
Locke, la théorie du pouvoir limité, garantie des libertés civiles
Rousseau, le contrat social pour préserver la liberté naturelle

Georg Wilhelm Friedrich Hegel reprend et corrige les autres théories de l'Etat

Paul Valery, écrivain et poète français, né le 30 octobre 1871 et décédé en juillet 1945

En 1974, fut adoptée la Charte sur les droits et les devoirs économiques des Etats selon laquelle **« chaque Etat a le droit souverain et inaliénable de choisir son système économique, de même que son système politique, social et culturel »** (article premier).

La chute du mur de Berlin a engendré une nouvelle configuration des relations internationales mais surtout, elle a donné une très forte impulsion à la généralisation d'un processus déjà existant : la mondialisation. **L'effondrement du bloc soviétique** a permis le triomphe du libéralisme, mais surtout celui des Etats-Unis qui passent du statut de superpuissance à celui d'hyper puissance, selon la définition d'Hubert Védrine, ex-ministre français des Affaires étrangères.

Dominique Wolton écrit : « On le sait, la mondialisation devait sonner le glas des Etats. Trop accrochés à leurs souverainetés et à leurs pouvoirs, ils constituaient autant de freins à l''‘expansion'' de l'économie mondiale ».

Mondialisation, souveraineté des Etats et droits de l'homme

On est en train de s'acheminer vers une nouvelle conception en matière de souveraineté des Etats et des droits de l'homme. Les droits de l'homme sont devenus des alibis pour porter atteinte à la souveraineté des Etats. Par exemple, si les droits des hommes sont bafoués dans un pays, cela peut donner droit aux puissances mondiales d'intervenir. Les pays sont pris en otage par des intérêts des puissances de l'heure, guidées par leur seule stratégie de régulation du nouvel ordre mondial. Les puissances occidentales, en général, et les Etats-Unis en particulier, ouvrent la voie à la légalisation du droit d'ingérence, sous le prétexte qu'ils protègent les droits des hommes.

En effet, la perception aujourd'hui des droits de l'homme est de plus en plus basée sur l'arbitraire, sur la politique de « deux poids, deux mesures » ; la situation des peuples palestinien et sahraoui, les guerres menées en Afghanistan et en Irak et le débat complètement biaisé sur le nucléaire, qu'il concerne l'Iran ou les autres pays de l'hémisphère Sud, sont des exemples édifiants du nouvel ordre mondial derrière lequel se profile la mondialisation qui ne reconnaît que la souveraineté des plus forts. Les droits de l'homme ne sont qu'un prétexte, car les enjeux sont ailleurs et d'une autre nature.

Essor de l'Internet

Alors que 500 sites à peine existaient en 1993, on en compte aujourd'hui 35 millions dans le monde, intéressant 600 millions d'internautes. Les achats en ligne

progressent constamment et représentent en France 20% du chiffre d'affaires des entreprises de vente à distance.

Exemple de violation de souveraineté

Il y a un mois environ, des forces spéciales colombiennes ont franchi la frontière séparant leur pays de l'Equateur pour éliminer Raul Reyes, numéro deux des Forces Armées Révolutionnaires de Colombie, qui s'était alors réfugié à l'intérieur du territoire équatorien. La crise diplomatique qui s'en est suivie a – d'une certaine manière – mis aux prises deux théories opposées. La première, la plus classique, fut défendue par le président équatorien Rafael Correa et mettait en avant l'indéniable violation de la souveraineté et de l'intégrité territoriale de son pays. A l'opposé, Alvaro Uribe arguait que l'Equateur ne pouvait accueillir sur son territoire les membres d'une organisation considérée comme terroriste par l'Union Européenne et les Etats-Unis.

Epistémologie

Introduction

La partie de la philosophie qui traite de la science est appelée épistémologie. L'épistémologie est l'étude critique des sciences ; étude destinée à déterminer leur origine, leur nature et leur portée. Par ses méthodes, la science est aujourd'hui considérée comme le modèle de la connaissance exacte. Mais serait-elle le seul savoir certain comme le prétend le positivisme ? Serait-elle une connaissance incontestable ? **Gaston Bachelard** dira que non, car pour lui, « la connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelques zones d'ombres ». Cela signifie que la science n'est pas exacte comme on le prétend souvent. Mais la science n'a pas toujours existé. Comme le souligne **Bachelard**, « elle est une conquête tardive de l'esprit humain ». Avant la science, d'autres formes de pensée ont existé tels le mythe, la magie et la religion. Ces formes de pensée pré-scientifiques sont dites premières approches du réel, c'est à dire premières tentatives d'explication des choses. La science est aussi une approche du réel, mais elle se démarque des autres formes de connaissance. Dans cette leçon, nous étudierons les premières approches du réel et leur rapport avec la science, nous

examinerons ensuite les différentes branches de la science ainsi que les rapports qu'elle entretient avec la technique et l'éthique.

I- Les premières approches du réel

D'abord, qu'est-ce le réel ? Le réel inclut l'ensemble des êtres et des choses que nous disons exister pour nos sens et nos esprits. Il désigne l'ensemble des choses que l'homme voit, touche, goûte ou pense. Il peut désigner aussi bien le monde matériel que le monde métaphysique. De ce point de vue, une approche du réel désigne l'ensemble des opérations mentales que les hommes mettent en œuvre pour expliquer les phénomènes. Il existe, à ce sujet, plusieurs approches du réel : le mythe, la religion, la magie, la philosophie et la science.

1- Le mythe

C'est un récit imaginaire, légendaire, transmis par la tradition et qui, à travers les exploits d'êtres fabuleux (dieux, héros etc.), tente d'expliquer des phénomènes comme l'origine de l'univers, de l'homme, des choses etc. Le mythe raconte comment, grâce à des êtres surnaturels, une réalité est venue à l'existence. Il est considéré comme sacré, il ne démontre pas ce qu'il dit, il se contente de le dire. Sa fonction est essentiellement sociale, car il prescrit des règles que les hommes doivent adopter et leur indique ce qu'ils doivent faire.

2- La religion

C'est un ensemble de pratiques ou d'actes extérieurs à travers lesquels l'homme manifeste la relation qu'il entretient avec Dieu. La religion est constituée d'un ensemble de dogmes immuables. Elle est censée dire une vérité absolue, incontestable, indiscutable pour le croyant. Ce dernier considère que c'est Dieu qui s'adresse à lui à travers la religion. Il considère comme vrai tout ce que dit la religion et il interprète toutes choses selon ce que les textes en ont dit. Par exemple, pour expliquer la conception de l'homme, le religieux partira du créationnisme là où le scientifique parlera d'évolutionnisme.

3- La magie

C'est une pratique, une action exercée sur les choses et les êtres. Il faut distinguer la magie noire de la magie blanche. La magie noire s'assimile à la sorcellerie, au mauvais sort alors que la magie blanche relève surtout de la prestidigitation, de l'illusionnisme. Le magicien peut également être un guérisseur. A partir du verbe ou des incantations, il peut agir sur le réel. Lorsque le magicien arrive à dompter les forces invisibles de la nature, il les utilise pour obtenir des effets bénéfiques ou maléfiques. La magie est une pratique ésotérique, c'est à dire réservée aux initiés.

4- La philosophie

Elle n'admet pas une définition unanime. Nous pouvons cependant dire qu'elle est basée sur une remise en question permanente des certitudes. La philosophie a pour origine l'étonnement, le questionnement. La philosophie englobait, à l'origine, les sciences qui, avec le temps, ont pris leur autonomie en développant leurs propres méthodes d'investigation du réel.

II- Rapports entre la science et les premières approches du réel

On peut se demander quels rapports la science entretient avec les premières approches du réel. S'agit-il de rapports de continuité ou de rupture ? Autrement dit, la science est-elle le simple prolongement des premières formes de pensée ou connaissance radicalement nouvelle qui vient remettre en question les pensées pré-scientifiques ? On trouve la réponse à ces questions chez **Auguste Comte** et **Gaston Bachelard**. Le point de vue de **Comte** est appelé « la loi des trois états » à travers laquelle on remarque un dépassement des premières approches du réel par la science. Dans cette loi, Comte décrit le processus de l'évolution de l'esprit humain. La première étape est dite théologique. Pour justifier la réalité, l'homme invoque des dieux et des êtres surnaturels (par exemple, le vent souffle parce qu'il y a le dieu Eole). La deuxième étape est dite métaphysique. Ici, l'esprit humain produit des notions abstraites comme le bien ou le mal. La dernière étape est dite positive et elle correspond à l'avènement de la science. Selon Auguste Comte, la science devrait dépasser et même supprimer les premières formes de pensée. **Gaston Bachelard** a abondé dans le même sens en considérant que les rapports que la science entretient avec les premières approches du réel sont des rapports de rupture. C'est ce que Bachelard appelle **rupture épistémologique**. Pour que la science se constitue, il a fallu rompre avec les premières approches du réel. Ces dernières ont même constitué pendant longtemps des obstacles à la science. Elle font partie de ce que Bachelard nomme **obstacles épistémologique**. Il s'agit de tout ce qui a constitué un frein, un écran à l'avènement de la science. C'est le cas de l'opinion commune, de certaines traditions, croyances et coutumes. Par exemple, certaines traditions ont longtemps cru que la terre est le centre de l'univers. Il a fallu l'avènement de la science pour passer du géocentrisme à l'héliocentrisme.

III- Les différentes formes de science

Sous le vocable de la science, se cache une multiplicité de discipline qui prennent des orientations diverses, et chacune d'elles à une méthode spécifique. Selon une classification devenue classique en épistémologie, on distingue trois grandes catégories de science : les sciences formelles ou hypothético-déductives, les sciences expérimentales ou de la nature et les sciences sociales ou humaines.

a- Les sciences formelles (abstraites) ou hypothético-déductives

Elles sont constituées de la logique et des mathématiques. Elles sont dites formelles parce qu'elles recherchent non pas la vérité de l'énoncé, mais sa validité, sa cohérence du point de vue de la logique. Elle repose essentiellement sur une démarche déductive rigoureuse. A titre d'exemple, on peut prendre le syllogisme d'Aristote :

- Tous les Sénégalais sont des Baol Baol
- Jean est un Sénégalais
- Donc Jean est un Baol Baol

Notre proposition de départ est matériellement fausse, car tous les Sénégalais ne sont pas des Baol Baol, mais le raisonnement est cohérent, logique, valide. En bref, les sciences formelles ou hypothético-déductives posent des hypothèses et font des déductions. Elles ne s'intéressent pas au contenu de la proposition, mais bien à la forme, c'est pourquoi elles sont dites formelles.

b- Les sciences expérimentales ou sciences de la nature

Elles portent sur le monde extérieur, connu par l'esprit à travers les sens. Ces sciences étudient des réalités par le recours à l'expérience. A partir de l'étude des faits, elles essaient de dégager des lois et d'élaborer des théories. Les sciences expérimentales comprennent **la physique** qui étudie la matière interne et sa structure, **la chimie** qui étudie les composantes de la matière, **la biologie** qui a pour objet la matière vivante et **l'astronomie** qui s'intéresse aux corps célestes. La démarche expérimentale suit un processus ternaire (3 étapes) : l'observation, l'hypothèse et la vérification. Autrement dit, une observation minutieuse des phénomènes permet de dégager une hypothèse, une supposition, une solution provisoire du problème posé. Ensuite, on passe à la vérification pour voir si l'hypothèse est confirmée. Si c'est le cas, on dégage une loi qui permet d'expliquer les rapports entre les phénomènes de la nature.

c- Les sciences sociales ou humaines

Par sciences humaines, on entend une réflexion scientifique sur les hommes et leurs comportements. Le problème de ces sciences est relatif à leur scientificité, on leur conteste leur caractère scientifique. Dans les sciences humaines, l'homme est à la fois observateur et observé, sujet et objet. Il n'y a pas de distanciation entre le sujet et l'objet, c'est l'homme qui s'étudie lui-même d'où le risque de subjectivité. Il s'ensuit une rupture épistémologique entre les sciences exactes et les sciences humaines. Autrement dit, dans la nature, les mêmes causes produisent les mêmes effets ; il est donc possible de prévoir la manifestation d'un phénomène naturel, alors que l'homme est changeant suivant les circonstances. Si le phénomène naturel se répète, celui de l'homme ne l'est pas. D'ailleurs, dans la classification des sciences d'Auguste Comte, les sciences sociales sont les dernières.

IV- Science et technique

Sur la base d'hypothèses, la science cherche à démontrer l'ensemble de ses affirmations ; elle refuse l'arbitraire et le hasard qui sont une ignorance des causes. La science décrit les choses telles qu'elles sont et non telles qu'elles devraient être. La technique, par contre, est un savoir-faire ; elle est une pratique, une action sur les choses, alors que la science est une théorie, une connaissance. Historiquement, la technique précède la science. Dès que l'homme est apparu sur terre, il s'est mis à produire des outils pour affronter la nature. C'est pourquoi on l'appelle homo faber ou animal fabricateur d'outils. Mais au cours de l'histoire, les techniques ont évolué, des plus archaïques aux plus modernes. C'est grâce aux techniques sophistiquées que la science progresse, mais aussi c'est grâce aux avancées scientifiques que la technique se modernise, d'où un rapport intrinsèque entre science et technique. L'évolution des techniques dépend du progrès des connaissances scientifiques et vice-versa. C'est la technique qui fournit à la science les outils nécessaires à ses expériences, ses recherches. Il y a donc une interdépendance entre les deux.

V- Science et éthique

Dans la mesure où les avancées de la techno-science pose des problèmes à l'humanité aussi bien qu'elle arrive à en résoudre, il devient urgent de contrôler la science, de lui définir des garde-fous. On doit pouvoir imposer à la science des limites sur le plan éthique, moral, juridique afin d'éviter que l'homme ne soit prisonnier de ses propres productions, à l'exemple des techniques génétiques, le clonage, la nucléarisation etc. La techno-science a donc une part de responsabilité dans les maux de la société. La science a mis à notre disposition un très grand pouvoir sans nous dire comment l'utiliser. On prête même à **Einstein** les propose selon lesquels il aurait dit que s'il savait que les résultats de ses recherches feraient des dégâts, jamais il ne serait un scientifique. La science ne s'occupe pas d'éthique ; c'est pourquoi les moralistes, philosophes et hommes religieux peuvent bien apporter quelque chose aux savants. Dès lors, on comprend **Jean Rostand** qui disait que « la science a fait de nous des dieux avant que nous méritions d'être des hommes ».

Conclusion

La science et la technique ont permis de dominer et de maîtriser la nature. Les applications techniques de la science contribuent à l'amélioration des conditions de vie des hommes. Mais la science à des limites, elle ne peut satisfaire tout le désir de savoir de l'homme. Il y a aussi le fait que les sciences font courir de

grands risques à l'espèce humaine, surtout avec la prolifération des armes, la pollution de l'environnement etc. Pour cette raison, **Karl Popper** dit que « la science n'est pas le domaine de la sécurité, mais de l'insécurité ». D'où la nécessité de l'épistémologie qui, par sa critique, permet aux sciences de mieux comprendre leurs principes et leurs démarches afin d'augmenter leur objectivité. Mais l'épistémologie vise essentiellement à protéger l'homme pour lui éviter d'être prisonnier de ses propres productions scientifiques.

C2SB

Qu'est-ce que la philosophie

INTRODUCTION

N’est-il pas étrange que les philosophes puissent se poser cette question ? S’ils ne savent ce qu’est la philosophie, comment peuvent-ils la pratiquer et aborder cette question elle-même en philosophes ? Et pourtant, c’est là une question aussi disputée en philosophie que toutes les autres qu’elle aborde. Dans cette question apparaît particulièrement le caractère non achevé de la philosophie, prise dans sa réalité concrète, comme tradition philosophique où se poursuit le débat même sur ce qu’est cette activité qui se déploie dans ce débat lui-même. Se poser cette question, c’est donc se placer aussitôt du côté dynamique de la pratique philosophique, et s’opposer donc aux attitudes qui tentent de la ressaisir comme un objet relativement passif par rapport au savoir qui s’y rapporte, et qui devrait être à son tour très passif, puisqu’il se confond dans ce cas avec son objet, qui est toujours la philosophie.

Cette question paradoxale de savoir ce qu’est la philosophie reste donc ouverte dans la pratique à laquelle nous invitons ici, en la reprenant de diverses manières, en la relançant constamment, sans pourtant y apporter de solution, quoique non sans nous lancer à la recherche de solutions possibles et réelles. En effet, les textes rassemblés ici sont des invitations tout à fait concrètes à cette recherche philosophique de la philosophie sous diverses formes, qui ont servi à introduire une série de séminaires de 2e et 3e cycles à l’Université Laval durant les années 1990. Outre le dynamisme inépuisable de la philosophie — parce qu’elle ne peut se refermer sur elle-même pour s’arrêter tant que la question de sa propre nature continue à se poser en elle —, c’est un autre principe que ces séminaires devaient aussi mettre en œuvre, celui de la recherche en commun, qu’on juge souvent peu compatible avec la philosophie de nos jours, et d’autant moins qu’on organise la recherche en équipes qui transforment ceux qui veulent se vouer à la recherche philosophique en spécialistes dans une quelconque œuvre scientifique, non philosophique, commune. Mais il importe seulement de rappeler que le mouvement de la recherche inauguré chaque fois dans les introductions qui vont suivre correspond à une réalité, c’est-à-dire que ces introductions ont été conçues et restent conçues comme de réelles introductions. Quels ont été les développements et les éventuels résultats des séminaires qui ont suivi, cela reste l’affaire de ceux qui y ont participé et n’a pas son lieu ici, où il s’agit seulement de conserver l’invitation ouverte en dehors des occasions historiques précises où elle a été faite d’abord. C’est la raison pour laquelle il ne s’agira ici que de poser des problèmes, et même que de reposer toujours la même question sous divers jours. Il va de soi que la collection de ces introductions ne saurait prétendre être complète, ce qui serait contradictoire. Et cette ouverture n’est pas à comprendre seulement dans le sens que bien d’autres manières d’aborder la question de la nature de la philosophie sont possibles, mais aussi dans le sens que chacune de celles que nous présentons pourrait prendre également bien d’autres formes.

J’ai gardé la répartition des séminaires sous les trois titres principaux que je leur avais attribués : l’interprétation des philosophies, les limites de la raison et les discours de la philosophie. Dans les trois cas, il s’agit de définir la philosophie en l’envisageant dans son existence concrète, en tant qu’œuvre discursive, en tant qu’œuvre rationnelle, et en tant qu’œuvre de réflexion sur les œuvres philosophiques concrètes de l’histoire. J’entends œuvre ici dans le double sens de l’activité et de ses produits. La philosophie est considérée donc dans les textes qu’elle produit et où elle se manifeste, comme dans l’activité discursive dont résultent ces textes et qu’ils relancent. Elle est vue dans les constructions rationnelles que la philosophie laisse dans notre culture, mais également dans l’activité de la raison par laquelle la raison se constitue elle-même, s’il est vrai que, comme pour la philosophie, il y a une question qui ne cesse de se poser à la raison à propos de sa nature et de ses propres limites. Enfin, se rapportant nécessairement à ses propres œuvres dans cette réflexion, la philosophie ne peut manquer de devenir œuvre d’interprétation d’elle-même dans son rapport à ses

œuvres, œuvre d'invention aussi de ce rapport, puisqu'il n'est pas non plus donné d'avance et continue à faire question.

N'est-ce pas en effet une particularité de la philosophie qu'elle comporte en elle-même, de manière essentielle, une réflexion sur sa propre nature ? Contrairement à ce qui arrive dans d'autres disciplines, en effet, en philosophie on ne change pas de discipline en passant à la réflexion critique portant sur la nature de la discipline elle-même. On pourrait dire ainsi que la philosophie comporte parmi ses divisions une métaphilosophie. Mais le terme est un peu tendancieux. Il laisse supposer justement qu'il soit possible de philosopher pour ensuite, en un deuxième temps, réfléchir sur les conditions de cette activité. En réalité, il semble que, au contraire, on ne puisse guère faire de philosophie sans avoir une idée de ce qu'est cette activité. En ce sens, au lieu de venir après, la réflexion critique paraît devoir être antérieure, comme une sorte de propédeutique à toute philosophie. Mais, ici encore, on conçoit mal comment cette question, qui est l'une des plus difficiles de la philosophie, pourrait être résolue avant d'entrer en philosophie. Il semble donc préférable de concevoir cet élément de critique interne comme étant contemporain de la pensée philosophante. Si cela est vrai, réfléchir sur la philosophie n'est pas autre chose que philosopher, et faire de la philosophie comporte ce mouvement de réflexion sur la nature de la philosophie. Alors la question « qu'est-ce que la philosophie ? » se décline dans une multitude de questions philosophiques d'allure plus particulière.

PHILOSOPHES ET INTERPRÈTES (LE SPINOZISME AUJOURD'HUI) ***Automne 90***

C2SD

Annonce

Certaines philosophies du passé vivent encore, parce qu'elles ne sont pas uniquement l'objet des études des historiens, mais aussi les modèles, les incitations ou les cadres de la réflexion de philosophes actuels. C'est notamment le cas de l'œuvre de Spinoza.

Notre séminaire sera consacré à l'étude du phénomène de cette reprise d'une philosophie par d'autres philosophes. Nous nous concentrerons sur quatre ouvrages de philosophes vivants qui se présentent selon des modes divers comme disciples de Spinoza, soit qu'ils se dévouent à lui comme interprètes, soit qu'ils intègrent leur réflexion sur Spinoza au développement d'une pensée propre qui se présente aussi comme telle, tout en affirmant le rapport étroit à Spinoza:

A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969 et 1988.

G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Minuit, 1979.

A. Negri, *L'Anomalie sauvage*, Paris, P.U.F, 1982 (original italien: *L'Anomalia selvaggia*, Milan, 1981).

Introduction

I- 1. Thème

Le séminaire a deux thèmes dont l'un est subordonné à l'autre. Le thème le plus général est celui du rapport des philosophies dans le cas où l'une se développe sous la forme du commentaire d'une autre. Il s'agit donc de chercher à cerner ce que signifie l'interprétation en philosophie et peut-être en histoire de la philosophie. Le thème plus particulier sera celui du spinozisme, en tant qu'il est un exemple de ce phénomène plus général du rapport à la fois du commentaire philosophique au texte original et du disciple au maître.

En effet, tous les philosophes de l'histoire ne conviennent pas au même degré pour servir de base à ce genre d'études. Plusieurs sont considérés comme de grands philosophes, sans que plus personne, du moins parmi ceux qui forment la pensée actuelle, ne se présente comme leur disciple. C'est le cas, par exemple, de Bacon, de Malebranche ou de Leibniz, voire de Descartes, dans une certaine mesure, puisque la plupart de ceux qui reconnaissent une influence cartésienne décisive sur leur manière de penser ne lui attribuent qu'un rôle partiel et conçoivent la philosophie cartésienne comme dépassée pour une large part. D'autres philosophes au contraire jouissent à des degrés divers de cette présence vivante dans leurs disciples actuels. Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Nietzsche ou Marx en sont des exemples. Il en va de même pour Spinoza.

II- 2. Position du problème

En histoire de la philosophie, il est traditionnel d'opposer deux types d'écrits et deux formes d'activités très différents. D'un côté, il y a les philosophes originaux, qui représentent l'objet de l'histoire de la philosophie, de l'autre, les interprètes, qui étudient cette histoire. On établit entre ces deux groupes une série de relations relativement stables. Le philosophe étudie la

réalité, tandis que l'interprète étudie la théorie que le premier a produite. C'est pourquoi il y a entre eux un rapport de subordination : il faut que le philosophe ait déjà produit une théorie pour que l'interprète puisse trouver en elle son objet. L'interprète vient donc en second dans un double sens : premièrement parce que son objet est le produit du philosophe étudié, et ensuite parce que son but est de restituer la pensée du philosophe étudié avec la plus grande fidélité possible, tandis que le but du philosophe était de reconnaître la vérité. Pour reprendre une formule de Spinoza, qui a fixé justement la différence entre le philosophe appliquant sa raison à la nature directement et le théologien, conçu par lui comme commentateur de textes, on peut dire que le philosophe vise la vérité, tandis que l'interprète vise seulement le sens d'un texte. Leur fonction est donc très différente. Pour le philosophe, il s'agit de découvrir la vérité et de l'exprimer. Pour l'interprète, il s'agit d'examiner cette expression pour la clarifier, pour la réactualiser, ou pour la situer dans son contexte historique. En principe les rôles sont assez clairement déterminés pour qu'il n'y ait pas de confusion entre eux. L'historien de la philosophie ne fait pas partie lui-même de l'histoire de la philosophie. Et quand un philosophe, comme Hegel, fait de l'histoire de la philosophie, il est suspect de s'y laisser influencer par le parti pris qu'on lui suppose en faveur de sa propre philosophie.

La pertinence de cette distinction tranchée paraît justifiée déjà par le fait qu'elle semble rendre compte de la réalité. Le bibliothécaire qui range les ouvrages en fonction des philosophes, d'abord leurs œuvres, puis les commentaires qui les concernent, peut effectuer ce classement assez naturellement. La comparaison avec la situation dans d'autres domaines voisins renforce aussi l'idée de la pertinence de cette distinction. Ainsi, le savant et l'historien des sciences ne sont pas des personnages identiques, et leur travail peut être très différent. Quoi de commun entre la recherche d'un physicien dans son laboratoire et l'étude de l'historien qui se penche sur les textes dans lesquels le premier livre ses résultats et ses conjectures? Évidemment, l'un se confronte à la matière naturelle qu'il veut saisir dans sa réalité, tandis que l'autre n'a plus affaire qu'aux théories produites par le premier.

Pourtant, à la réflexion, cette distinction est loin d'aller de soi. Car l'historien de la philosophie qui cherche à comprendre un texte n'est pas dans la situation de chercher à comprendre quelque chose de différent de ce que l'auteur de ce texte voulait comprendre aussi. Et, supposé que l'interprète se donne pour but de dire le sens d'un texte philosophique, que fera-t-il d'autre que de donner à cette philosophie une nouvelle expression ? Autrement dit, ce qu'il cherchera à exprimer, ce n'est pas quelque chose d'autre que ce que voulait déjà exprimer le philosophe lui-même. Mais, contrairement au copiste ou à l'éditeur, il s'interdit de reproduire exactement le texte original. Il faut donc qu'il transpose son langage en un autre, c'est-à-dire aussi ses concepts en d'autres, ou du moins qu'il fasse apparaître des structures supposées cachées sous le premier texte, de sorte que son propre texte ait au moins une nouvelle structure par rapport à l'original. Or comment sait-il que c'est bien la même chose qu'il exprime ? Pour le savoir, il faut qu'il soit capable de penser non seulement le texte étudié, mais son objet aussi, et qu'il devienne ainsi capable de constater que c'est bien la même réalité, la même vérité qui se dit dans l'original et dans le commentaire.

Certes, on pourrait en dire autant de l'historien des sciences qui relate une théorie scientifique. Il faut bien que, en lisant les textes du savant étudié, l'historien ait acquis à son tour sa science dans une certaine mesure, pour la réexprimer. Seulement, la distinction subsiste, parce que le savant ne fait pas partie de l'histoire des sciences en tant qu'il a connu certaines choses, mais en tant qu'il les a découvertes. La distinction subsiste donc. En va-t-il de même en philosophie ? Ce serait le cas si l'histoire de la philosophie était également une histoire de découvertes. Sinon, impossible de différencier le philosophe original de son interprète par la

simple priorité liée à la première découverte. Ensuite, même si la philosophie est également découverte, remarquons qu'elle est souvent pure découverte intellectuelle. Et dans ces conditions, l'invention de nouveaux rapports constitue une découverte philosophique. Par conséquent, quand l'interprète effectue ses transpositions, c'est des découvertes philosophiques qu'il paraît devoir faire aussi.

Maintenant, il se pourrait aussi que l'originalité d'un philosophe ne réside pas tant dans un nombre de découvertes qu'il aurait faites, mais plutôt dans la mise en ordre d'un monde conceptuel. Et cet ordre pourrait être lié assez étroitement au mode d'expression choisi, si bien qu'un changement important à ce niveau puisse produire une nouvelle philosophie. C'est ainsi que Pascal défendait par exemple l'originalité de Descartes à propos du cogito, en remarquant qu'il intervenait dans un autre contexte que chez Augustin. Alors l'interprète ne pourrait-il pas se trouver parfois dans la même situation ?

En fait, l'histoire de la philosophie retient comme des philosophes originaux de nombreux commentateurs. Les néoplatoniciens, tous les philosophes de l'Académie, Lucrèce par rapport à Épicure, mais aussi toute la philosophie du moyen âge où le commentaire était élevé au rang de forme d'écrit privilégiée de la philosophie. La distinction stricte que nous reconnaissons aujourd'hui entre les historiens de la philosophie et les philosophes paraît donc relativement récente. Il n'est pas pour l'instant question de nier sa pertinence partielle. Il y a de nombreux livres qui se situent évidemment dans cette catégorie de ce qu'on appelle la littérature secondaire. La question reste pourtant de savoir s'ils y appartiennent du seul fait qu'ils sont des commentaires, et si par conséquent tous les commentaires doivent être placés dans cette catégorie.

Supposons qu'il y ait deux approches de l'histoire de la philosophie : celle du critique purement historien, décidément secondaire, selon la représentation courante, intéressé uniquement à restituer une entité historique ; et une autre, celle d'un critique philosophe, qui analyse une œuvre philosophique dans le but d'y découvrir, lui aussi, la vérité, et de faire dans ce sens également œuvre philosophique, se situant ainsi non pas en retrait, dans un second plan par rapport au philosophe étudié, mais à côté de lui en un sens, comme un compagnon de voyage.

En prenant maintenant plusieurs commentaires philosophiques du même philosophe, il devrait être possible d'étudier ce rapport entre le texte commenté et le commentaire philosophique, en examinant la façon dont la même philosophie qui fait l'objet de ces commentaires se développe ou non à travers le commentaire en une philosophie originale.

Remarquons en outre que, s'il est vrai que le commentaire représente une manière de pratiquer la philosophie, cette pratique paraît identique à celle de la lecture philosophique. La question la plus générale impliquée dans notre recherche serait donc celle du rapport entre le lecteur et l'œuvre philosophique, ou inversement entre l'œuvre philosophique et son lecteur, c'est-à-dire celle de la transmission de la connaissance philosophique.

Pour aborder cette question, il s'agira plus concrètement d'envisager les ouvrages de quatre interprètes de Spinoza, envisagés comme l'œuvre de spinozistes autant que de spécialistes de Spinoza, c'est-à-dire en tant que leur projet est d'ordre philosophique, et qu'il s'agit pour eux de penser avec Spinoza plutôt que de faire une simple étude sur Spinoza. Dans ce but, notre lecture portera sur ces ouvrages en tant que tels, c'est-à-dire comme sur des originaux, plutôt que pour les rapporter au texte de Spinoza en vue de saisir leur adéquation ou inadéquation

avec lui. Mais pouvons-nous vraiment les lire en eux-mêmes ? La réponse à cette question pourra constituer déjà un élément de la solution de notre problème. Le séminaire prendra donc concrètement la forme d'une lecture en commun, dans laquelle nous porterons notre attention de deux côtés à la fois. D'un côté, il s'agira de chercher simplement à comprendre chacun des quatre ouvrages comme des œuvres de philosophie. De l'autre, c'est la présence de la lecture de Spinoza en eux qui nous retiendra, comme peut-être une sorte de miroir de notre propre lecture.

LES TEXTES DISCONTINUS
Hiver 1994
Annonce

La forme normale la plus courante de l'écrit philosophique est celle d'un développement continu d'une question, d'une recherche ou d'un système conceptuel. C'est ce genre de discours qui modèle nos pratiques de lecture et d'interprétation. Certains auteurs ont choisi en revanche un autre mode d'expression pour leur pensée, par séries de petits textes relativement indépendants. C'est le cas, par exemple, de Montaigne, de La Rochefoucauld, de Pascal, de Vauvenargue, de Lichtenberg, de Léopardi, de Nietzsche et de Wittgenstein. Ce mode d'écriture pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Le séminaire sera consacré à une recherche sur cette question des difficultés particulières d'interprétation des textes discontinus en philosophie. Il portera sur les œuvres suivantes :

Pascal, *Pensées*

Nietzsche, *Le Gai Savoir*

Wittgenstein, *Investigations philosophiques*

Introduction
III- 1. Thème

Le thème de ce séminaire est l'ensemble de problèmes liés à l'interprétation des textes discontinus en philosophie. En effet, la majorité des œuvres de la philosophie sont des textes continus, comme les divers traités, les articles, et la plupart des genres littéraires utilisés par les philosophes. Mais il existe d'autres écrits philosophiques dans lesquels le discours ne se déroule pas de manière continue. Il s'agit essentiellement des aphorismes, sentences ou maximes. Ce genre de textes discontinus pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Il s'agit de voir quelles sont ces difficultés et de chercher la façon dont elles pourraient se résoudre.

Le contexte de cette question est celui de l'interprétation des philosophies. En effet, la difficulté de lecture des discours discontinus n'est qu'un cas particulier du problème plus général de l'interprétation des philosophies, et par conséquent c'est la question de cette interprétation en général qui se pose aussi à travers elle. Il sera donc inévitable que nous abordions également cette question plus large, à la fois parce que nous pouvons considérer les discours discontinus comme un exemple de discours philosophique, et aussi parce que leur spécificité se dégagera par comparaison avec les autres types de discours philosophiques.

Mais qu'est-ce qu'interpréter une philosophie ? Pour le savoir, il faut répondre à deux questions : qu'est-ce que l'activité d'interprétation comme telle et son rapport à la philosophie ? et qu'est-ce qu'une philosophie et pourquoi se prête-t-elle à l'interprétation ?

Ces questions renvoient à leur tour au contexte plus large de celles qui concernent la nature de la philosophie.

IV- 2. Position du problème

S'il y a des difficultés propres à l'interprétation de textes discontinus en philosophie, c'est par contraste avec les problèmes d'interprétation des textes continus. Toutefois ces problèmes ne seront pas seulement ceux des textes discontinus eux-mêmes, mais également ceux de l'interprétation de textes philosophiques. Et ils sont naturellement aussi ceux de l'interprétation de textes quelconques simplement. Mais sans remonter à ce niveau de généralité, il est utile de commencer par nous demander quel est le rôle de l'interprétation en philosophie. Il y a là deux aspects. D'un côté, il s'agit de savoir pourquoi la philosophie a besoin de cette activité qu'est l'interprétation d'œuvres qui constituent la tradition de sa propre discipline. De l'autre, il faut se demander quel est le rôle de l'interprétation par rapport à ces œuvres. La première question concerne donc l'utilité de l'histoire de la philosophie pour la philosophie actuelle. La seconde concerne la fonction propre de l'interprétation en tant que mode de rapport aux œuvres philosophiques.

On voit que dans les deux cas la question de savoir quelle est la nature de la philosophie est impliquée. Mais il y a plus. Peut-être que l'activité même de l'interprétation comme telle a quelque rapport étroit avec la philosophie. En effet, dans quels domaines trouve-t-on cette discipline? Il y a deux branches où elle joue un rôle important : la théologie et la philosophie, ainsi que, dans une certaine mesure, le droit et l'histoire. Ailleurs elle paraît n'intervenir que de manière accessoire. En théologie, elle est fondamentale, et elle constitue même la grande partie de la discipline, puisque la théologie est principalement interprétation des Écritures. On ne conçoit pas en effet qu'une théologie se présente autrement que comme une manière d'expliquer quel est l'enseignement qu'on trouve dans la Bible ou dans les autres sources de révélation. Toutes les spéculations des théologiens sont donc fondées sur l'interprétation des textes sacrés et en constituent des prolongements plus ou moins éloignés. En philosophie, l'interprétation joue un rôle important, quoique non aussi essentiel. Car il n'y a pas pour les philosophes de texte sacré auquel toute réflexion devrait se rapporter pour se justifier. Il est possible en principe d'élaborer une philosophie sans référence à l'autorité d'aucun texte de la tradition, et même, la plupart des grandes philosophies se posent comme largement autonomes par rapport à cette tradition. Il n'empêche que la tradition existe en philosophie, qu'elle joue un rôle essentiel dans la formation de la pensée philosophique, et qu'une partie importante de l'activité philosophique consiste en l'interprétation des œuvres de cette tradition.

On pourrait croire que l'interprétation joue un rôle semblable dans toutes les disciplines où il y a référence à des textes qui font autorité d'une manière quelconque, ou qui représentent les objets de la recherche. On pense immédiatement à la littérature, par exemple, puis aux sciences, qui se transmettent sous forme de textes pour l'essentiel. Or il est remarquable que, bien que les savants exposent leurs théories sous forme de textes, l'activité d'interprétation n'y joue qu'un rôle mineur. Les mathématiques ou la physique ne se caractérisent pas, par exemple, par des débats sur l'interprétation des textes majeurs de la discipline, comme c'est le cas en philosophie et en théologie. De même, en littérature, le rapport aux textes est moins celui de l'interprétation, du commentaire explicatif, que de la critique, car il ne s'agit pas tant

de retrouver la théorie des écrivains que d'analyser leur style, leur façon d'engendrer un monde poétique ou romanesque, leurs techniques de composition, de description, etc. Et dans la mesure où l'interprétation joue un rôle plus important dans ce domaine, c'est que l'on s'intéresse davantage à un écrivain en tant que philosophe, comme c'est le cas pour Montaigne, Pascal, Rousseau ou Voltaire, par exemple. De même, parmi les sciences humaines, les disciplines qui donnent lieu à des débats herméneutiques sont justement celles qui sont de caractère plus philosophique (ou théologique) que scientifique, comme c'est le cas pour certaines théories psychologiques, la psychanalyse en premier lieu, ou pour des théories sociologiques, dont les maîtres étudiés sont largement des philosophes.

Quelle est donc la raison pour laquelle l'interprétation est une activité essentiellement philosophique et théologique? Dans les deux disciplines, le rapport à des textes est fondamental, soit pour l'éducation de la pensée, soit pour la justification de toutes les théories avancées. Mais dans les sciences aussi, qui n'existeraient pas sans leurs bibliothèques et leurs revues. La différence est cependant que, dans les sciences on lit soit des manuels, pour se former, soit les œuvres originales des savants, dans la recherche essentiellement. Or les manuels sont plutôt des résumés des théories que des interprétations des œuvres de leurs inventeurs, et dans la recherche, on se rapporte directement à ces dernières dans le domaine précis où l'on travaille, sans sentir le besoin d'une interprétation. Pourquoi cette manière de procéder n'est-elle pas suffisante en théologie et en philosophie ? Pourquoi ne pas se contenter de lire la Bible ou les œuvres des philosophes pour apprendre les doctrines qu'elles exposent ? On a l'impression qu'il faut ici des intermédiaires, et non pas seulement pour la formation des débutants (qui pourraient avoir besoin de manuels rassemblant la matière et l'exposant pédagogiquement), mais également pour le travail des chercheurs les plus avancés. En effet, les meilleurs connaisseurs de tel philosophe, de tel livre de la Bible, estiment généralement essentiel pour eux de lire les interprétations de leurs collègues. N'y a-t-il donc pas quelque chose dans les œuvres théologiques et philosophiques qui requiert l'interprétation, et qui n'existe pas dans les œuvres scientifiques ou littéraires ?

Remarquons d'abord que, par rapport à l'œuvre littéraire, les ouvrages philosophiques et théologiques se caractérisent par le fait qu'ils exposent une doctrine. Et nous avons noté que c'est justement en tant qu'elle contient une doctrine aussi que l'œuvre littéraire donne lieu à l'interprétation. A ce qu'il semble, on peut donc dire que l'interprétation a un rapport essentiel à cet aspect doctrinal ou théorique des textes. Mais, par cet aspect, justement, la philosophie se rapproche de la science, avec laquelle elle a d'ailleurs été longtemps confondue. Or pourquoi dans les sciences l'interprétation n'intervient-elle pas de manière significative? Pour prendre un exemple extrême, celui des mathématiques, il semble que l'interprétation y soit inutile parce que les textes qui exposent la théorie originale y sont suffisamment clairs pour ne pas donner lieu à des débats sur leur sens — tant qu'on ne fait pas de la philosophie des mathématiques, ce qui est une autre affaire. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles Descartes, par exemple, opposait les mathématiques aux méthodes logiques des scolastiques, remarquant que les unes ne donnaient pas lieu à discussion, au contraire des autres. Ne faut-il donc pas supposer qu'il y a dans les écrits théologiques et philosophiques quelque chose qui en obscurcit le sens, de telle manière qu'ils ne se prêtent pas aussi directement à la lecture que les écrits scientifiques ? Dans ce cas, le rôle de l'interprétation consisterait précisément à restituer dans une forme claire la doctrine exacte que tentent d'exprimer les écrits de ces deux disciplines. Autrement dit, l'interprétation paraît servir d'intermédiaire entre un texte difficile à lire et un texte plus accessible qui expose la même doctrine. Il faut avouer qu'il y a là quelque chose d'étrange. Car pourquoi les philosophes ne sont-ils pas capables de s'exprimer aussi clairement que les savants ? Il y a la même étrangeté en théologie. Car, en partant de l'idée

un peu simple que la révélation écrite est la parole divine adressée à tous les hommes, on comprend mal d'abord que sa lecture ne doive pas suffire. Mais laissons ici la théologie, qui peut être considérée provisoirement comme une sorte de philosophie particulière, limitée à l'interprétation de certains textes sacrés. Il paraît donc y avoir un défaut dans les textes qui réclament l'interprétation. Qu'est-ce qui empêche donc la théorie d'y apparaître clairement ?

Pour répondre à cette question, il faut commencer par se faire une idée de ce qu'est une théorie. La manière la plus habituelle de la concevoir est de la définir ainsi: c'est un système conceptuel qui se rapporte à un domaine de la réalité qu'il explique. Autrement dit, dans une théorie, certaines choses sont décrites d'une part par des concepts qui se rapportent à elles et d'autre part par une série de relations entre ces concepts qui permettent de saisir les relations effectives entre ces choses. La solidité d'une théorie dépend donc de deux points principalement, l'un interne, l'autre externe. En elle-même, la théorie doit être cohérente ; et par rapport au monde d'objets qu'elle décrit, elle doit être adéquate. En d'autres termes, la théorie doit respecter un code logique qui régit ses relations conceptuelles, et ne pas entrer en contradiction par rapport à lui, et elle doit se rapporter aux objets décrits de telle manière qu'il y ait correspondance entre l'ordre qu'elle décrit et celui qui existe effectivement entre eux.

Il y a donc dans toute théorie la possibilité qu'il existe des défauts qui sont propres à la théorie elle-même : il peut y avoir en elle des contradictions internes, ou elle peut entrer en contradiction avec la réalité qu'elle décrit. Il peut y avoir également des défauts qui touchent l'exposition de la théorie : elle peut être représentée de manière incomplète, ambiguë, confuse ou tout simplement fausse. A première vue, il semble que, si l'interprétation est importante en philosophie et non en science, ce doit être en raison de la présence de ce deuxième type de défauts de représentation, puisque les premiers sont communs à la philosophie et aux sciences. En réalité, la distinction n'est pas si nette, parce qu'une théorie dépend aussi du langage dans lequel elle est exposée, de telle sorte que l'amélioration du langage peut être une amélioration de la théorie elle-même.

Par conséquent, nous pouvons laisser de côté les défauts purement internes des théories, qui ne donnent pas lieu à interprétation, mais au débat proprement scientifique ou philosophique, conduisant à la réfutation, à la confirmation, à la transformation de la théorie, ou à sa substitution par une concurrente. Cette critique des théories n'est pas la fonction première de l'interprétation, qui prend au contraire la théorie telle qu'elle est et lui donne une forme dans laquelle elle devient clairement lisible. Elle doit donc remédier aux défauts de présentation. Et elle est essentiellement ou bien traduction, ou bien reconstitution, ou les deux à la fois.

Envisageons d'abord le cas le plus simple en théorie, celui de la reconstitution. Les philosophes présentent souvent leur doctrine d'une manière relativement elliptique. Sur beaucoup de points, ils se contentent d'indiquer des développements sans les effectuer, et souvent aussi ils présupposent des principes, des corps entiers de théorie parfois, sans les exposer. On conçoit bien qu'il puisse y avoir là des obstacles importants à leur lecture, et qu'il soit utile pour en permettre la compréhension de reconstituer les parties manquantes. De même, certaines expressions sont ambiguës dans les œuvres originales, et suggèrent plusieurs développements théoriques différents. La reconstitution interprétative vise alors à fixer la théorie effectivement voulue, en rapport avec la cohérence générale de la théorie, et en permet ainsi la compréhension.

Quant à la traduction, elle vient du fait que le langage de l'auteur n'est plus compréhensible au lecteur envisagé par l'interprète. Les raisons en sont diverses. D'abord la traduction peut

consister en ce qu'on entend littéralement par ce terme, traduction d'une langue à l'autre, de l'allemand au français, par exemple. On s'étonnera que la traduction ainsi comprise puisse entrer dans le problème de l'interprétation, parce qu'il semble au premier abord qu'il s'agit simplement ici de changer de code, et qu'il n'existe pas de problème d'interprétation proprement dite. En réalité, parce que les langues différentes ne se correspondent pas terme à terme, il existe toujours des questions d'interprétation dans toute traduction: il s'agit de choisir les termes dans la nouvelle langue non pas simplement par des corrélations linguistiques, mais également en fonction de la théorie à traduire. Mais la traduction est aussi nécessaire souvent indépendamment de cette différence de langues. Quoique écrit dans la même langue, un texte français du XVIIe siècle peut devoir être traduit pour le lecteur moderne. Il y a certes la différence créée par l'évolution linguistique, mais plus encore celle que provoque l'évolution de la civilisation ou de la culture. Dans ce cas, c'est le code selon lequel la théorie est construite, et qui en constitue la cohérence, qui peut devoir être rétabli, réexpliqué, traduit dans nos codes actuels, mais c'est également le rapport de la théorie à ses objets qui peut s'être modifié, d'autant que nombre d'objets de la philosophie sont des objets culturels, qui se sont modifiés avec l'évolution de la culture. Il faut donc dans ce cas rétablir la référence des termes à leurs objets en redécrivant ceux-ci par rapport aux objets analogues que nous connaissons. Et l'on voit que ce type de traduction est utile pour combler non seulement des distances temporelles, mais également toutes sortes d'autres distances culturelles pouvant séparer l'auteur de son lecteur.

Ainsi, chaque fois que le lecteur n'est plus celui que visait directement le philosophe dans son œuvre, une interprétation est nécessaire pour combler la distance entre eux. Cette interprétation doit naturellement faire déjà directement partie de la lecture, et elle n'entraîne pas nécessairement un nouvel écrit. Mais elle est si importante, si difficile apparemment, en philosophie, qu'elle donne naturellement lieu à une nouvelle littérature philosophique qui lui est consacrée. C'est dire que, en philosophie, la lecture n'est pas une opération facile, et que les textes des philosophes ne se comprennent pas immédiatement, même pour les lecteurs exercés. Il y a là un phénomène étonnant, puisqu'il semble toujours possible de rendre accessible ce qui ne l'est plus ou ne l'était pas dans sa forme originale. Comment les interprètes ou historiens de la philosophie ou commentateurs, peuvent-ils supposer que leurs propres écrits sauront mieux se rendre compréhensibles que les originaux qu'ils étudient? Peut-on penser que c'est parce qu'ils adressent leurs écrits plus spécifiquement à un lecteur précis, et parce qu'ils se concentrent sur la question de la représentation du système, alors que les philosophes originaux étaient plus occupés à l'inventer qu'à l'exposer entièrement et clairement?

Pour voir en quoi la philosophie exige l'interprétation, le mieux est de se concentrer sur les cas où elle paraît le plus manifestement réclamer cet intermédiaire. Or les discours discontinus sont un tel exemple. En effet, s'il est vrai que ce qu'il y a à comprendre dans une philosophie, c'est le système conceptuel qui forme la doctrine sous-jacente à toutes ses manifestations, alors plus la forme littéraire utilisée paraît éloignée de celle de ce système, plus il doit être difficile de l'y saisir. Quel est donc le modèle d'écriture qui devrait correspondre à l'ambition de révéler un système conceptuel?

On peut supposer qu'il faut le chercher là où il est efficace, c'est-à-dire dans les sciences, et que par conséquent, le discours philosophique le plus efficace doit être celui qui se rapproche le plus du discours scientifique habituel. C'est ainsi que certains philosophes ont poussé à ses limites cette idée en tentant de constituer un langage logique idéal pour la philosophie aussi bien que pour la science. Sans aller jusqu'à cette extrémité, on peut retenir les caractéristiques

de ce langage : il doit être clair, non ambigu, exact. Pour cela, il faut que chaque concept ait si possible un terme propre, et que toutes les relations intervenant dans le système soient également représentées par des symboles distincts. Il faut également que la référence des termes soit donnée de manière exacte. Enfin, il faut que par une utilisation systématique de ces termes, l'ensemble des rapports du système, ou du moins l'ensemble de ses rapports déterminants, soit décrit. Tel est aussi à peu près l'idéal de l'interprète. Il veut d'habitude faire passer la doctrine étudiée d'une représentation imparfaite à une telle représentation systématique rigoureuse.

Or une telle représentation suppose un discours continu, ou relativement continu, dans lequel les relations conceptuelles soient déterminées le plus étroitement possible. En effet, pour représenter l'ensemble du système, il faut si possible le parcourir entièrement selon un ou plusieurs fils continus, afin de suivre les relations, qui forment elles-mêmes un réseau continu. Et pour fixer les références, les discours continus sont plus efficaces aussi, parce qu'ils permettent de définir d'une manière plus univoque les termes par leur intégration au contexte. On voit donc que les discours discontinus soulèvent des difficultés particulières de lecture dans cette optique. En effet, comme les diverses parties ne se rapportent pas directement les unes aux autres, leurs liens restent flottants. Le contexte de chaque partie est extrêmement restreint également, si bien que les références demeurent plus floues à leur tour.

On peut se demander pourquoi, malgré ces désavantages, certains philosophes ont choisi ce mode d'exposition de leur pensée. Ou bien ils se sont trompés, ou bien ils n'ont pas pu mener leur travail à son point d'achèvement, dans un discours continu, ou bien ils avaient des raisons de refuser l'idéal discursif des interprètes. Dans les deux premiers cas, leur œuvre appelle tout particulièrement le travail de l'interprète, dans le dernier, il semble le récuser. En cherchant donc à interpréter des discours philosophiques discontinus, tout en restant attentifs aux difficultés rencontrées, nous aurons donc un moyen d'approcher de la solution du problème posé au début, de savoir pourquoi la philosophie appelle l'interprétation, d'un côté, et pourquoi, de l'autre, les philosophes n'ont pas exposé leur pensée dans la forme que lui donnent les interprètes. De là, nous pourrons en venir à la question de la détermination du rôle de l'interprétation en philosophie.

Pour la lecture de ces textes, je vous propose de tenter, dans un premier temps, de faire le travail habituel de l'interprète, en cherchant à reconstituer le système continu à travers les supposés fragments que nous en avons, mais en notant les résistances du texte face à cette entreprise, puis, en un second temps, de revenir aux divers aphorismes pour chercher à les comprendre justement à partir de leur aspect discontinu et à la fois du relatif isolement comme des liens autres que théoriques qui pourront apparaître alors.

LES TEXTES DISCONTINUS
Hiver 1994
Annonce

La forme normale la plus courante de l'écrit philosophique est celle d'un développement continu d'une question, d'une recherche ou d'un système conceptuel. C'est ce genre de discours qui modèle nos pratiques de lecture et d'interprétation. Certains auteurs ont choisi en revanche un autre mode d'expression pour leur pensée, par séries de petits textes relativement indépendants. C'est le cas, par exemple, de Montaigne, de La Rochefoucauld, de Pascal, de Vauvenargue, de Lichtenberg, de Léopardi, de Nietzsche et de Wittgenstein. Ce

mode d'écriture pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Le séminaire sera consacré à une recherche sur cette question des difficultés particulières d'interprétation des textes discontinus en philosophie. Il portera sur les œuvres suivantes :

Pascal, *Pensées*

Nietzsche, *Le Gai Savoir*

Wittgenstein, *Investigations philosophiques*

Introduction

V- 1. Thème

Le thème de ce séminaire est l'ensemble de problèmes liés à l'interprétation des textes discontinus en philosophie. En effet, la majorité des œuvres de la philosophie sont des textes continus, comme les divers traités, les articles, et la plupart des genres littéraires utilisés par les philosophes. Mais il existe d'autres écrits philosophiques dans lesquels le discours ne se déroule pas de manière continue. Il s'agit essentiellement des aphorismes, sentences ou maximes. Ce genre de textes discontinus pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Il s'agit de voir quelles sont ces difficultés et de chercher la façon dont elles pourraient se résoudre.

Le contexte de cette question est celui de l'interprétation des philosophies. En effet, la difficulté de lecture des discours discontinus n'est qu'un cas particulier du problème plus général de l'interprétation des philosophies, et par conséquent c'est la question de cette interprétation en général qui se pose aussi à travers elle. Il sera donc inévitable que nous abordions également cette question plus large, à la fois parce que nous pouvons considérer les discours discontinus comme un exemple de discours philosophique, et aussi parce que leur spécificité se dégagera par comparaison avec les autres types de discours philosophiques. Mais qu'est-ce qu'interpréter une philosophie ? Pour le savoir, il faut répondre à deux questions : qu'est-ce que l'activité d'interprétation comme telle et son rapport à la philosophie ? et qu'est-ce qu'une philosophie et pourquoi se prête-t-elle à l'interprétation ?

Ces questions renvoient à leur tour au contexte plus large de celles qui concernent la nature de la philosophie.

VI- 2. Position du problème

S'il y a des difficultés propres à l'interprétation de textes discontinus en philosophie, c'est par contraste avec les problèmes d'interprétation des textes continus. Toutefois ces problèmes ne seront pas seulement ceux des textes discontinus eux-mêmes, mais également ceux de l'interprétation de textes philosophiques. Et ils sont naturellement aussi ceux de l'interprétation de textes quelconques simplement. Mais sans remonter à ce niveau de généralité, il est utile de commencer par nous demander quel est le rôle de l'interprétation en philosophie. Il y a là deux aspects. D'un côté, il s'agit de savoir pourquoi la philosophie a besoin de cette activité qu'est l'interprétation d'œuvres qui constituent la tradition de sa propre discipline. De l'autre, il faut se demander quel est le rôle de l'interprétation par rapport à ces œuvres. La première question concerne donc l'utilité de l'histoire de la philosophie pour

la philosophie actuelle. La seconde concerne la fonction propre de l'interprétation en tant que mode de rapport aux œuvres philosophiques.

On voit que dans les deux cas la question de savoir quelle est la nature de la philosophie est impliquée. Mais il y a plus. Peut-être que l'activité même de l'interprétation comme telle a quelque rapport étroit avec la philosophie. En effet, dans quels domaines trouve-t-on cette discipline? Il y a deux branches où elle joue un rôle important : la théologie et la philosophie, ainsi que, dans une certaine mesure, le droit et l'histoire. Ailleurs elle paraît n'intervenir que de manière accessoire. En théologie, elle est fondamentale, et elle constitue même la grande partie de la discipline, puisque la théologie est principalement interprétation des Écritures. On ne conçoit pas en effet qu'une théologie se présente autrement que comme une manière d'expliquer quel est l'enseignement qu'on trouve dans la Bible ou dans les autres sources de révélation. Toutes les spéculations des théologiens sont donc fondées sur l'interprétation des textes sacrés et en constituent des prolongements plus ou moins éloignés. En philosophie, l'interprétation joue un rôle important, quoique non aussi essentiel. Car il n'y a pas pour les philosophes de texte sacré auquel toute réflexion devrait se rapporter pour se justifier. Il est possible en principe d'élaborer une philosophie sans référence à l'autorité d'aucun texte de la tradition, et même, la plupart des grandes philosophies se posent comme largement autonomes par rapport à cette tradition. Il n'empêche que la tradition existe en philosophie, qu'elle joue un rôle essentiel dans la formation de la pensée philosophique, et qu'une partie importante de l'activité philosophique consiste en l'interprétation des œuvres de cette tradition.

On pourrait croire que l'interprétation joue un rôle semblable dans toutes les disciplines où il y a référence à des textes qui font autorité d'une manière quelconque, ou qui représentent les objets de la recherche. On pense immédiatement à la littérature, par exemple, puis aux sciences, qui se transmettent sous forme de textes pour l'essentiel. Or il est remarquable que, bien que les savants exposent leurs théories sous forme de textes, l'activité d'interprétation n'y joue qu'un rôle mineur. Les mathématiques ou la physique ne se caractérisent pas, par exemple, par des débats sur l'interprétation des textes majeurs de la discipline, comme c'est le cas en philosophie et en théologie. De même, en littérature, le rapport aux textes est moins celui de l'interprétation, du commentaire explicatif, que de la critique, car il ne s'agit pas tant de retrouver la théorie des écrivains que d'analyser leur style, leur façon d'engendrer un monde poétique ou romanesque, leurs techniques de composition, de description, etc. Et dans la mesure où l'interprétation joue un rôle plus important dans ce domaine, c'est que l'on s'intéresse davantage à un écrivain en tant que philosophe, comme c'est le cas pour Montaigne, Pascal, Rousseau ou Voltaire, par exemple. De même, parmi les sciences humaines, les disciplines qui donnent lieu à des débats herméneutiques sont justement celles qui sont de caractère plus philosophique (ou théologique) que scientifique, comme c'est le cas pour certaines théories psychologiques, la psychanalyse en premier lieu, ou pour des théories sociologiques, dont les maîtres étudiés sont largement des philosophes.

Quelle est donc la raison pour laquelle l'interprétation est une activité essentiellement philosophique et théologique? Dans les deux disciplines, le rapport à des textes est fondamental, soit pour l'éducation de la pensée, soit pour la justification de toutes les théories avancées. Mais dans les sciences aussi, qui n'existeraient pas sans leurs bibliothèques et leurs revues. La différence est cependant que, dans les sciences on lit soit des manuels, pour se former, soit les œuvres originales des savants, dans la recherche essentiellement. Or les manuels sont plutôt des résumés des théories que des interprétations des œuvres de leurs inventeurs, et dans la recherche, on se rapporte directement à ces dernières dans le domaine précis où l'on travaille, sans sentir le besoin d'une interprétation. Pourquoi cette manière de

procéder n'est-elle pas suffisante en théologie et en philosophie ? Pourquoi ne pas se contenter de lire la Bible ou les œuvres des philosophes pour apprendre les doctrines qu'elles exposent ? On a l'impression qu'il faut ici des intermédiaires, et non pas seulement pour la formation des débutants (qui pourraient avoir besoin de manuels rassemblant la matière et l'exposant pédagogiquement), mais également pour le travail des chercheurs les plus avancés. En effet, les meilleurs connaisseurs de tel philosophe, de tel livre de la Bible, estiment généralement essentiel pour eux de lire les interprétations de leurs collègues. N'y a-t-il donc pas quelque chose dans les œuvres théologiques et philosophiques qui requiert l'interprétation, et qui n'existe pas dans les œuvres scientifiques ou littéraires ?

Remarquons d'abord que, par rapport à l'œuvre littéraire, les ouvrages philosophiques et théologiques se caractérisent par le fait qu'ils exposent une doctrine. Et nous avons noté que c'est justement en tant qu'elle contient une doctrine aussi que l'œuvre littéraire donne lieu à l'interprétation. A ce qu'il semble, on peut donc dire que l'interprétation a un rapport essentiel à cet aspect doctrinal ou théorique des textes. Mais, par cet aspect, justement, la philosophie se rapproche de la science, avec laquelle elle a d'ailleurs été longtemps confondue. Or pourquoi dans les sciences l'interprétation n'intervient-elle pas de manière significative? Pour prendre un exemple extrême, celui des mathématiques, il semble que l'interprétation y soit inutile parce que les textes qui exposent la théorie originale y sont suffisamment clairs pour ne pas donner lieu à des débats sur leur sens — tant qu'on ne fait pas de la philosophie des mathématiques, ce qui est une autre affaire. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles Descartes, par exemple, opposait les mathématiques aux méthodes logiques des scolastiques, remarquant que les unes ne donnaient pas lieu à discussion, au contraire des autres. Ne faut-il donc pas supposer qu'il y a dans les écrits théologiques et philosophiques quelque chose qui en obscurcit le sens, de telle manière qu'ils ne se prêtent pas aussi directement à la lecture que les écrits scientifiques ? Dans ce cas, le rôle de l'interprétation consisterait précisément à restituer dans une forme claire la doctrine exacte que tentent d'exprimer les écrits de ces deux disciplines. Autrement dit, l'interprétation paraît servir d'intermédiaire entre un texte difficile à lire et un texte plus accessible qui expose la même doctrine. Il faut avouer qu'il y a là quelque chose d'étrange. Car pourquoi les philosophes ne sont-ils pas capables de s'exprimer aussi clairement que les savants ? Il y a la même étrangeté en théologie. Car, en partant de l'idée un peu simple que la révélation écrite est la parole divine adressée à tous les hommes, on comprend mal d'abord que sa lecture ne doive pas suffire. Mais laissons ici la théologie, qui peut être considérée provisoirement comme une sorte de philosophie particulière, limitée à l'interprétation de certains textes sacrés. Il paraît donc y avoir un défaut dans les textes qui réclament l'interprétation. Qu'est-ce qui empêche donc la théorie d'y apparaître clairement ?

Pour répondre à cette question, il faut commencer par se faire une idée de ce qu'est une théorie. La manière la plus habituelle de la concevoir est de la définir ainsi: c'est un système conceptuel qui se rapporte à un domaine de la réalité qu'il explique. Autrement dit, dans une théorie, certaines choses sont décrites d'une part par des concepts qui se rapportent à elles et d'autre part par une série de relations entre ces concepts qui permettent de saisir les relations effectives entre ces choses. La solidité d'une théorie dépend donc de deux points principalement, l'un interne, l'autre externe. En elle-même, la théorie doit être cohérente ; et par rapport au monde d'objets qu'elle décrit, elle doit être adéquate. En d'autres termes, la théorie doit respecter un code logique qui régit ses relations conceptuelles, et ne pas entrer en contradiction par rapport à lui, et elle doit se rapporter aux objets décrits de telle manière qu'il y ait correspondance entre l'ordre qu'elle décrit et celui qui existe effectivement entre eux.

Il y a donc dans toute théorie la possibilité qu'il existe des défauts qui sont propres à la théorie elle-même : il peut y avoir en elle des contradictions internes, ou elle peut entrer en contradiction avec la réalité qu'elle décrit. Il peut y avoir également des défauts qui touchent l'exposition de la théorie : elle peut être représentée de manière incomplète, ambiguë, confuse ou tout simplement fausse. A première vue, il semble que, si l'interprétation est importante en philosophie et non en science, ce doit être en raison de la présence de ce deuxième type de défauts de représentation, puisque les premiers sont communs à la philosophie et aux sciences. En réalité, la distinction n'est pas si nette, parce qu'une théorie dépend aussi du langage dans lequel elle est exposée, de telle sorte que l'amélioration du langage peut être une amélioration de la théorie elle-même.

Par conséquent, nous pouvons laisser de côté les défauts purement internes des théories, qui ne donnent pas lieu à interprétation, mais au débat proprement scientifique ou philosophique, conduisant à la réfutation, à la confirmation, à la transformation de la théorie, ou à sa substitution par une concurrente. Cette critique des théories n'est pas la fonction première de l'interprétation, qui prend au contraire la théorie telle qu'elle est et lui donne une forme dans laquelle elle devient clairement lisible. Elle doit donc remédier aux défauts de présentation. Et elle est essentiellement ou bien traduction, ou bien reconstitution, ou les deux à la fois.

Envisageons d'abord le cas le plus simple en théorie, celui de la reconstitution. Les philosophes présentent souvent leur doctrine d'une manière relativement elliptique. Sur beaucoup de points, ils se contentent d'indiquer des développements sans les effectuer, et souvent aussi ils présupposent des principes, des corps entiers de théorie parfois, sans les exposer. On conçoit bien qu'il puisse y avoir là des obstacles importants à leur lecture, et qu'il soit utile pour en permettre la compréhension de reconstituer les parties manquantes. De même, certaines expressions sont ambiguës dans les œuvres originales, et suggèrent plusieurs développements théoriques différents. La reconstitution interprétative vise alors à fixer la théorie effectivement voulue, en rapport avec la cohérence générale de la théorie, et en permet ainsi la compréhension.

Quant à la traduction, elle vient du fait que le langage de l'auteur n'est plus compréhensible au lecteur envisagé par l'interprète. Les raisons en sont diverses. D'abord la traduction peut consister en ce qu'on entend littéralement par ce terme, traduction d'une langue à l'autre, de l'allemand au français, par exemple. On s'étonnera que la traduction ainsi comprise puisse entrer dans le problème de l'interprétation, parce qu'il semble au premier abord qu'il s'agit simplement ici de changer de code, et qu'il n'existe pas de problème d'interprétation proprement dite. En réalité, parce que les langues différentes ne se correspondent pas terme à terme, il existe toujours des questions d'interprétation dans toute traduction: il s'agit de choisir les termes dans la nouvelle langue non pas simplement par des corrélations linguistiques, mais également en fonction de la théorie à traduire. Mais la traduction est aussi nécessaire souvent indépendamment de cette différence de langues. Quoique écrit dans la même langue, un texte français du XVIIe siècle peut devoir être traduit pour le lecteur moderne. Il y a certes la différence créée par l'évolution linguistique, mais plus encore celle que provoque l'évolution de la civilisation ou de la culture. Dans ce cas, c'est le code selon lequel la théorie est construite, et qui en constitue la cohérence, qui peut devoir être rétabli, réexpliqué, traduit dans nos codes actuels, mais c'est également le rapport de la théorie à ses objets qui peut s'être modifié, d'autant que nombre d'objets de la philosophie sont des objets culturels, qui se sont modifiés avec l'évolution de la culture. Il faut donc dans ce cas rétablir la référence des termes à leurs objets en redécrivant ceux-ci par rapport aux objets analogues que nous connaissons. Et l'on voit que ce type de traduction est utile pour combler non seulement des

distances temporelles, mais également toutes sortes d'autres distances culturelles pouvant séparer l'auteur de son lecteur.

Ainsi, chaque fois que le lecteur n'est plus celui que visait directement le philosophe dans son œuvre, une interprétation est nécessaire pour combler la distance entre eux. Cette interprétation doit naturellement faire déjà directement partie de la lecture, et elle n'entraîne pas nécessairement un nouvel écrit. Mais elle est si importante, si difficile apparemment, en philosophie, qu'elle donne naturellement lieu à une nouvelle littérature philosophique qui lui est consacrée. C'est dire que, en philosophie, la lecture n'est pas une opération facile, et que les textes des philosophes ne se comprennent pas immédiatement, même pour les lecteurs exercés. Il y a là un phénomène étonnant, puisqu'il semble toujours possible de rendre accessible ce qui ne l'est plus ou ne l'était pas dans sa forme originale. Comment les interprètes ou historiens de la philosophie ou commentateurs, peuvent-ils supposer que leurs propres écrits sauront mieux se rendre compréhensibles que les originaux qu'ils étudient? Peut-on penser que c'est parce qu'ils adressent leurs écrits plus spécifiquement à un lecteur précis, et parce qu'ils se concentrent sur la question de la représentation du système, alors que les philosophes originaux étaient plus occupés à l'inventer qu'à l'exposer entièrement et clairement?

Pour voir en quoi la philosophie exige l'interprétation, le mieux est de se concentrer sur les cas où elle paraît le plus manifestement réclamer cet intermédiaire. Or les discours discontinus sont un tel exemple. En effet, s'il est vrai que ce qu'il y a à comprendre dans une philosophie, c'est le système conceptuel qui forme la doctrine sous-jacente à toutes ses manifestations, alors plus la forme littéraire utilisée paraît éloignée de celle de ce système, plus il doit être difficile de l'y saisir. Quel est donc le modèle d'écriture qui devrait correspondre à l'ambition de révéler un système conceptuel?

On peut supposer qu'il faut le chercher là où il est efficace, c'est-à-dire dans les sciences, et que par conséquent, le discours philosophique le plus efficace doit être celui qui se rapproche le plus du discours scientifique habituel. C'est ainsi que certains philosophes ont poussé à ses limites cette idée en tentant de constituer un langage logique idéal pour la philosophie aussi bien que pour la science. Sans aller jusqu'à cette extrémité, on peut retenir les caractéristiques de ce langage : il doit être clair, non ambigu, exact. Pour cela, il faut que chaque concept ait si possible un terme propre, et que toutes les relations intervenant dans le système soient également représentées par des symboles distincts. Il faut également que la référence des termes soit donnée de manière exacte. Enfin, il faut que par une utilisation systématique de ces termes, l'ensemble des rapports du système, ou du moins l'ensemble de ses rapports déterminants, soit décrit. Tel est aussi à peu près l'idéal de l'interprète. Il veut d'habitude faire passer la doctrine étudiée d'une représentation imparfaite à une telle représentation systématique rigoureuse.

Or une telle représentation suppose un discours continu, ou relativement continu, dans lequel les relations conceptuelles soient déterminées le plus étroitement possible. En effet, pour représenter l'ensemble du système, il faut si possible le parcourir entièrement selon un ou plusieurs fils continus, afin de suivre les relations, qui forment elles-mêmes un réseau continu. Et pour fixer les références, les discours continus sont plus efficaces aussi, parce qu'ils permettent de définir d'une manière plus univoque les termes par leur intégration au contexte. On voit donc que les discours discontinus soulèvent des difficultés particulières de lecture dans cette optique. En effet, comme les diverses parties ne se rapportent pas directement les

unes aux autres, leurs liens restent flottants. Le contexte de chaque partie est extrêmement restreint également, si bien que les références demeurent plus floues à leur tour.

On peut se demander pourquoi, malgré ces désavantages, certains philosophes ont choisi ce mode d'exposition de leur pensée. Ou bien ils se sont trompés, ou bien ils n'ont pas pu mener leur travail à son point d'achèvement, dans un discours continu, ou bien ils avaient des raisons de refuser l'idéal discursif des interprètes. Dans les deux premiers cas, leur œuvre appelle tout particulièrement le travail de l'interprète, dans le dernier, il semble le récuser. En cherchant donc à interpréter des discours philosophiques discontinus, tout en restant attentifs aux difficultés rencontrées, nous aurons donc un moyen d'approcher de la solution du problème posé au début, de savoir pourquoi la philosophie appelle l'interprétation, d'un côté, et pourquoi, de l'autre, les philosophes n'ont pas exposé leur pensée dans la forme que lui donnent les interprètes. De là, nous pourrons en venir à la question de la détermination du rôle de l'interprétation en philosophie.

Pour la lecture de ces textes, je vous propose de tenter, dans un premier temps, de faire le travail habituel de l'interprète, en cherchant à reconstituer le système continu à travers les supposés fragments que nous en avons, mais en notant les résistances du texte face à cette entreprise, puis, en un second temps, de revenir aux divers aphorismes pour chercher à les comprendre justement à partir de leur aspect discontinu et à la fois du relatif isolement comme des liens autres que théoriques qui pourront apparaître alors.

<< Qu'est-ce que la philosophie >>
<< Qu'est-ce que la philosophie >>

LES TEXTES DISCONTINUS
Hiver 1994
Annonce

La forme normale la plus courante de l'écrit philosophique est celle d'un développement continu d'une question, d'une recherche ou d'un système conceptuel. C'est ce genre de discours qui modèle nos pratiques de lecture et d'interprétation. Certains auteurs ont choisi en revanche un autre mode d'expression pour leur pensée, par séries de petits textes relativement indépendants. C'est le cas, par exemple, de Montaigne, de La Rochefoucauld, de Pascal, de Vauvenargue, de Lichtenberg, de Léopardi, de Nietzsche et de Wittgenstein. Ce mode d'écriture pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Le séminaire sera consacré à une recherche sur cette question des difficultés particulières d'interprétation des textes discontinus en philosophie. Il portera sur les œuvres suivantes :

Pascal, *Pensées*

Nietzsche, *Le Gai Savoir*

Wittgenstein, *Investigations philosophiques*

Introduction

VII- 1. Thème

Le thème de ce séminaire est l'ensemble de problèmes liés à l'interprétation des textes discontinus en philosophie. En effet, la majorité des œuvres de la philosophie sont des textes continus, comme les divers traités, les articles, et la plupart des genres littéraires utilisés par les philosophes. Mais il existe d'autres écrits philosophiques dans lesquels le discours ne se déroule pas de manière continue. Il s'agit essentiellement des aphorismes, sentences ou maximes. Ce genre de textes discontinus pose des problèmes d'interprétation spécifiques. Il s'agit de voir quelles sont ces difficultés et de chercher la façon dont elles pourraient se résoudre.

Le contexte de cette question est celui de l'interprétation des philosophies. En effet, la difficulté de lecture des discours discontinus n'est qu'un cas particulier du problème plus général de l'interprétation des philosophies, et par conséquent c'est la question de cette interprétation en général qui se pose aussi à travers elle. Il sera donc inévitable que nous abordions également cette question plus large, à la fois parce que nous pouvons considérer les discours discontinus comme un exemple de discours philosophique, et aussi parce que leur spécificité se dégagera par comparaison avec les autres types de discours philosophiques. Mais qu'est-ce qu'interpréter une philosophie ? Pour le savoir, il faut répondre à deux questions : qu'est-ce que l'activité d'interprétation comme telle et son rapport à la philosophie ? et qu'est-ce qu'une philosophie et pourquoi se prête-t-elle à l'interprétation ?

Ces questions renvoient à leur tour au contexte plus large de celles qui concernent la nature de la philosophie.

VIII- 2. Position du problème

S'il y a des difficultés propres à l'interprétation de textes discontinus en philosophie, c'est par contraste avec les problèmes d'interprétation des textes continus. Toutefois ces problèmes ne seront pas seulement ceux des textes discontinus eux-mêmes, mais également ceux de l'interprétation de textes philosophiques. Et ils sont naturellement aussi ceux de l'interprétation de textes quelconques simplement. Mais sans remonter à ce niveau de généralité, il est utile de commencer par nous demander quel est le rôle de l'interprétation en philosophie. Il y a là deux aspects. D'un côté, il s'agit de savoir pourquoi la philosophie a besoin de cette activité qu'est l'interprétation d'œuvres qui constituent la tradition de sa propre discipline. De l'autre, il faut se demander quel est le rôle de l'interprétation par rapport à ces œuvres. La première question concerne donc l'utilité de l'histoire de la philosophie pour la philosophie actuelle. La seconde concerne la fonction propre de l'interprétation en tant que mode de rapport aux œuvres philosophiques.

On voit que dans les deux cas la question de savoir quelle est la nature de la philosophie est impliquée. Mais il y a plus. Peut-être que l'activité même de l'interprétation comme telle a quelque rapport étroit avec la philosophie. En effet, dans quels domaines trouve-t-on cette

discipline? Il y a deux branches où elle joue un rôle important : la théologie et la philosophie, ainsi que, dans une certaine mesure, le droit et l'histoire. Ailleurs elle paraît n'intervenir que de manière accessoire. En théologie, elle est fondamentale, et elle constitue même la grande partie de la discipline, puisque la théologie est principalement interprétation des Écritures. On ne conçoit pas en effet qu'une théologie se présente autrement que comme une manière d'expliquer quel est l'enseignement qu'on trouve dans la Bible ou dans les autres sources de révélation. Toutes les spéculations des théologiens sont donc fondées sur l'interprétation des textes sacrés et en constituent des prolongements plus ou moins éloignés. En philosophie, l'interprétation joue un rôle important, quoique non aussi essentiel. Car il n'y a pas pour les philosophes de texte sacré auquel toute réflexion devrait se rapporter pour se justifier. Il est possible en principe d'élaborer une philosophie sans référence à l'autorité d'aucun texte de la tradition, et même, la plupart des grandes philosophies se posent comme largement autonomes par rapport à cette tradition. Il n'empêche que la tradition existe en philosophie, qu'elle joue un rôle essentiel dans la formation de la pensée philosophique, et qu'une partie importante de l'activité philosophique consiste en l'interprétation des œuvres de cette tradition.

On pourrait croire que l'interprétation joue un rôle semblable dans toutes les disciplines où il y a référence à des textes qui font autorité d'une manière quelconque, ou qui représentent les objets de la recherche. On pense immédiatement à la littérature, par exemple, puis aux sciences, qui se transmettent sous forme de textes pour l'essentiel. Or il est remarquable que, bien que les savants exposent leurs théories sous forme de textes, l'activité d'interprétation n'y joue qu'un rôle mineur. Les mathématiques ou la physique ne se caractérisent pas, par exemple, par des débats sur l'interprétation des textes majeurs de la discipline, comme c'est le cas en philosophie et en théologie. De même, en littérature, le rapport aux textes est moins celui de l'interprétation, du commentaire explicatif, que de la critique, car il ne s'agit pas tant de retrouver la théorie des écrivains que d'analyser leur style, leur façon d'engendrer un monde poétique ou romanesque, leurs techniques de composition, de description, etc. Et dans la mesure où l'interprétation joue un rôle plus important dans ce domaine, c'est que l'on s'intéresse davantage à un écrivain en tant que philosophe, comme c'est le cas pour Montaigne, Pascal, Rousseau ou Voltaire, par exemple. De même, parmi les sciences humaines, les disciplines qui donnent lieu à des débats herméneutiques sont justement celles qui sont de caractère plus philosophique (ou théologique) que scientifique, comme c'est le cas pour certaines théories psychologiques, la psychanalyse en premier lieu, ou pour des théories sociologiques, dont les maîtres étudiés sont largement des philosophes.

Quelle est donc la raison pour laquelle l'interprétation est une activité essentiellement philosophique et théologique? Dans les deux disciplines, le rapport à des textes est fondamental, soit pour l'éducation de la pensée, soit pour la justification de toutes les théories avancées. Mais dans les sciences aussi, qui n'existeraient pas sans leurs bibliothèques et leurs revues. La différence est cependant que, dans les sciences on lit soit des manuels, pour se former, soit les œuvres originales des savants, dans la recherche essentiellement. Or les manuels sont plutôt des résumés des théories que des interprétations des œuvres de leurs inventeurs, et dans la recherche, on se rapporte directement à ces dernières dans le domaine précis où l'on travaille, sans sentir le besoin d'une interprétation. Pourquoi cette manière de procéder n'est-elle pas suffisante en théologie et en philosophie ? Pourquoi ne pas se contenter de lire la Bible ou les œuvres des philosophes pour apprendre les doctrines qu'elles exposent ? On a l'impression qu'il faut ici des intermédiaires, et non pas seulement pour la formation des débutants (qui pourraient avoir besoin de manuels rassemblant la matière et l'exposant pédagogiquement), mais également pour le travail des chercheurs les plus avancés. En effet, les meilleurs connaisseurs de tel philosophe, de tel livre de la Bible, estiment généralement

essentiel pour eux de lire les interprétations de leurs collègues. N'y a-t-il donc pas quelque chose dans les œuvres théologiques et philosophiques qui requiert l'interprétation, et qui n'existe pas dans les œuvres scientifiques ou littéraires ?

Remarquons d'abord que, par rapport à l'œuvre littéraire, les ouvrages philosophiques et théologiques se caractérisent par le fait qu'ils exposent une doctrine. Et nous avons noté que c'est justement en tant qu'elle contient une doctrine aussi que l'œuvre littéraire donne lieu à l'interprétation. A ce qu'il semble, on peut donc dire que l'interprétation a un rapport essentiel à cet aspect doctrinal ou théorique des textes. Mais, par cet aspect, justement, la philosophie se rapproche de la science, avec laquelle elle a d'ailleurs été longtemps confondue. Or pourquoi dans les sciences l'interprétation n'intervient-elle pas de manière significative? Pour prendre un exemple extrême, celui des mathématiques, il semble que l'interprétation y soit inutile parce que les textes qui exposent la théorie originale y sont suffisamment clairs pour ne pas donner lieu à des débats sur leur sens — tant qu'on ne fait pas de la philosophie des mathématiques, ce qui est une autre affaire. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles Descartes, par exemple, opposait les mathématiques aux méthodes logiques des scolastiques, remarquant que les unes ne donnaient pas lieu à discussion, au contraire des autres. Ne faut-il donc pas supposer qu'il y a dans les écrits théologiques et philosophiques quelque chose qui en obscurcit le sens, de telle manière qu'ils ne se prêtent pas aussi directement à la lecture que les écrits scientifiques ? Dans ce cas, le rôle de l'interprétation consisterait précisément à restituer dans une forme claire la doctrine exacte que tentent d'exprimer les écrits de ces deux disciplines. Autrement dit, l'interprétation paraît servir d'intermédiaire entre un texte difficile à lire et un texte plus accessible qui expose la même doctrine. Il faut avouer qu'il y a là quelque chose d'étrange. Car pourquoi les philosophes ne sont-ils pas capables de s'exprimer aussi clairement que les savants ? Il y a la même étrangeté en théologie. Car, en partant de l'idée un peu simple que la révélation écrite est la parole divine adressée à tous les hommes, on comprend mal d'abord que sa lecture ne doive pas suffire. Mais laissons ici la théologie, qui peut être considérée provisoirement comme une sorte de philosophie particulière, limitée à l'interprétation de certains textes sacrés. Il paraît donc y avoir un défaut dans les textes qui réclament l'interprétation. Qu'est-ce qui empêche donc la théorie d'y apparaître clairement ?

Pour répondre à cette question, il faut commencer par se faire une idée de ce qu'est une théorie. La manière la plus habituelle de la concevoir est de la définir ainsi: c'est un système conceptuel qui se rapporte à un domaine de la réalité qu'il explique. Autrement dit, dans une théorie, certaines choses sont décrites d'une part par des concepts qui se rapportent à elles et d'autre part par une série de relations entre ces concepts qui permettent de saisir les relations effectives entre ces choses. La solidité d'une théorie dépend donc de deux points principalement, l'un interne, l'autre externe. En elle-même, la théorie doit être cohérente ; et par rapport au monde d'objets qu'elle décrit, elle doit être adéquate. En d'autres termes, la théorie doit respecter un code logique qui régit ses relations conceptuelles, et ne pas entrer en contradiction par rapport à lui, et elle doit se rapporter aux objets décrits de telle manière qu'il y ait correspondance entre l'ordre qu'elle décrit et celui qui existe effectivement entre eux.

Il y a donc dans toute théorie la possibilité qu'il existe des défauts qui sont propres à la théorie elle-même : il peut y avoir en elle des contradictions internes, ou elle peut entrer en contradiction avec la réalité qu'elle décrit. Il peut y avoir également des défauts qui touchent l'exposition de la théorie : elle peut être représentée de manière incomplète, ambiguë, confuse ou tout simplement fausse. A première vue, il semble que, si l'interprétation est importante en philosophie et non en science, ce doit être en raison de la présence de ce deuxième type de défauts de représentation, puisque les premiers sont communs à la philosophie et aux sciences.

En réalité, la distinction n'est pas si nette, parce qu'une théorie dépend aussi du langage dans lequel elle est exposée, de telle sorte que l'amélioration du langage peut être une amélioration de la théorie elle-même.

Par conséquent, nous pouvons laisser de côté les défauts purement internes des théories, qui ne donnent pas lieu à interprétation, mais au débat proprement scientifique ou philosophique, conduisant à la réfutation, à la confirmation, à la transformation de la théorie, ou à sa substitution par une concurrente. Cette critique des théories n'est pas la fonction première de l'interprétation, qui prend au contraire la théorie telle qu'elle est et lui donne une forme dans laquelle elle devient clairement lisible. Elle doit donc remédier aux défauts de présentation. Et elle est essentiellement ou bien traduction, ou bien reconstitution, ou les deux à la fois.

Envisageons d'abord le cas le plus simple en théorie, celui de la reconstitution. Les philosophes présentent souvent leur doctrine d'une manière relativement elliptique. Sur beaucoup de points, ils se contentent d'indiquer des développements sans les effectuer, et souvent aussi ils présupposent des principes, des corps entiers de théorie parfois, sans les exposer. On conçoit bien qu'il puisse y avoir là des obstacles importants à leur lecture, et qu'il soit utile pour en permettre la compréhension de reconstituer les parties manquantes. De même, certaines expressions sont ambiguës dans les œuvres originales, et suggèrent plusieurs développements théoriques différents. La reconstitution interprétative vise alors à fixer la théorie effectivement voulue, en rapport avec la cohérence générale de la théorie, et en permet ainsi la compréhension.

Quant à la traduction, elle vient du fait que le langage de l'auteur n'est plus compréhensible au lecteur envisagé par l'interprète. Les raisons en sont diverses. D'abord la traduction peut consister en ce qu'on entend littéralement par ce terme, traduction d'une langue à l'autre, de l'allemand au français, par exemple. On s'étonnera que la traduction ainsi comprise puisse entrer dans le problème de l'interprétation, parce qu'il semble au premier abord qu'il s'agit simplement ici de changer de code, et qu'il n'existe pas de problème d'interprétation proprement dite. En réalité, parce que les langues différentes ne se correspondent pas terme à terme, il existe toujours des questions d'interprétation dans toute traduction: il s'agit de choisir les termes dans la nouvelle langue non pas simplement par des corrélations linguistiques, mais également en fonction de la théorie à traduire. Mais la traduction est aussi nécessaire souvent indépendamment de cette différence de langues. Quoique écrit dans la même langue, un texte français du XVIIe siècle peut devoir être traduit pour le lecteur moderne. Il y a certes la différence créée par l'évolution linguistique, mais plus encore celle que provoque l'évolution de la civilisation ou de la culture. Dans ce cas, c'est le code selon lequel la théorie est construite, et qui en constitue la cohérence, qui peut devoir être rétabli, réexpliqué, traduit dans nos codes actuels, mais c'est également le rapport de la théorie à ses objets qui peut s'être modifié, d'autant que nombre d'objets de la philosophie sont des objets culturels, qui se sont modifiés avec l'évolution de la culture. Il faut donc dans ce cas rétablir la référence des termes à leurs objets en redécrivant ceux-ci par rapport aux objets analogues que nous connaissons. Et l'on voit que ce type de traduction est utile pour combler non seulement des distances temporelles, mais également toutes sortes d'autres distances culturelles pouvant séparer l'auteur de son lecteur.

Ainsi, chaque fois que le lecteur n'est plus celui que visait directement le philosophe dans son œuvre, une interprétation est nécessaire pour combler la distance entre eux. Cette interprétation doit naturellement faire déjà directement partie de la lecture, et elle n'entraîne pas nécessairement un nouvel écrit. Mais elle est si importante, si difficile apparemment, en

philosophie, qu'elle donne naturellement lieu à une nouvelle littérature philosophique qui lui est consacrée. C'est dire que, en philosophie, la lecture n'est pas une opération facile, et que les textes des philosophes ne se comprennent pas immédiatement, même pour les lecteurs exercés. Il y a là un phénomène étonnant, puisqu'il semble toujours possible de rendre accessible ce qui ne l'est plus ou ne l'était pas dans sa forme originale. Comment les interprètes ou historiens de la philosophie ou commentateurs, peuvent-ils supposer que leurs propres écrits sauront mieux se rendre compréhensibles que les originaux qu'ils étudient? Peut-on penser que c'est parce qu'ils adressent leurs écrits plus spécifiquement à un lecteur précis, et parce qu'ils se concentrent sur la question de la représentation du système, alors que les philosophes originaux étaient plus occupés à l'inventer qu'à l'exposer entièrement et clairement?

Pour voir en quoi la philosophie exige l'interprétation, le mieux est de se concentrer sur les cas où elle paraît le plus manifestement réclamer cet intermédiaire. Or les discours discontinus sont un tel exemple. En effet, s'il est vrai que ce qu'il y a à comprendre dans une philosophie, c'est le système conceptuel qui forme la doctrine sous-jacente à toutes ses manifestations, alors plus la forme littéraire utilisée paraît éloignée de celle de ce système, plus il doit être difficile de l'y saisir. Quel est donc le modèle d'écriture qui devrait correspondre à l'ambition de révéler un système conceptuel?

On peut supposer qu'il faut le chercher là où il est efficace, c'est-à-dire dans les sciences, et que par conséquent, le discours philosophique le plus efficace doit être celui qui se rapproche le plus du discours scientifique habituel. C'est ainsi que certains philosophes ont poussé à ses limites cette idée en tentant de constituer un langage logique idéal pour la philosophie aussi bien que pour la science. Sans aller jusqu'à cette extrémité, on peut retenir les caractéristiques de ce langage : il doit être clair, non ambigu, exact. Pour cela, il faut que chaque concept ait si possible un terme propre, et que toutes les relations intervenant dans le système soient également représentées par des symboles distincts. Il faut également que la référence des termes soit donnée de manière exacte. Enfin, il faut que par une utilisation systématique de ces termes, l'ensemble des rapports du système, ou du moins l'ensemble de ses rapports déterminants, soit décrit. Tel est aussi à peu près l'idéal de l'interprète. Il veut d'habitude faire passer la doctrine étudiée d'une représentation imparfaite à une telle représentation systématique rigoureuse.

Or une telle représentation suppose un discours continu, ou relativement continu, dans lequel les relations conceptuelles soient déterminées le plus étroitement possible. En effet, pour représenter l'ensemble du système, il faut si possible le parcourir entièrement selon un ou plusieurs fils continus, afin de suivre les relations, qui forment elles-mêmes un réseau continu. Et pour fixer les références, les discours continus sont plus efficaces aussi, parce qu'ils permettent de définir d'une manière plus univoque les termes par leur intégration au contexte. On voit donc que les discours discontinus soulèvent des difficultés particulières de lecture dans cette optique. En effet, comme les diverses parties ne se rapportent pas directement les unes aux autres, leurs liens restent flottants. Le contexte de chaque partie est extrêmement restreint également, si bien que les références demeurent plus floues à leur tour.

On peut se demander pourquoi, malgré ces désavantages, certains philosophes ont choisi ce mode d'exposition de leur pensée. Ou bien ils se sont trompés, ou bien ils n'ont pas pu mener leur travail à son point d'achèvement, dans un discours continu, ou bien ils avaient des raisons de refuser l'idéal discursif des interprètes. Dans les deux premiers cas, leur œuvre appelle tout particulièrement le travail de l'interprète, dans le dernier, il semble le récuser. En cherchant

donc à interpréter des discours philosophiques discontinus, tout en restant attentifs aux difficultés rencontrées, nous aurons donc un moyen d'approcher de la solution du problème posé au début, de savoir pourquoi la philosophie appelle l'interprétation, d'un côté, et pourquoi, de l'autre, les philosophes n'ont pas exposé leur pensée dans la forme que lui donnent les interprètes. De là, nous pourrons en venir à la question de la détermination du rôle de l'interprétation en philosophie.

Pour la lecture de ces textes, je vous propose de tenter, dans un premier temps, de faire le travail habituel de l'interprète, en cherchant à reconstituer le système continu à travers les supposés fragments que nous en avons, mais en notant les résistances du texte face à cette entreprise, puis, en un second temps, de revenir aux divers aphorismes pour chercher à les comprendre justement à partir de leur aspect discontinu et à la fois du relatif isolement comme des liens autres que théoriques qui pourront apparaître alors.

<< Qu'est-ce que la philosophie >>
<< Qu'est-ce que la philosophie >>

LA PENSÉE DANS LA LITTÉRATURE

Automne 1997

Annonce

Même si certaines œuvres de philosophie et la plupart de la production universitaire dans cette discipline sont écrites dans un style apparemment neutre, adapté à la pure exposition des arguments, il reste que nombre d'œuvres de notre tradition, et la grande majorité de celles des grands philosophes, sont écrites dans des genres plus littéraires. Il se pose donc le problème de savoir comment se lit et s'interprète la pensée dans une telle forme.

La recherche proposée vise à éclairer cette question en commençant par étudier le mode d'expression de la pensée dans les œuvres classées généralement comme littéraires, en envisageant par exemple la réflexion morale chez Molière ou Sade, ou la réflexion sur les structures de l'expérience humaine chez Proust, pour en venir ensuite à des textes d'auteurs connus comme philosophes (Rousseau, Nietzsche, etc.).

Concrètement, nous étudierons les ouvrages suivants :

Macherey, *A quoi pense la littérature ?*

Voltaire, *Candide*

Sade, *La philosophie dans le boudoir*

Kundera, *L'immortalité*

Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*

Butor, *Passage de Milan*

Introduction

IX- 1. Thème

Le thème de ce séminaire est la question de la forme que prend la pensée dans la littérature. En effet, selon le découpage académique des disciplines, la philosophie et la littérature sont non seulement séparées, mais encore éloignées l'une de l'autre. Même si la philosophie se trouve souvent encore liée aux lettres dans une même Faculté, on la conçoit aussi largement comme l'une des sciences, que ce soit comme une méta-science, réfléchissant sur le statut et les méthodes des sciences, sur la logique qu'elles présupposent toutes, sur les conditions transcendantales de la science, sur ses fondements phénoménologiques, ou que ce soit comme se situant, avec la linguistique, l'anthropologie, la psychologie, la sociologie, l'histoire, voire la science des littératures, parmi les sciences dites humaines. Or, même liée ainsi à la science de la littérature en tant qu'espèce d'un même genre, elle en reste distincte par son objet, qui n'est pas la littérature en principe. De plus, la littérature elle-même n'appartient plus du tout à ces disciplines comprises sous le genre commun dont fait partie la philosophie ou la science de la littérature. Elle a son lieu à part, hors de la science, parmi les arts, raison pour laquelle elle ne fait généralement pas partie, comme telle, du système des disciplines universitaires, pas plus que le cinéma, la peinture, la musique ou la sculpture. Pourtant, dans une autre perspective, l'écrivain et le philosophe se côtoient et se rejoignent souvent, le philosophe se trouvant confronté à des problèmes littéraires, et l'écrivain se sentant la vocation d'un penseur et se trouvant entraîné par là dans les problèmes de la philosophie. La question se pose donc de savoir si cette pensée littéraire est bien de la philosophie, ou sinon, ce qui la distingue de la pensée philosophique.

Ce problème importe naturellement pour connaître la littérature et son mode de penser propre, à supposer qu'il soit différent de celui de la philosophie. Mais c'est également pour la compréhension de la philosophie qu'il importe de savoir quel est le rapport de ces deux modes de penser, ainsi que leur lien à leur type respectif d'expression. En effet, dans notre civilisation, la philosophie se présente à nous sous la forme de textes, entre lesquels il n'est pas toujours facile de tracer la frontière qu'on suppose entre la littérature et la philosophie, comme on le voit par le fait que de grandes figures telles que celles de Montaigne, de Pascal, de Rousseau, de Kierkegaard, de Nietzsche, ne semblent pas admettre d'être classées selon cette division. Quelle est donc leur pensée ? littéraire ou philosophique ? Si ces manières de penser sont réellement différentes, il importe de savoir ce qui constitue leur différence pour interpréter les textes des philosophes aussi bien que ceux des écrivains. Il doit exister par conséquent des modes de lecture différents répondant à la nature différente de ces deux types de textes, et mettant en jeu des modes de penser différents aussi. C'est pour cette raison que j'ai situé cette question de la nature de la pensée littéraire dans les problèmes qui touchent à l'interprétation des philosophies.

Étant donné le caractère problématique de la définition de la pensée philosophique par rapport à la pensée littéraire, la question de l'interprétation des philosophies ne se résume pas au problème de la constitution de la méthode la plus efficace possible pour saisir le sens des textes philosophiques, dont la nature générale nous serait par avance connue. Tant que nous ne saurons pas en quoi ces deux manières de pensée, que nous supposons très différentes, diffèrent précisément, nous resterons incapables de savoir comment interpréter l'une et l'autre. Par conséquent c'est à la question de la définition de la philosophie elle-même que touche notre problème. Et le problème du rapport entre la littérature et la philosophie suppose une réflexion sur la nature de la philosophie elle-même, comme elle contribue d'ailleurs à l'enrichir.

X- 2. Position du problème

Selon notre tradition académique donc, la philosophie et la littérature, de même que par conséquent leur étude, constituent des disciplines différentes, et il importe de ne pas les confondre. Cette tradition n'est d'ailleurs pas restreinte au sein des universités, la majorité des intellectuels l'accepte et s'y réfère. Ainsi, on entend généralement comme une critique la remarque qu'un romancier introduit des spéculations philosophiques dans ses ouvrages. On estime que, en mélangeant les genres, il a contrevenu aux règles du roman et a affaibli son œuvre du point de vue littéraire. De même, de l'autre côté, quand un philosophe introduit des développements littéraires, tels que des récits, dans ses textes, on lui fait souvent le reproche de quitter le domaine de la philosophie et d'affaiblir ses arguments. Évidemment, cette démarcation entre les deux genres, à laquelle on tient, n'est pas non plus nette et absolue. On ne demande pas au littérateur de ne pas penser, ni au philosophe de se priver de tout ornement littéraire dans ses écrits. Mais il faut que l'ingrédient philosophique dans la littérature soit très discret, et on voudrait que l'aspect littéraire des textes philosophiques se limite à donner au style une certaine élégance, sans intervenir dans la mise en forme de l'argumentation.

Quel que soit le degré de modération, de nuance, avec lequel elles sont faites, ces critiques reposent sur l'idée d'une sorte d'incompatibilité fondamentale (ou de compatibilité très limitée) entre la philosophie et la littérature. Et celle-ci doit avoir sa source dans la nature de ces deux activités. Pourquoi la littérature ne devrait-elle donc pas penser vraiment ? et pourquoi, dans cette conception, la philosophie devrait-elle s'abstenir d'utiliser entièrement les effets des jeux du langage et de la fiction ? Il semble qu'il y ait derrière cette division l'idée d'un rapport entre des facultés différentes : pour la philosophie, la raison, et pour la littérature, l'imagination. La distinction de ces deux facultés correspond également aux deux buts différents qu'on suppose à la philosophie et à la littérature. La philosophie doit se vouer à la recherche et à l'expression des vérités, tandis que la littérature doit amuser notre esprit et toucher notre sensibilité par ses inventions. Et comme on suppose que la vérité est de nature théorique et abstraite, de même que la raison est la faculté de l'abstraction et de la déduction des idées abstraites les unes à partir des autres, on juge étrangère à son objet toute forme de recherche des effets sensibles du langage et de l'imagination. Au contraire, comme on considère la sensibilité comme quelque chose de plus concret, qui se lie à nos émotions, et donc, sinon à la concrétude objective, du moins à la réalité concrète de la vie subjective, on juge que c'est par l'imagination, qui est justement le mouvement concret de notre sensibilité, son jeu libre, qu'il faut opérer pour toucher dans la littérature, tandis que tout recours à l'abstraction éloigne l'esprit de son fond sensible, le refroidit, et fait manquer aux œuvres littéraires leur effet.

Certes, cette division n'est pas entière. La faculté de penser n'est pas entièrement niée à la littérature, ni la faculté de pénétrer le monde senti, à la philosophie. Mais on attend de la philosophie qui s'intéresse au vécu qu'elle le fasse en vue d'une clarification rationnelle, de sorte que le matériau sensible de ses réflexions ne doit pas organiser la forme de sa pensée, ni de son expression, sinon dans la mesure où sa description, qui soutient la théorie, l'implique. Le philosophe se fait dans cette mesure écrivain, recourant provisoirement aux figures littéraires, faute de pouvoir immédiatement exprimer dans les termes abstraits précis les vérités qu'il veut tirer de l'expérience vécue. On attend pourtant de lui qu'il quitte cette étape pour s'avancer vers le discours rationnel abstrait. Quant à l'écrivain, on ne considère pas que ses œuvres doivent être nécessairement futiles et dépourvues de toute vérité philosophique. Au contraire, on lui attribue souvent une sorte d'intuition inspirée de vérités plus profondes que celles que le philosophe peut saisir et expliquer. On a l'impression que, justement dans la mesure où il se plonge entièrement dans le monde de l'imagination et de la sensibilité, l'écrivain trouve l'accès à des vérités trop cachées pour que la raison puisse les saisir. Et c'est même pourquoi on pourra voir chez lui une marque de superficialité dans la tentative de développer des arguments de caractère philosophique. En tant qu'il se voue aux jeux de l'imagination, l'écrivain est donc également un explorateur des vérités les plus profondes de la condition humaine, et on lui accordera même de l'être davantage encore que le philosophe. Mais c'est à condition de ne pas vouloir jouer au philosophe, et de ne pas chercher à présenter en des arguments clairs les vérités qu'il a senties, et qu'il a cherché à capter dans les filets du langage littéraire et de l'imagination. Selon les cas, on estimera que ce genre de vérités accessibles à la littérature sont d'une nature telle qu'elles doivent échapper à la philosophie, ou bien on pensera plutôt que la tâche du philosophe consiste justement en partie à reprendre ces vérités et à les soumettre à son analyse, afin de les rendre explicites. Quoi qu'il en soit, il semble bien que, en tant que la pensée appartient à la littérature et à la philosophie, ce soit dans ces deux modalités de l'explicite et de l'implicite que réside la différence entre la pensée littéraire et la pensée philosophique. La littérature doit placer l'homme sensible en un contact éprouvé, concret, avec la vérité de sa condition, sans la lui expliquer en un langage explicite. Au contraire, le philosophe doit expliquer clairement ses vérités, les prouver rationnellement, en éliminer autant que possible tous les aspects plus obscurs qui renvoient à la pure sensibilité.

C'est ainsi, me semble-t-il, que notre culture tend à percevoir la différence entre la littérature et la philosophie, comme entre deux modes de penser très différents, l'un lié à la sensibilité et à l'imagination, étranger à l'abstraction rationnelle, l'autre lié à la raison, voué à la pureté des abstractions et des formes de la logique, ennemi de l'imagination et de la confusion sensible.

Commençons par supposer vraie cette distinction.

Dans ce cas, il faut envisager que les vérités de la philosophie et de la littérature soient ou bien différentes, propres à l'une ou à l'autre seulement, ou bien communes aux deux, mais abordées de manière différente par l'une et l'autre. Ainsi, concernant la séparation entre les vérités littéraires et les vérités philosophiques, on peut penser que les premières concernent exclusivement la condition humaine comme telle, tandis que les secondes s'étendent à bien d'autres choses, telles que la question de la nature de l'espace ou de la science. Mais cette distinction serait très arbitraire, car il n'est évidemment rien à quoi la philosophie ne puisse s'intéresser, et d'autre part la littérature ne reste étrangère à rien non plus, dans la mesure même, d'ailleurs, où l'homme n'est étranger à rien et que tout concerne sa condition. Il est possible d'écrire un roman sur l'espace ou sur la science aussi bien que sur l'amour. Il reste donc à revenir à l'idée que c'est par les manières d'aborder les mêmes sujets que la

philosophie et la littérature se distinguent essentiellement, et donc par la manière dont elles les mettent en relation avec la logique et l'abstraction, d'un côté, avec le vécu et l'imaginaire, de l'autre. Or, parmi les quatre termes que j'ai retenus pour caractériser ces deux modes d'approche, deux semblent se rapporter à une source de vérité originaire, et deux semblent présupposer quelque chose d'autre dont ils s'éloignent. En effet, la logique semble se référer à une sorte de structure originelle de l'univers, de la pensée ou de l'être, qu'il est impossible de ne pas reconnaître sans tomber dans l'erreur, et le vécu paraît constituer un fond authentique de l'expérience qu'il est également impossible de quitter et de méconnaître sans tomber dans l'inconsistance. En revanche, l'abstraction suppose une réalité dont elle tire un aspect bien déterminé, mais qui perd par là toute sa densité, tandis que l'imagination fait également fond sur une expérience réelle, mais pour la porter dans le domaine irréel de la fiction. Toutefois, si l'abstraction et la fiction partagent un commun éloignement de la vérité concrète, c'est de manière différente. L'abstraction retient de la réalité essentiellement les aspects schématiques par lesquels elle peut être comprise logiquement, tandis que l'imagination en retient la richesse sensible, mais dépourvue des liens logiques qui l'organisent en réalité. C'est grâce à cette schématisation logique de l'expérience que la philosophie peut imposer ses preuves et convaincre la raison. C'est grâce à la richesse sensible de ses imaginations que la littérature peut toucher, enthousiasmer, séduire le lecteur et entraîner sa participation sensible. Par rapport à notre question de la nature de la pensée littéraire en opposition à celle de la pensée philosophique, il semble donc que les avantages et les désavantages de la littérature et de la philosophie soient complémentaires, la littérature approchant la vérité de notre expérience par la mise au jour de sa richesse sensible que doit négliger la philosophie, et celle-ci en distinguant les structures logiques qui échappent à la littérature. Cependant, leurs défauts se composant également, il n'est pas possible de les réunir pour joindre leurs avantages, car l'abstraction philosophique réduit la richesse sensible, tandis que l'imagination littéraire ne peut respecter la rigueur logique sans se stériliser. Dans cette perspective, il semble bien que la littérature et la philosophie, quoique complémentaires en ce qu'elles mettent en évidence différents aspects authentiques de notre expérience, ne puissent s'unir sans se détruire réciproquement. Et il faudrait donc reconnaître en elles deux types d'activités dont il faut respecter la séparation.

Pourtant, l'idée que la littérature serait étrangère à la logique est certainement exagérée, de même que l'idée de l'étrangeté de la philosophie par rapport à la concrétude de notre expérience. D'un côté, la philosophie vise à pénétrer le plus possible dans le tissu de notre expérience pour en comprendre la structure d'une part, mais également pour l'informer d'autre part, comme dans les aspects moraux de la réflexion philosophique. D'autre part, si la littérature se donne la liberté de la fiction, ce n'est pas de manière arbitraire seulement, mais aussi pour pénétrer plus profondément dans les structures de l'expérience et en mettre au jour des aspects qui échappent à notre observation claire. Dans ces conditions, on peut concevoir un rapport de coopération entre la philosophie et la littérature dans lequel la littérature jouerait le rôle d'éclaireur pour la philosophie, faisant sentir l'existence de phénomènes essentiels de notre expérience, encore inaccessibles à notre raison, tandis que la philosophie, s'y penchant pour les analyser, les porterait au niveau d'une connaissance plus générale et explicite. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi qu'on voit bien des philosophes se référer aux œuvres littéraires comme à des sources qui ne donnent pas tant les vérités philosophiques elles-mêmes que les matériaux sensibles, les intuitions encore un peu voilées, qui vont devenir les sujets des analyses de la raison ? C'est ainsi que, par exemple, les mythes ont souvent été vus comme des perceptions encore obscures de ce que la pensée philosophique allait découvrir clairement. Dans cette conception, la littérature apparaît comme l'exploratrice d'un domaine encore largement inconscient, dont elle permet une approche sensible, relativement obscure aux yeux de la

raison, dans des intuitions sensibles, tandis que la philosophie serait davantage limitée à organiser rationnellement, dans des structures conceptuelles abstraites, un ordre qui dans son fond lui échapperait.

S'il fallait retenir cette conception, alors non seulement la philosophie devrait se garder de se confondre avec la littérature, au risque de perdre ses capacités de raisonner clairement, de prouver, et de rendre ainsi explicite la logique de notre expérience, mais surtout, elle ne pourrait pas s'approfondir sans l'aide de la littérature, qui devrait sans cesse lui fournir les intuitions plus confuses à partir desquelles elle pourrait entreprendre ses analyses. Quoique séparée d'elle dans son mode de penser, la littérature ferait donc partie de la philosophie en un autre sens, en tant qu'elle en constituerait une étape préparatoire nécessaire. Et à cause de ce nécessaire appui sur la littérature, il serait essentiel à la philosophie, pour se comprendre elle-même, de saisir également la nature du mode de penser de la littérature.

Cependant, sans rejeter à priori cette conception du rapport de la philosophie et de la littérature, il est possible de la mettre en question. En effet, la pensée ne se laisse pas toujours classer en littéraire ou philosophique. De nombreuses œuvres se tiennent justement dans le domaine frontière où la philosophie conçue comme essentiellement abstraite et la littérature conçue comme fondamentalement sensible devraient se détruire l'une l'autre. Et certes, bien des critiques jugeront que cette confusion est effectivement malheureuse et compromet aussi bien la valeur philosophique que littéraire de ces œuvres. Et si nous avions affaire à un phénomène marginal seulement, si seules quelques œuvres mineures se trouvaient dans cette supposée malheureuse condition intermédiaire, il serait possible de leur laisser le bénéfice du doute. Mais quand on constate que les plus grandes philosophies et les plus grandes œuvres littéraires de notre tradition se situent justement dans ce lieu jugé impossible, c'est la conception selon laquelle on prétend imposer leur distinction essentielle qui devient immédiatement problématique, à moins de se résigner à déclasser comme ratées des œuvres telles que les Essais de Montaigne, le Discours de la Méthode ou les Méditations, les œuvres de Pascal, de La Rochefoucauld, de Molière, de Corneille, de Rousseau, de Voltaire, de Diderot, de Sade, etc. D'ailleurs, qu'importe ? Mauvaises ou non, il y a des œuvres littéraires qui présentent évidemment des développements philosophiques, et il y a de la philosophie présentée sous une forme littéraire. Dans la mesure où nous faisons une différence, quelle qu'elle soit, entre la philosophie et la littérature, il existe donc une pensée qui ne se satisfait pas d'un exposé sous la forme du développement de simples arguments abstraits et supposés purement philosophiques ou théoriques en ce sens. Du point de vue de la philosophie, il se pose donc la question de savoir pourquoi la pensée peut sentir le besoin d'une forme littéraire. Du point de vue de la littérature, il se pose la question de savoir dans quelle mesure la littérature pense, et si elle a besoin dans ce but de la forme argumentative propre aux disciplines plus théoriques. Et, dans l'hypothèse que la littérature pense effectivement, et que sa pensée ait suffisamment d'analogie avec la pensée philosophique pour qu'il puisse y avoir confusion entre la pensée littéraire et la pensée philosophique dans de nombreuses œuvres, il importe à la compréhension de la philosophie de savoir quel est ce mode de pensée littéraire où les intérêts de la philosophie sont eux-mêmes impliqués.

Les deux questions, de savoir si la philosophie a besoin de recourir aux procédés de la littérature, et de savoir si la littérature est capable d'une pensée de caractère philosophique, en ce sens qu'elle aborderait les problèmes qui préoccupent les philosophes et les traiterait d'une manière qui soit aussi satisfaisante que celle des textes reconnus comme plus proprement philosophiques, sont naturellement corrélatives. Car s'il s'avérait que la philosophie ne peut s'exprimer sans recourir à des moyens littéraires, et si l'on pouvait en

comprendre la raison, on saurait du même coup comment le mode de penser philosophique est fondamentalement littéraire, et par conséquent comment la littérature pense. Mais inversement, cherchant comment la littérature aborde les problèmes de la philosophie à sa manière, nous devrions être conduits à découvrir en elle un mode de penser qui n'est pas étranger à la philosophie, soit qu'il y ait entre les pensées littéraires et philosophiques une communauté de nature, soit qu'il y ait au contraire entre elles une concurrence. Dans le premier cas, l'étude de la manière de penser propre à la littérature serait un moyen d'aborder assez directement un aspect essentiel de la pensée philosophique. Dans le second cas, cette étude permettrait de l'aborder indirectement en mettant en évidence l'une de ses limites, puisque ou bien la littérature disposerait de voies inconnues de la philosophie pour aborder ses mêmes problèmes et découvrir les mêmes vérités, ou bien elle représenterait même une voie conduisant à des vérités différentes, non accessibles à la philosophie elle-même, si bien que la littérature s'imposerait comme une sorte de branche de la discipline philosophique, sans laquelle cette dernière se trouverait amputée et incapable d'aborder et de résoudre certaines des questions qui la concernent.

Pour avancer dans notre recherche, je propose la méthode suivante : tentons de lire une série d'œuvres littéraires en les interprétant ou les interrogeant comme nous le ferions face à des œuvres de philosophie, tout en restant attentifs aux résistances, afin de déterminer d'où elles proviennent et de découvrir ainsi la spécificité des textes littéraires envisagés dans leur fonction de pensée.

<< Qu'est-ce que la philosophie >>
<< Qu'est-ce que la philosophie >>

LA PENSÉE DANS LA LITTÉRATURE

Automne 1997

Annonce

Même si certaines œuvres de philosophie et la plupart de la production universitaire dans cette discipline sont écrites dans un style apparemment neutre, adapté à la pure exposition des arguments, il reste que nombre d'œuvres de notre tradition, et la grande majorité de celles des grands philosophes, sont écrites dans des genres plus littéraires. Il se pose donc le problème de savoir comment se lit et s'interprète la pensée dans une telle forme.

La recherche proposée vise à éclairer cette question en commençant par étudier le mode d'expression de la pensée dans les œuvres classées généralement comme littéraires, en envisageant par exemple la réflexion morale chez Molière ou Sade, ou la réflexion sur les

structures de l'expérience humaine chez Proust, pour en venir ensuite à des textes d'auteurs connus comme philosophes (Rousseau, Nietzsche, etc.).

Concrètement, nous étudierons les ouvrages suivants :

Macherey, *A quoi pense la littérature ?*

Voltaire, *Candide*

Sade, *La philosophie dans le boudoir*

Kundera, *L'immortalité*

Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*

Butor, *Passage de Milan*

Introduction

XI- 1. Thème

Le thème de ce séminaire est la question de la forme que prend la pensée dans la littérature. En effet, selon le découpage académique des disciplines, la philosophie et la littérature sont non seulement séparées, mais encore éloignées l'une de l'autre. Même si la philosophie se trouve souvent encore liée aux lettres dans une même Faculté, on la conçoit aussi largement comme l'une des sciences, que ce soit comme une méta-science, réfléchissant sur le statut et les méthodes des sciences, sur la logique qu'elles présupposent toutes, sur les conditions transcendantales de la science, sur ses fondements phénoménologiques, ou que ce soit comme se situant, avec la linguistique, l'anthropologie, la psychologie, la sociologie, l'histoire, voire la science des littératures, parmi les sciences dites humaines. Or, même liée ainsi à la science de la littérature en tant qu'espèce d'un même genre, elle en reste distincte par son objet, qui n'est pas la littérature en principe. De plus, la littérature elle-même n'appartient plus du tout à ces disciplines comprises sous le genre commun dont fait partie la philosophie ou la science de la littérature. Elle a son lieu à part, hors de la science, parmi les arts, raison pour laquelle elle ne fait généralement pas partie, comme telle, du système des disciplines universitaires, pas plus que le cinéma, la peinture, la musique ou la sculpture. Pourtant, dans une autre perspective, l'écrivain et le philosophe se côtoient et se rejoignent souvent, le philosophe se trouvant confronté à des problèmes littéraires, et l'écrivain se sentant la vocation d'un penseur et se trouvant entraîné par là dans les problèmes de la philosophie. La question se pose donc de savoir si cette pensée littéraire est bien de la philosophie, ou sinon, ce qui la distingue de la pensée philosophique.

Ce problème importe naturellement pour connaître la littérature et son mode de penser propre, à supposer qu'il soit différent de celui de la philosophie. Mais c'est également pour la compréhension de la philosophie qu'il importe de savoir quel est le rapport de ces deux modes de penser, ainsi que leur lien à leur type respectif d'expression. En effet, dans notre civilisation, la philosophie se présente à nous sous la forme de textes, entre lesquels il n'est pas toujours facile de tracer la frontière qu'on suppose entre la littérature et la philosophie, comme on le voit par le fait que de grandes figures telles que celles de Montaigne, de Pascal,

de Rousseau, de Kierkegaard, de Nietzsche, ne semblent pas admettre d'être classées selon cette division. Quelle est donc leur pensée ? littéraire ou philosophique ? Si ces manières de penser sont réellement différentes, il importe de savoir ce qui constitue leur différence pour interpréter les textes des philosophes aussi bien que ceux des écrivains. Il doit exister par conséquent des modes de lecture différents répondant à la nature différente de ces deux types de textes, et mettant en jeu des modes de penser différents aussi. C'est pour cette raison que j'ai situé cette question de la nature de la pensée littéraire dans les problèmes qui touchent à l'interprétation des philosophies.

Étant donné le caractère problématique de la définition de la pensée philosophique par rapport à la pensée littéraire, la question de l'interprétation des philosophies ne se résume pas au problème de la constitution de la méthode la plus efficace possible pour saisir le sens des textes philosophiques, dont la nature générale nous serait par avance connue. Tant que nous ne saurons pas en quoi ces deux manières de pensée, que nous supposons très différentes, diffèrent précisément, nous resterons incapables de savoir comment interpréter l'une et l'autre. Par conséquent c'est à la question de la définition de la philosophie elle-même que touche notre problème. Et le problème du rapport entre la littérature et la philosophie suppose une réflexion sur la nature de la philosophie elle-même, comme elle contribue d'ailleurs à l'enrichir.

XII- 2. Position du problème

Selon notre tradition académique donc, la philosophie et la littérature, de même que par conséquent leur étude, constituent des disciplines différentes, et il importe de ne pas les confondre. Cette tradition n'est d'ailleurs pas restreinte au sein des universités, la majorité des intellectuels l'accepte et s'y réfère. Ainsi, on entend généralement comme une critique la remarque qu'un romancier introduit des spéculations philosophiques dans ses ouvrages. On estime que, en mélangeant les genres, il a contrevenu aux règles du roman et a affaibli son œuvre du point de vue littéraire. De même, de l'autre côté, quand un philosophe introduit des développements littéraires, tels que des récits, dans ses textes, on lui fait souvent le reproche de quitter le domaine de la philosophie et d'affaiblir ses arguments. Évidemment, cette démarcation entre les deux genres, à laquelle on tient, n'est pas non plus nette et absolue. On ne demande pas au littérateur de ne pas penser, ni au philosophe de se priver de tout ornement littéraire dans ses écrits. Mais il faut que l'ingrédient philosophique dans la littérature soit très discret, et on voudrait que l'aspect littéraire des textes philosophiques se limite à donner au style une certaine élégance, sans intervenir dans la mise en forme de l'argumentation.

Quel que soit le degré de modération, de nuance, avec lequel elles sont faites, ces critiques reposent sur l'idée d'une sorte d'incompatibilité fondamentale (ou de compatibilité très limitée) entre la philosophie et la littérature. Et celle-ci doit avoir sa source dans la nature de ces deux activités. Pourquoi la littérature ne devrait-elle donc pas penser vraiment ? et pourquoi, dans cette conception, la philosophie devrait-elle s'abstenir d'utiliser entièrement les effets des jeux du langage et de la fiction ? Il semble qu'il y ait derrière cette division l'idée d'un rapport entre des facultés différentes : pour la philosophie, la raison, et pour la littérature, l'imagination. La distinction de ces deux facultés correspond également aux deux buts différents qu'on suppose à la philosophie et à la littérature. La philosophie doit se vouer à la recherche et à l'expression des vérités, tandis que la littérature doit amuser notre esprit et toucher notre sensibilité par ses inventions. Et comme on suppose que la vérité est de nature théorique et abstraite, de même que la raison est la faculté de l'abstraction et de la déduction des idées abstraites les unes à partir des autres, on juge étrangère à son objet toute forme de

recherche des effets sensibles du langage et de l'imagination. Au contraire, comme on considère la sensibilité comme quelque chose de plus concret, qui se lie à nos émotions, et donc, sinon à la concrétude objective, du moins à la réalité concrète de la vie subjective, on juge que c'est par l'imagination, qui est justement le mouvement concret de notre sensibilité, son jeu libre, qu'il faut opérer pour toucher dans la littérature, tandis que tout recours à l'abstraction éloigne l'esprit de son fond sensible, le refroidit, et fait manquer aux œuvres littéraires leur effet.

Certes, cette division n'est pas entière. La faculté de penser n'est pas entièrement niée à la littérature, ni la faculté de pénétrer le monde senti, à la philosophie. Mais on attend de la philosophie qui s'intéresse au vécu qu'elle le fasse en vue d'une clarification rationnelle, de sorte que le matériau sensible de ses réflexions ne doit pas organiser la forme de sa pensée, ni de son expression, sinon dans la mesure où sa description, qui soutient la théorie, l'implique. Le philosophe se fait dans cette mesure écrivain, recourant provisoirement aux figures littéraires, faute de pouvoir immédiatement exprimer dans les termes abstraits précis les vérités qu'il veut tirer de l'expérience vécue. On attend pourtant de lui qu'il quitte cette étape pour s'avancer vers le discours rationnel abstrait. Quant à l'écrivain, on ne considère pas que ses œuvres doivent être nécessairement futiles et dépourvues de toute vérité philosophique. Au contraire, on lui attribue souvent une sorte d'intuition inspirée de vérités plus profondes que celles que le philosophe peut saisir et expliquer. On a l'impression que, justement dans la mesure où il se plonge entièrement dans le monde de l'imagination et de la sensibilité, l'écrivain trouve l'accès à des vérités trop cachées pour que la raison puisse les saisir. Et c'est même pourquoi on pourra voir chez lui une marque de superficialité dans la tentative de développer des arguments de caractère philosophique. En tant qu'il se voue aux jeux de l'imagination, l'écrivain est donc également un explorateur des vérités les plus profondes de la condition humaine, et on lui accordera même de l'être davantage encore que le philosophe. Mais c'est à condition de ne pas vouloir jouer au philosophe, et de ne pas chercher à présenter en des arguments clairs les vérités qu'il a senties, et qu'il a cherché à capter dans les filets du langage littéraire et de l'imagination. Selon les cas, on estimera que ce genre de vérités accessibles à la littérature sont d'une nature telle qu'elles doivent échapper à la philosophie, ou bien on pensera plutôt que la tâche du philosophe consiste justement en partie à reprendre ces vérités et à les soumettre à son analyse, afin de les rendre explicites. Quoi qu'il en soit, il semble bien que, en tant que la pensée appartient à la littérature et à la philosophie, ce soit dans ces deux modalités de l'explicite et de l'implicite que réside la différence entre la pensée littéraire et la pensée philosophique. La littérature doit placer l'homme sensible en un contact éprouvé, concret, avec la vérité de sa condition, sans la lui expliquer en un langage explicite. Au contraire, le philosophe doit expliquer clairement ses vérités, les prouver rationnellement, en éliminer autant que possible tous les aspects plus obscurs qui renvoient à la pure sensibilité.

C'est ainsi, me semble-t-il, que notre culture tend à percevoir la différence entre la littérature et la philosophie, comme entre deux modes de penser très différents, l'un lié à la sensibilité et à l'imagination, étranger à l'abstraction rationnelle, l'autre lié à la raison, voué à la pureté des abstractions et des formes de la logique, ennemi de l'imagination et de la confusion sensible.

Commençons par supposer vraie cette distinction.

Dans ce cas, il faut envisager que les vérités de la philosophie et de la littérature soient ou bien différentes, propres à l'une ou à l'autre seulement, ou bien communes aux deux, mais abordées de manière différente par l'une et l'autre. Ainsi, concernant la séparation entre les

vérités littéraires et les vérités philosophiques, on peut penser que les premières concernent exclusivement la condition humaine comme telle, tandis que les secondes s'étendent à bien d'autres choses, telles que la question de la nature de l'espace ou de la science. Mais cette distinction serait très arbitraire, car il n'est évidemment rien à quoi la philosophie ne puisse s'intéresser, et d'autre part la littérature ne reste étrangère à rien non plus, dans la mesure même, d'ailleurs, où l'homme n'est étranger à rien et que tout concerne sa condition. Il est possible d'écrire un roman sur l'espace ou sur la science aussi bien que sur l'amour. Il reste donc à revenir à l'idée que c'est par les manières d'aborder les mêmes sujets que la philosophie et la littérature se distinguent essentiellement, et donc par la manière dont elles les mettent en relation avec la logique et l'abstraction, d'un côté, avec le vécu et l'imaginaire, de l'autre. Or, parmi les quatre termes que j'ai retenus pour caractériser ces deux modes d'approche, deux semblent se rapporter à une source de vérité originaire, et deux semblent présupposer quelque chose d'autre dont ils s'éloignent. En effet, la logique semble se référer à une sorte de structure originelle de l'univers, de la pensée ou de l'être, qu'il est impossible de ne pas reconnaître sans tomber dans l'erreur, et le vécu paraît constituer un fond authentique de l'expérience qu'il est également impossible de quitter et de méconnaître sans tomber dans l'inconsistance. En revanche, l'abstraction suppose une réalité dont elle tire un aspect bien déterminé, mais qui perd par là toute sa densité, tandis que l'imagination fait également fond sur une expérience réelle, mais pour la porter dans le domaine irréel de la fiction. Toutefois, si l'abstraction et la fiction partagent un commun éloignement de la vérité concrète, c'est de manière différente. L'abstraction retient de la réalité essentiellement les aspects schématiques par lesquels elle peut être comprise logiquement, tandis que l'imagination en retient la richesse sensible, mais dépourvue des liens logiques qui l'organisent en réalité. C'est grâce à cette schématisation logique de l'expérience que la philosophie peut imposer ses preuves et convaincre la raison. C'est grâce à la richesse sensible de ses imaginations que la littérature peut toucher, enthousiasmer, séduire le lecteur et entraîner sa participation sensible. Par rapport à notre question de la nature de la pensée littéraire en opposition à celle de la pensée philosophique, il semble donc que les avantages et les désavantages de la littérature et de la philosophie soient complémentaires, la littérature approchant la vérité de notre expérience par la mise au jour de sa richesse sensible que doit négliger la philosophie, et celle-ci en distinguant les structures logiques qui échappent à la littérature. Cependant, leurs défauts se composant également, il n'est pas possible de les réunir pour joindre leurs avantages, car l'abstraction philosophique réduit la richesse sensible, tandis que l'imagination littéraire ne peut respecter la rigueur logique sans se stériliser. Dans cette perspective, il semble bien que la littérature et la philosophie, quoique complémentaires en ce qu'elles mettent en évidence différents aspects authentiques de notre expérience, ne puissent s'unir sans se détruire réciproquement. Et il faudrait donc reconnaître en elles deux types d'activités dont il faut respecter la séparation.

Pourtant, l'idée que la littérature serait étrangère à la logique est certainement exagérée, de même que l'idée de l'étrangeté de la philosophie par rapport à la concrétude de notre expérience. D'un côté, la philosophie vise à pénétrer le plus possible dans le tissu de notre expérience pour en comprendre la structure d'une part, mais également pour l'informer d'autre part, comme dans les aspects moraux de la réflexion philosophique. D'autre part, si la littérature se donne la liberté de la fiction, ce n'est pas de manière arbitraire seulement, mais aussi pour pénétrer plus profondément dans les structures de l'expérience et en mettre au jour des aspects qui échappent à notre observation claire. Dans ces conditions, on peut concevoir un rapport de coopération entre la philosophie et la littérature dans lequel la littérature jouerait le rôle d'éclaireur pour la philosophie, faisant sentir l'existence de phénomènes essentiels de notre expérience, encore inaccessibles à notre raison, tandis que la philosophie, s'y penchant

pour les analyser, les porterait au niveau d'une connaissance plus générale et explicite. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi qu'on voit bien des philosophes se référer aux œuvres littéraires comme à des sources qui ne donnent pas tant les vérités philosophiques elles-mêmes que les matériaux sensibles, les intuitions encore un peu voilées, qui vont devenir les sujets des analyses de la raison ? C'est ainsi que, par exemple, les mythes ont souvent été vus comme des perceptions encore obscures de ce que la pensée philosophique allait découvrir clairement. Dans cette conception, la littérature apparaît comme l'exploratrice d'un domaine encore largement inconscient, dont elle permet une approche sensible, relativement obscure aux yeux de la raison, dans des intuitions sensibles, tandis que la philosophie serait davantage limitée à organiser rationnellement, dans des structures conceptuelles abstraites, un ordre qui dans son fond lui échapperait.

S'il fallait retenir cette conception, alors non seulement la philosophie devrait se garder de se confondre avec la littérature, au risque de perdre ses capacités de raisonner clairement, de prouver, et de rendre ainsi explicite la logique de notre expérience, mais surtout, elle ne pourrait pas s'approfondir sans l'aide de la littérature, qui devrait sans cesse lui fournir les intuitions plus confuses à partir desquelles elle pourrait entreprendre ses analyses. Quoique séparée d'elle dans son mode de penser, la littérature ferait donc partie de la philosophie en un autre sens, en tant qu'elle en constituerait une étape préparatoire nécessaire. Et à cause de ce nécessaire appui sur la littérature, il serait essentiel à la philosophie, pour se comprendre elle-même, de saisir également la nature du mode de penser de la littérature.

Cependant, sans rejeter à priori cette conception du rapport de la philosophie et de la littérature, il est possible de la mettre en question. En effet, la pensée ne se laisse pas toujours classer en littéraire ou philosophique. De nombreuses œuvres se tiennent justement dans le domaine frontière où la philosophie conçue comme essentiellement abstraite et la littérature conçue comme fondamentalement sensible devraient se détruire l'une l'autre. Et certes, bien des critiques jugeront que cette confusion est effectivement malheureuse et compromet aussi bien la valeur philosophique que littéraire de ces œuvres. Et si nous avions affaire à un phénomène marginal seulement, si seules quelques œuvres mineures se trouvaient dans cette supposée malheureuse condition intermédiaire, il serait possible de leur laisser le bénéfice du doute. Mais quand on constate que les plus grandes philosophies et les plus grandes œuvres littéraires de notre tradition se situent justement dans ce lieu jugé impossible, c'est la conception selon laquelle on prétend imposer leur distinction essentielle qui devient immédiatement problématique, à moins de se résigner à déclasser comme ratées des œuvres telles que les Essais de Montaigne, le Discours de la Méthode ou les Méditations, les œuvres de Pascal, de La Rochefoucauld, de Molière, de Corneille, de Rousseau, de Voltaire, de Diderot, de Sade, etc. D'ailleurs, qu'importe ? Mauvaises ou non, il y a des œuvres littéraires qui présentent évidemment des développements philosophiques, et il y a de la philosophie présentée sous une forme littéraire. Dans la mesure où nous faisons une différence, quelle qu'elle soit, entre la philosophie et la littérature, il existe donc une pensée qui ne se satisfait pas d'un exposé sous la forme du développement de simples arguments abstraits et supposés purement philosophiques ou théoriques en ce sens. Du point de vue de la philosophie, il se pose donc la question de savoir pourquoi la pensée peut sentir le besoin d'une forme littéraire. Du point de vue de la littérature, il se pose la question de savoir dans quelle mesure la littérature pense, et si elle a besoin dans ce but de la forme argumentative propre aux disciplines plus théoriques. Et, dans l'hypothèse que la littérature pense effectivement, et que sa pensée ait suffisamment d'analogie avec la pensée philosophique pour qu'il puisse y avoir confusion entre la pensée littéraire et la pensée philosophique dans de nombreuses œuvres, il

importe à la compréhension de la philosophie de savoir quel est ce mode de pensée littéraire où les intérêts de la philosophie sont eux-mêmes impliqués.

Les deux questions, de savoir si la philosophie a besoin de recourir aux procédés de la littérature, et de savoir si la littérature est capable d'une pensée de caractère philosophique, en ce sens qu'elle aborderait les problèmes qui préoccupent les philosophes et les traiterait d'une manière qui soit aussi satisfaisante que celle des textes reconnus comme plus proprement philosophiques, sont naturellement corrélatives. Car s'il s'avérait que la philosophie ne peut s'exprimer sans recourir à des moyens littéraires, et si l'on pouvait en comprendre la raison, on saurait du même coup comment le mode de penser philosophique est fondamentalement littéraire, et par conséquent comment la littérature pense. Mais inversement, cherchant comment la littérature aborde les problèmes de la philosophie à sa manière, nous devrions être conduits à découvrir en elle un mode de penser qui n'est pas étranger à la philosophie, soit qu'il y ait entre les pensées littéraires et philosophiques une communauté de nature, soit qu'il y ait au contraire entre elles une concurrence. Dans le premier cas, l'étude de la manière de penser propre à la littérature serait un moyen d'aborder assez directement un aspect essentiel de la pensée philosophique. Dans le second cas, cette étude permettrait de l'aborder indirectement en mettant en évidence l'une de ses limites, puisque ou bien la littérature disposerait de voies inconnues de la philosophie pour aborder ses mêmes problèmes et découvrir les mêmes vérités, ou bien elle représenterait même une voie conduisant à des vérités différentes, non accessibles à la philosophie elle-même, si bien que la littérature s'imposerait comme une sorte de branche de la discipline philosophique, sans laquelle cette dernière se trouverait amputée et incapable d'aborder et de résoudre certaines des questions qui la concernent.

Pour avancer dans notre recherche, je propose la méthode suivante : tentons de lire une série d'œuvres littéraires en les interprétant ou les interrogeant comme nous le ferions face à des œuvres de philosophie, tout en restant attentifs aux résistances, afin de déterminer d'où elles proviennent et de découvrir ainsi la spécificité des textes littéraires envisagés dans leur fonction de pensée.

<< Qu'est-ce que la philosophie >>
Version pdf

RÉVOLTE ET VIOLENCE

Le premier jour du Sommet des Amériques à Québec, et le premier jour des manifestations contre ce sommet, alors qu'on avait bouclé l'immense périmètre de sécurité au milieu de la ville, gardé comme une base militaire nucléaire, je faisais un tour pour voir la situation, saisir l'atmosphère des manifestations, écouter ce qui se disait. Après un moment passé dans cette

foule bigarrée qui donnait souvent à la rue l'allure d'une cour de récréation, avec ballons, petits papiers découpés et coloriés, bruits de toutes sortes, je rencontre subitement des groupes en fuite, le visage crispé, pleurant et toussant, poursuivis par un nuage de fumée blanche nauséabonde. J'attends un moment que ce déplaisant brouillard se dissipe, et je reprends ma marche qui m'amène devant le théâtre, où s'agite une foule excitée, chantant, dansant, brandissant des drapeaux au rythme des tambours. Ils sont massés un peu plus loin et je m'engage en les observant dans un endroit laissé vide par je ne sais quel caprice. Mais j'en saisis bientôt la raison quand des grenades lacrymogènes me passent par dessus la tête, d'autres entre les jambes, et que je me trouve amené à me retirer vers le groupe, découvrant bientôt, derrière l'écran de fumée, une foule impressionnante de policiers équipés comme des scaphandriers et aussi silencieux que des statues. Quelques manifestants répliquent par de ridicules jets de boîtes de bière vides. C'est donc la petite guerre, et il fallait comprendre ces chants et danses comme destinés à maintenir le moral des troupes des manifestants, dont beaucoup sont en effet équipés de masques à gaz, une précaution utile dans cette atmosphère irrespirable. J'observe un peu et je comprends la situation. Certains crient maintenant qu'ils risquent de se faire encercler, parce qu'une troupe de policiers est apparue, sans un bruit, de l'autre côté du théâtre. Aussitôt un groupe de manifestants les détourne et déjoue la manœuvre.

Étrangement, alors que j'étais venu sans esprit belliqueux, je me sens aussitôt vivement solidaire des manifestants contre cette masse de personnages blindés et d'apparence presque inhumaine. Je m'étonne de mon sentiment et tente de l'analyser, sans trouver de solution qui me satisfasse tout à fait. Pourquoi ce vif sentiment, ce mouvement violent en moi, que je désapprouve pourtant rationnellement ? Je me représente encore la manière différente dont je conçois la résistance politique, sans apaiser pour autant ma colère contre cette violence policière. Je ne comprends toujours pas ce qui la motive, parce que, par exemple, je n'ai pas été blessé, pas même gravement touché par l'assaut au gaz.

C'est seulement plus tard que je découvre la raison de ma haine subite de cette bande de policiers, tandis que, le soir, descendant dans la basse ville, je prends le chemin qui est normalement resté libre et que je me trouve tout à coup arrêté par une rangée de policiers qui le bloque en faisant littéralement un barrage. Pourquoi se sont-ils mis en travers de ce chemin et empêchent-ils les gens de descendre vers la basse ville, loin du lieu des manifestations ? Je veux le leur demander, mais la masse armée reste menaçante et silencieuse. Je demande par où je pourrais passer, sans obtenir de réponse, comme si je me trouvais face à une machine. Je réitère ma question, un peu agacé, mais toujours poli. Et enfin, l'un des policiers se décide à me donner sèchement le nom de la rue par où je peux passer, d'une voix qui se veut ferme, mais reste étrangement petite, comme si elle se trouvait en contravention par rapport à l'ordre où se trouve pris le corps invisible de l'homme. Voilà. J'ai compris. J'ai maintenant presque pitié de celui qui s'est aventuré à me dire quelques mots. Et je me rends compte que cette masse anonyme de policiers avait refusé jusqu'ici le contact par la parole. On ne m'avait pas demandé de me retirer de la place devant le théâtre, et il n'y avait pas dans cette rue de policier sans masque pour expliquer aux gens pourquoi ils la barraient et par où passer. Je me souvenais d'avoir rencontré le long du mur bien des habitants de la partie encerclée qui n'arrivaient pas à faire valoir leur droit de passer, faute de trouver déjà quelqu'un pour leur répondre. Dès le départ, le rapport avait été placé d'autorité au niveau de la force brute et toute autre forme de communication avait été exclue. Je me voyais traité comme un animal, d'où ma colère, que je pouvais maintenant approuver.

En outre, il se trouvait que ces gardiens muets défendaient une conférence où des chefs d'État méprisant leurs peuples traitaient en secret avec des représentants du monde des affaires, de la meilleure manière d'avancer les affaires d'une classe privilégiée en imposant leur loi à toutes les Amériques. Une forme d'affirmation de la force brute s'exprimait déjà dans ces enceintes au milieu de la ville, face aux populations dont la parole n'était plus jugée pertinente dans un débat où il était question justement d'accroître l'emprise sur les gens de mécanismes impersonnels au service des plus riches. On avait en quelque sorte déjà rompu le dialogue pour préparer un monde où il n'aurait plus de place entre les pouvoirs et le peuple.

Et de quoi parlaient les journalistes et les gens ? Justement de la violence, de celle des quelques poignées de manifestants qui s'étaient laissés provoquer par toutes ces murailles hostiles et par les répliques mécaniques du dispositif de surveillance, de celle de la police aussi. On approuvait rarement et condamnait assez régulièrement la première, tandis qu'on évaluait le degré de la seconde pour savoir si elle dépassait ou non la proportion adéquate. Et chez les manifestants les plus engagés, la question était de savoir ce que signifiait la non-violence, quels degrés de réplique elle permettait, dans quelle mesure il convenait d'aller vers davantage de violence pour se faire entendre. Et quelques-uns, se donnant l'air plus sérieux, plus au fait, plus profonds, s'affligeaient de voir qu'on ne parlait pas du fond, justement, des contenus des négociations, de leurs répercussions, etc. Comme si on pouvait toujours séparer aussi simplement le fond de la forme. Comme si parfois même la forme n'était pas plus révélatrice que le contenu — ou n'était pas elle-même le fond.

Dans quelle mesure l'État peut-il se montrer violent face à ses citoyens, et dans quelle mesure le citoyen peut-il recourir à la violence dans son opposition à l'État ? Voilà une question qui se pose certainement dans notre situation, et qui, sans être la seule importante, est essentielle pour nous.

Mais d'abord, comment entendre la violence ? Nous en avons tous un sentiment, et nous savons la reconnaître quand on nous agresse ou quand nous nous attaquons à quelqu'un. Mais il est plus difficile d'en connaître les limites, les uns voyant de la violence où les autres n'en perçoivent pas. Fixons donc pour les fins de notre discussion la définition de cette notion. J'appellerai violence la contrainte faite à quelqu'un par des moyens qu'il ne reconnaît pas comme admissibles. Je dépouille ainsi la notion de son caractère dynamique, très familier bien sûr, qui nous permet de parler par exemple de vents violents. La violence telle que je l'entends ici doit violer une conscience de sa juste liberté chez celui qui la subit, et viser éventuellement à ce viol (ou du moins l'admettre) chez celui qui la commet. De cette manière, les degrés de violence ne dépendront pas de la force mise en œuvre, mais du degré de ce viol — le fait que la violence soit physique ou verbale, exercée par un mouvement brusque ou par une pression régulière, important peu en soi. Remarquons aussi que, si la violence implique une contrainte, toute contrainte n'est pas violente comme telle, lorsqu'elle ne s'exerce pas d'une manière inadmissible pour les personnes concernées. Un coup de poing peut être très violent dans la rue, mais non sur le ring. Même s'il peut être dit violent dans les deux cas, comme brutal, il n'est plus toutefois une agression inadmissible ou violente en notre sens dans un combat de boxe (bien qu'il puisse le redevenir là aussi, s'il enfreint les règles du jeu). Insistons enfin sur le fait que la violence telle que je la comprends ici suppose des normes à partir desquelles la contrainte est jugée comme admissible ou non. Ces normes peuvent être des règles explicites, mais également un sens de ce qui est normal pour les individus, un sens de ce qui appartient normalement à la sphère de leur liberté et qui peut varier d'une culture à l'autre aussi bien que d'une personne à l'autre.

Quand des manifestants se posent la question de savoir s'ils vont garder une attitude non violente ou accepter certaines formes de violence, ils ne raisonnent certes pas dans la seule dimension que je viens de définir. Ils entendent d'abord, je le sais, prendre position par rapport à certains usages de la force brutale. Doivent-ils ou non se permettre des brutalités telles que frapper leurs opposants, casser des vitrines, incendier des autos, crier des injures, ou se contenter plutôt d'actions plus passives ou douces telles que bloquer des rues par leur masse, imposer leurs slogans aux oreilles et aux yeux de ceux qui ne voudraient pas les connaître, occuper plus ou moins passivement les lieux où s'exercent les activités de leurs adversaires, et ainsi de suite. Et de même, des policiers agiront sans violence en ce sens s'ils se contentent de barrer silencieusement la route aux gens, de les attraper poliment sans les frapper pour leur enfiler les menottes un sourire aux lèvres, les glisser doucement dans une camisole de force avec quelques paroles consolatrices et leur faire l'hospitalité dans une cellule propre. Nul doute que nous ne sentions pourtant combien la violence peut se cacher sous une telle forme de non-violence. Et sous l'écran de la dimension dynamique de la violence, n'est-ce pas sa dimension de viol qui nous importe en priorité dans le cas des oppositions politiques ? En effet, ce n'est pas de la violence du boxeur qu'il s'agit, mais de celle que je peux exercer aussi bien en poussant quelqu'un dans une prison tout en me gardant de tout geste brusque, vif, et en évitant soigneusement de blesser ma victime. Et c'est dans la mesure où elle comporte souvent aussi une violence en ce sens que la violence brutale importe dans notre contexte, dans la mesure justement où elle en est un signe, incertain à vrai dire. Tuer ou blesser quelqu'un, par exemple, c'est le plus souvent, quoique non pas toujours, le violenter aussi en notre sens. Et par conséquent, se résoudre à utiliser la violence, c'est d'habitude renoncer à exclure la brutalité, mais pas nécessairement.

Cependant, si l'on accepte cette distinction, que peut bien signifier une résistance non violente ? Ce serait par exemple une manière de manifester son opposition sans empiéter sur la liberté d'autrui par des moyens non légitimes. Que j'empêche quelqu'un de sortir en lui barrant la porte de mon corps ou en l'assommant, dans les deux cas je lui fais violence si ces deux procédés sont condamnés par ma société. On verra certes une différence de degré entre ces deux formes de violences, dans la mesure où l'un est conçu comme plus condamnable que l'autre. Dans ces conditions, les actes de résistance dits non violents, tels que l'occupation de terrains ou de locaux, ne s'opposent pas radicalement à l'usage de la violence, mais se contentent de le modérer. Et comme il n'y a entre cette supposée non-violence et la violence ouverte qu'une différence de degré, elles ne sont pas de natures différentes, comme on aime à l'imaginer, mais elles glissent l'une dans l'autre sans solution de continuité. S'il y a une opposition franche entre la protestation non violente et l'opposition violente, il nous faut donc la situer ailleurs qu'on ne le fait habituellement.

Pour tracer la frontière entre les actions violentes et celles qui ne le sont pas, il me faudrait connaître les normes qui permettent d'en juger. Mais avouons qu'elles sont assez floues d'habitude, sauf lorsqu'elles ont pris la forme de règles ou de lois. Dans ces cas, il est facile de juger que le joueur qui frappe son adversaire pour modifier le cours d'une partie d'échecs, ou le voleur qui arrache son sac à quelqu'un, se sont livrés à une certaine violence. Mais est-il violent par exemple de dépasser quelqu'un dans une file ? Tout dépend de la manière dont cela se passe, et différents témoins de la scène en jugeront différemment.

Puisque la violence dans le sens où je cherche à la saisir comporte un viol, la voie pour la définir est peut-être de trouver d'abord ce qu'elle viole exactement chez ses victimes. La vision la plus commune nous laisserait penser que c'est l'intégrité de leur corps qui en est l'objet. Un coup blesse. Seulement, je sais déjà qu'il est possible de blesser quelqu'un sans

violence au sens qui m'intéresse. Dans ce cas, j'ai accepté la possibilité d'être blessé parce que j'ai accepté une certaine manière pour d'autres d'agir sur moi qui peut conduire à ces blessures. Je me demandais quelles étaient ces normes qui départagent la violence de la non-violence, et elles pouvaient paraître difficiles à définir. La raison semble en être dans le fait qu'elles sont dépendantes justement de cette acceptation, qui, elle-même, ne dépend probablement pas de critères fixes. En montant sur le ring, j'ai accepté de recevoir des coups de poing, à condition qu'ils me soient donnés en respectant certaines règles, et par conséquent j'ai accepté les blessures qui s'ensuivraient, même si je ne les désire pas, évidemment. Voilà qui est clair. Mais qu'est-ce qui détermine cette acceptation de ma part, à tel moment, tandis que d'autres peuvent aussi bien la juger inconcevable pour eux ? Il y a là des raisons liées à mon caractère, à ma conception personnelle de la vie. Dans d'autres cas, par exemple dans mon refus du meurtre comme moyen de liquider les conflits entre individus d'une même société, je pourrais donner des raisons plus générales, susceptibles d'être approuvées (et effectivement partagées) par la plupart.

Surtout, là où il y a des règles explicites, comme celles qui régissent les combats de boxe, elles définissent plus exactement ce qui est acceptable ou non, et par conséquent ce qui est violent ou non dans le domaine de leur validité. Mais c'est en entrant dans le jeu que j'accepte d'un bloc ses règles et m'y soumets, en y conformant mes actes aussi bien que mes jugements. Ainsi, tandis que mon jugement sur le sens des combats de boxe est dépendant de raisons plus personnelles, une fois que je me suis déterminé à entrer dans le jeu, je me trouve partager en ses règles — voire en son esprit — des normes communes avec tous ceux qui ont fait ce pas, et il y a désormais entre nous, dans ce sens, une certaine objectivité dans notre discrimination de ce qui est violent ou non.

N'en va-t-il pas de même dans ce grand jeu de la vie dans une société, elle-même réglée par des lois précises, par des traditions plus floues, par toutes sortes de décrets émanant de son gouvernement ? Certes, j'aurai peine à me souvenir avoir jamais pris la décision d'entrer dans ce jeu. Je m'y suis trouvé pris, formé à le jouer, engagé constamment en lui, avant d'en avoir même eu conscience. Faut-il dire qu'on m'y a violemment contraint dès mon enfance ? Peut-être pas, dans la mesure où j'acceptais naïvement les normes qu'on m'inculquait. Oui pourtant, dans la mesure où bien des fois je refusais de me plier, me regimbais, et me voyais contraindre violemment, c'est-à-dire malgré mon indignation contre la force qui m'était imposée, contre les moyens de me mettre au pas. Bref, il m'est bien difficile de déterminer à présent la part de violence qu'a comportée mon dressage par rapport à la part de liberté qu'a développée mon éducation. Il est certain que l'une des choses essentielles que j'ai apprises dans ce grand jeu social, c'est que le jugement ultime sur ce que sont les normes déterminantes pour fixer les limites de la violence, appartient à l'arbitre institué par ma société, et non à moi.

Dans ces conditions, la violence de la société envers moi n'est qu'apparente, aussi longtemps qu'elle respecte ses propres normes, tandis que celle que j'exerce envers elle est réelle — ou, si l'on veut, l'une n'est que subjective, l'autre, objective. Autrement dit, ma violence à l'égard de la société et de ses autorités ne sera jamais légitime, parce que mon action devra se justifier à leur tribunal, et qu'alors ou bien elle se révélera correspondre à ses normes et n'avoir été violente qu'en apparence, ou bien elle sera condamnée comme injuste et proprement violente pour avoir attaqué la société d'une manière que ses normes excluent. N'est-ce pas la situation dans laquelle se trouve le criminel ? Sa violence est blâmée comme criminelle, précisément, tandis que la violence répressive de la société envers lui est louée comme juste. Mais son point de vue est-il tout à fait nié ? Non, car il est intéressant de remarquer qu'il peut réagir pour sa part de deux manières face à sa condamnation : il peut adopter le point de vue objectif et se

repentir plus ou moins, mais il peut aussi persister dans son propre point de vue subjectif, refuser la condamnation, et persister dans sa violence face à la société en continuant de refuser ses normes. Dans la première attitude, il laisse prédominer en lui l'esprit de la société à laquelle il appartient et qui a sur lui l'autorité légitime, alors que dans la seconde, il affirme au contraire l'autonomie de son esprit individuel ou la prévalence en lui de l'esprit d'une autre communauté, réelle ou idéale.

N'ai-je pas à présent quelques éléments de réponse à ma question ? Je me demandais quand l'État pouvait être violent à l'égard du citoyen, et inversement, le citoyen envers l'État. Que me dit la logique à ce sujet ?

Si l'État est ce qui représente et actualise l'autorité d'une société politiquement organisée, et le citoyen, le membre d'une telle société, qui y participe et en reconnaît l'autorité, alors, logiquement, il ne peut y avoir de violence entre ces deux êtres ainsi compris abstraitement. La violence de l'État envers le citoyen étant reconnue par tous deux comme légitime, elle n'en est pas une en réalité. Quant au citoyen, il ne peut se livrer à la violence envers l'État qu'en contestant par là son autorité, et en cessant donc d'être citoyen.

Mais la question n'est ainsi réglée que si je ne sors pas de ce monde d'abstractions. Sinon, comment ne pas voir aussitôt que, dans la réalité, l'État contraint violemment les membres de la société à se soumettre à ses lois et à les reconnaître comme seules légitimes, puisqu'il n'admet pas que l'on puisse entrer ou sortir du jeu qu'il impose à tous ceux qu'il gouverne ? Certes, dans la mesure où le citoyen se convainc d'entrer dans ce jeu, cette violence disparaît, mais il y a dans cette conviction bien des degrés, et elle est sans doute très rarement entière. Car qui peut se sentir citoyen de part en part, prêt à obéir allègrement en tout ? Presque personne en vérité. Et par conséquent le citoyen concret ne correspond pas au pur citoyen abstrait, qui ne pourrait contester l'autorité de l'État sans se détruire. Autrement dit, dans la réalité, par delà le citoyen il reste l'homme, je veux dire non pas l'humain, une nouvelle abstraction encore plus éthérée que l'autre, mais bien un individu concret, inassimilable sans reste par la communauté, gardant en soi quelque autonomie et autorité séparée qui le conduit à contester une partie des normes de sa communauté, bref, un individu conservant une disposition à la violence, à la délinquance ou au crime.

Maintenant que nous savons qu'au sens où j'ai pris la violence aussi, celle-ci concerne les rapports entre l'État et l'individu, revenons à l'aspect principal de notre question. Comment pouvons-nous distinguer dans quel cas la violence est légitime de part et d'autre ?

Dans le cas de la violence du citoyen envers l'État, le cas est vite réglé. Elle ne peut jamais être légitime, puisque c'est l'autorité sociale qui représente l'arbitre de ce qui est juste ou non. Or, de ce point de vue, l'alternative est simple : ou bien l'action du citoyen envers l'État est effectivement jugée violente par les tribunaux, et elle est donc illégitime, ou bien elle est reconnue comme innocente, et elle n'était donc pas vraiment violente. En ce qui concerne la violence de l'État envers le citoyen, en revanche, il faut bien avouer qu'elle peut être légitime ou non quoi qu'en dise généralement l'autorité politique. En effet, nous savons que l'État peut estimer sa violence envers les individus justifiée par le fait qu'il doit les maintenir dans une attitude conforme à ses propres lois, par la contrainte au besoin. Ainsi, dans l'affrontement entre le criminel et l'État, la violence est réciproque, quoique seul le crime soit illégitime. C'est pourquoi la condamnation du criminel par le tribunal est juste, contrairement à celle par laquelle le criminel, à titre personnel, peut condamner à son tour la société. Car, faute de pouvoir se référer aux normes admises de la société, son jugement reste purement subjectif et

sans légitimité. Mais il existe d'autres cas où la violence de l'État n'a pas la même justification. Il demeure possible en effet que l'État se livre à une violence illégitime envers ses citoyens, lorsqu'il les soumet à des procédés qui sont contraires à ses propres normes et ne peuvent se justifier de manière plus ou moins convaincante par rapport à elles. Certes, il reste encore l'arbitre en ces matières, et ses tribunaux, par exemple, peuvent tenter de lui donner raison envers et contre tout. Cependant, ne peuvent-ils pas échouer dans cette tentative de justification ? Et alors l'État ne peut-il pas rester coupable de violence envers ses citoyens en dépit de sa propre tentative de légitimation ? Quand, par exemple, un État octroie à ses citoyens certaines libertés et les viole lui-même, sans raison impérative susceptible d'être acceptée comme telle par les gens de bonne volonté, comment sa violence pourrait-elle être encore légitime ?

Dans ce cas, la révolte violente est-elle permise au citoyen agressé ? Il semble que non si, de toute manière, la violence du citoyen envers l'État ne peut pas devenir légitime, parce qu'elle ne peut se justifier à partir des normes communes de sa société. C'est en effet à des critères plus individuels ou subjectifs qu'il faut la rapporter pour la comprendre, de sorte qu'elle reste, dans cette mesure, arbitraire. Inutile aussi dans ces conditions de distinguer les actions de résistance illégales selon qu'elles sont violentes ou non, dans l'espoir de pouvoir justifier certaines de ces dernières. Nous avons déjà vu qu'elles sont toutes violentes et injustifiables objectivement. Certes, elles peuvent varier par leurs degrés de violence, qui correspondront à peu près aux degrés d'infraction de la loi, selon qu'elles seront de simples contraventions, des délits plus sérieux ou des crimes. Mais c'est encore l'État qui fixe cette gradation, en tant qu'il en reste le seul arbitre légitime.

Cette conclusion est inévitable. Mais signifie-t-elle que la violence du citoyen ne puisse se justifier absolument d'aucune manière ? Soit ! la violence du citoyen envers l'État ne peut être légitime en tant qu'elle attaque l'autorité qui pourrait la légitimer. Mais s'ensuit-il qu'elle doive être condamnée en toute circonstance, à tout point de vue ? Il nous paraît difficile de l'admettre, parce que notre sentiment se rebiffe contre la sorte de négation de l'individu qui résulterait d'une telle logique poussée à l'extrême. Et pourtant, s'il recourt à la violence, ne se trouve-t-il pas alors dans la situation du criminel ? Sans doute. Mais j'ai remarqué que si celui-ci peut certes se repentir et accepter sa condamnation, il peut également persister au contraire à s'en tenir à son propre point de vue, et condamner pour son compte la Justice qui le condamne. Cette obstination risque de l'isoler tout à fait. Mais elle peut également le relier à une autre communauté, qui l'approuve là où la société le condamne. Dans ce cas, ne trouve-t-il pas un moyen de se faire reconnaître, d'autres normes communes auxquelles il peut se référer, par rapport auxquelles il peut se justifier, comme dans un « autre monde » ? Mais ce sont de vilains criminels, et nous parlons de braves citoyens. Et comment penser qu'un citoyen normal, désirant le bien de sa société et peut-être même de l'humanité (s'il est capable d'embrasser une si grande idée), puisse se résoudre au crime ? Pour le savoir, voyons ce qui pourrait le pousser à adopter une attitude d'opposition violente envers l'État.

Ce citoyen, dont je remarquais que c'est d'abord un homme concret, qui est, entre autres choses, un citoyen, mais sans jamais pouvoir se réduire à cela, examinons-le. Citoyen, il l'est en tant que membre de la société policée à laquelle il appartient, c'est-à-dire en tant qu'il partage aussi les normes communes de sa société et accepte de se placer à leur point de vue pour juger de ce qu'il est juste ou non de faire dans cette société. Cela ne signifie pas qu'il doive estimer que ces normes sont les meilleures possibles, mais il doit au moins pouvoir les juger acceptables dans leur ensemble. Il est plus ou moins citoyen selon qu'il adhère plus ou moins à ces normes. Mais tant qu'il peut y adhérer suffisamment pour vivre selon elles, sa

participation à la communauté reste au-dessus du seuil à partir duquel il peut assumer son statut de citoyen. Mais que fera-t-il si, au contraire, certaines normes de sa société lui deviennent tout à fait intolérables ? Il ne pourra évidemment plus vivre selon elles. Et s'il les récuse, s'il leur désobéit, alors il tombe en deçà du seuil et il cesse de participer à la communauté. Il s'en trouve en somme rejeté parce qu'elle lui est devenue intolérable. Et maintenant, inévitablement, la contrainte légitime que la société va utiliser pour l'y plier va devenir pour lui une violence subie. Alors, s'il ne peut pas surmonter son aversion pour le mode de vie qu'on lui impose, le voilà bien contraint à la violence à son tour. Violence illégitime, certes, mais inévitable.

Par cette violence, il s'est exclu de la société, isolé. Le voici sans appui, hors du sens commun. Mais envisageons maintenant plusieurs citoyens acculés à cette réaction par la violence qu'ils subissent de la part de leur société. Ce sont peut-être des communautés d'opposition qui se forment, et qui vont répliquer à la violence par la violence, sous toutes sortes de formes. Continuons, et envisageons à présent un très grand nombre de citoyens placés dans cette situation par la violence de leur gouvernement. Voici que la société d'opposition qu'ils forment entre exclus devient peut-être aussi importante ou davantage que celle qui les exclut. Où en sommes-nous ? Une autorité légitime qui ne se fait plus reconnaître par une partie toujours plus importante de ceux qui y sont censés soumis, et qui se met à perdre d'autant son autorité et sa légitimité. Elle crée en elle une société distincte, ennemie, qui va acquérir sa propre autorité, sa propre légitimité — à ses propres yeux naturellement puisqu'il serait absurde qu'elle la demande à ses ennemis. Dans cette guerre, la violence sera devenue normale, légitime des deux côtés.

Mais est-ce une affaire de nombre seulement ? En un sens, le criminel et la société dont il refuse l'autorité se trouvent déjà placés entre eux dans ce même rapport. Chacun affirme son autorité, et l'un ne peut se faire reconnaître ultimement par l'autre sans s'imposer à lui par la seule violence. C'est le moment de l'irréductibilité des autorités, de l'impossibilité d'un arbitrage entre des normes opposées, de la faillite de la discussion et de la persuasion.

Inversement, dans la mesure où une autorité s'impose par la violence, n'avoue-t-elle pas que sa légitimité reste limitée ? Car ce n'est plus seulement en tant qu'elle s'en réclame qu'elle agit, mais bien en se réclamant de normes qui lui restent propres par rapport à ceux auxquels elle doit s'imposer violemment. Mais cette violence n'oblige-t-elle pas ses victimes à se replier sur elles-mêmes ? Et dans cette mesure, c'est alors une violence antagoniste qu'elle provoque et qu'elle se condamne à ne plus pouvoir juger selon une norme légitime également pour celui qu'elle prétend se soumettre. On sait que la violence du citoyen envers sa société déclenche en retour celle de l'État qui doit intervenir pour le punir, mais on oublie plus souvent que la violence de l'État envers les citoyens provoque également la leur, sous une forme ou une autre. Et même, à partir d'un certain seuil, elle ne laisse plus au citoyen d'autre choix que de se placer face à l'État dans un tel rapport de violence. Car n'est-il pas absurde par exemple de vouloir empêcher les affamés de voler pour survivre en les condamnant, même à mort, étant donné que pour ne pas mourir, ils n'ont pas d'autre choix que de tenter de voler malgré tout ? Et si c'est l'ordre social qui a réduit le voleur à la misère, la situation qui en résulte n'exemplifie-t-elle pas parfaitement la façon dont s'engendre la violence réciproque entre l'État et le citoyen ?

Cependant, je le sais bien, ni d'un côté ni de l'autre on ne m'accordera l'idée que, dans l'affrontement violent, il n'y a plus de justification absolue pour aucun parti. Du côté de l'État, on prétendra généralement posséder la légitimité, non pas limitée à une société historiquement

déterminée, mais totale, et l'on aura tendance à s'imaginer quelque Dieu pour la garantir, tel que la Démocratie, le Droit, la Nation, en somme, l'État lui-même dans sa dignité absolue. Du côté de la résistance ou de la révolution, on agira de même, et l'on se réclamera de la Raison, de l'Humanité, de la Justice, tout cela se fondant au besoin en une seule Trinité. Mais ces procédés sont bons pour les superstitieux et les théologiens, qui sacralisent une idée comme un moyen d'introduire un point non discutable, bref comme le moyen d'introduire la violence dans la discussion sans en assumer la responsabilité. De toute manière ce procédé nous ramène au même point, celui de l'arbitraire propre à l'affrontement violent. Car qu'importe que les divers camps portent des drapeaux avec ces beaux noms abstraits plutôt que des noms propres ? Quoi qu'il en soit, deux interprétations opposées de ce que réclame la Raison ou la Justice ou la Démocratie peuvent n'être pas moins irréductibles que n'importe quelle opposition de normes. Ou la raison convainc effectivement, permet l'institution d'une autorité légitime qui réduit au maximum la violence, irréductible absolument, ou elle n'est elle-même qu'une divinité invoquée pour justifier la violence de chaque parti qui s'y réfère, mais à ses propres yeux seulement.

Quand la résistance doit-elle se faire violente ? Quel degré de violence est-il justifié ? Je ne vois pas qu'il y ait de réponse de principe. Si la violence du révolté se justifie, c'est ou bien selon les normes légitimes, au cas où elle répond à une violence évidemment contraire à elles, ou bien selon ses propres normes, lorsqu'il lutte pour en imposer de nouvelles. En aucun cas il n'y a de sens — sinon peut-être tactique — à prétendre se référer à des principes doués d'une légitimité absolument universelle.

En particulier, je ne vois pas de sens autre que celui d'une ruse, au mieux, à ce qu'on nomme la désobéissance civile. Quoiqu'elle puisse se prétendre non violente, elle est bien sûr violente en réalité, puisque c'est par un délit quelconque qu'elle attire l'attention, en amorçant pour ainsi dire l'escalade de la violence, mais en se tenant aux degrés inférieurs de l'échelle, de manière à suggérer et à faire craindre la suite de l'ascension. Ses moyens seront les mêmes que ceux du crime, dont elle voudra se distinguer par l'intention, posée comme essentielle. En quoi est-elle censée en différer ? En ceci que, à l'opposé du crime habituel, elle réclame de se faire légitimer, c'est-à-dire d'être justifiée selon les normes mêmes qu'elle conteste. Et c'est pour manifester cette prétention que le désobéissant se livre aux autorités, de manière à signer son acte et à reconnaître du même coup le pouvoir des autorités légitimes sur lui, à la sanction desquelles il se soumet. Il y a là une attitude contradictoire par rapport à la violence. D'une part, on y recourt explicitement en utilisant pour se faire entendre des moyens interdits selon les normes légitimes, et d'autre part, on prétend renier cette violence en invoquant les bonnes intentions, la cause noble en jeu, c'est-à-dire les normes supérieures et décrétées plus légitimes encore, au nom desquelles on a contrevenu à celles de la société présente, auxquelles n'est concédée qu'une légitimité historique, inférieure. Dans ce mouvement contradictoire, la violence première est destinée à manifester le relatif mépris des normes en vigueur au nom de celles du désobéissant, et le retour à l'obéissance doit annuler la violence par la soumission aux autorités légitimes, mais en supposant que celles-ci sauront considérer la désobéissance comme justifiée par les idéaux qui l'ont motivée, c'est-à-dire en s'attendant à ce que la société ait accepté de reconnaître la supériorité des normes du désobéissant. Loin de voir là une manière courageuse d'en appeler à la raison, je ne constate dans ce procédé qu'une manière d'introduire la violence dans le débat, en soumettant celui-ci à des normes décrétées arbitrairement par le désobéissant comme absolument supérieures aux normes légitimes de sa société. Et n'est-il pas absurde de prétendre reconnaître les normes communes, tout en les contestant au nom d'autres, non partagées mais décrétées pourtant plus universelles que les premières et signifiées comme justifiant la violence à l'égard de la société ou communauté

réelle ? Assurément, c'est déjà ce que font les enfants, qui désobéissent sans cesser de reconnaître l'autorité de leurs parents, mais en comptant sur leur indulgence, c'est-à-dire, en somme, en voulant les faire obéir à leur tour…

Quelle différence y a-t-il avec le terrorisme, hormis la plus grande violence à laquelle porte ce dernier ? Le terroriste aussi utilise la violence ou le crime pour se faire entendre. Et il prétend aussi justifier cette violence par le recours à des normes supérieures à celles de la société qu'il veut réveiller et convertir. En revanche, il ne se livre pas aux autorités, et persiste ainsi dans son attitude violente, sans demander qu'elle soit excusée par sa victime elle-même, dont l'autorité serait du même coup à la fois reconnue et niée. Il assume donc, lui, la responsabilité de sa violence, si du moins, une fois pris, il ne prétend pas à un traitement de faveur par rapport aux autres criminels en se réclamant de ses idéaux, vu qu'une telle prétention le précipiterait aussitôt dans les contradictions de la désobéissance civile.

Faut-il en conclure que toute opposition politique doive être violente, je veux dire politiquement violente ? Certes non. Les diverses formes de sociétés reconnaissent au citoyen divers moyens légitimes d'exprimer ses critiques, et elles en laissent libres quantité d'autres qu'elles n'ont ni prévus ni interdits. En outre, dans les démocraties notamment, le combat politique ne prend que plus rarement la forme de l'opposition entre le citoyen et l'État. Il a lieu plutôt entre divers groupes dans la société, qui tentent de faire prédominer leur manière particulière de voir — y compris lorsque celle-ci contredit les principes de la démocratie et tend donc à y substituer un autre ordre. Dans cette lutte, il peut y avoir de la violence entre les divers partis. Mais pour en juger, il faut voir à chaque fois de quel point de vue elle est perçue. Chaque parti tend à prendre ses normes pour les seules vraies et à considérer donc que ce qui les enfreint constitue une violence, même si elle n'apparaît pas telle selon les normes de l'autre. Il reste pourtant ici la possibilité de décider à partir des normes légitimes, dont l'État est l'arbitre, si une action est violente ou non objectivement dans telle société politiquement organisée. Et si l'État en est venu à prendre un parti qui exclut l'autre au point que celui-ci ne peut plus reconnaître son arbitrage, c'est alors que devient plus urgente notre question de la violence entre l'État et le citoyen.

Il serait absurde maintenant de vouloir déterminer le seuil de la violence de l'État envers le citoyen à partir duquel une réaction violente de ce dernier est justifiée — ou inversement, celui en deçà duquel la violence du citoyen serait déraisonnable —, puisque cette définition devrait prétendre se justifier à partir de normes absolument légitimes ou objectives, dont la seule présence de la violence nous prouve suffisamment l'inexistence.

Gilbert Boss

Québec, avril 2001

Les sujets du Bac 2000

Sujets des bac généraux 2000: série **L**, **ES**, **S**.

Série L (2000)

1/ La mémoire suffit-elle à l'historien?

2/ L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables?

3/ texte de Bergson

" Quand l'enfant s'amuse à reconstituer une image en assemblant les pièces d'un jeu de patience, il y réussit de plus en plus vite à mesure qu'il s'exerce davantage. La reconstitution était d'ailleurs instantanée, l'enfant la trouvait toute faite, quand il ouvrait la boîte au sortir du magasin. L'opération n'exige donc pas un temps déterminé, et même, théoriquement, elle n'exige aucun temps. C'est que le résultat est donné. C'est que l'image est créée déjà et que, pour l'obtenir, il suffit d'un travail de recomposition et de réarrangement, - travail qu'on peut supposer allant de plus en plus vite , et même infiniment vite au point d'être instantané. Mais, pour l'artiste qui crée un image en la tirant du fond de son âme, le temps n'est plus un accessoire. Ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu.
La durée de son travail fait partie intégrante de son travail. La contracter ou la dilater serait modifier à la fois l'évolution psychologique qui la remplit et l'invention qui en est le terme. Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même. C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée.

Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre: prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur la toile? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d'une connaissance abstraite, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'oeuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps."

L'évolution créatrice, pp.339-340 (Edition du Centenaire: pp.782-783)

Bac ES (2000)

1) L'art modifie-t-il notre rapport à la réalité ?

2) Les sciences humaines pensent-elles l'homme comme un être prévisible ?

3) Texte [Rousseau, _Emile_]
Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement

de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel, sont l'ouvrage des lumières*, des préjugés, de l'habitude ; il faut du temps et des connaissances pour nous rendre capables d'amour, on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfère qu'après avoir comparé. Ces jugements se font sans qu'on s'en aperçoive, mais ils n'en sont pas moins réels. Le véritable amour, quoi qu'on en dise, sera toujours honoré des hommes ; car, bien que ses emportements nous égarent, bien qu'il n'exclue pas du coeur qui le sent des qualités odieuses et même qu'il en produise, il en suppose pourtant toujours d'estimables sans lesquelles on serait hors d'état de le sentir. Ce choix qu'on met en opposition avec la raison nous vient d'elle ; on a fait l'amour aveugle parce qu'il a de meilleurs yeux que nous, et qu'il voit des rapports que nous ne pouvons apercevoir. Pour qui n'aurait nulle idée de mérite ni de beauté, toute femme serait également bonne, et la première venue serait toujours la plus aimable. Loin que l'amour vienne de la nature, il est la règle et le frein de ses penchants.

J.J. Rousseau

Note
* l'ouvrage des lumières : l'ouvrage de la raison.

Emile, Livre IV, (Classiques Garnier pp.249-250)

Série S (2000)

1/ Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir?

2/ A quoi servent les sciences?

3/ Texte de Bergson

"Si [...] les fourmis, par exemple, ont un langage, les signes qui composent ce langage doivent être en nombre bien déterminé, et chacun d'eux rester invariablement attaché, une fois l'espèce constituée, à un certain objet ou à une certaine opération. Le signe est adhérent à la chose signifiée. Au contraire, dans une société humaine, la fabrication et l'action sont de forme variable, et, de plus, chaque individu doit apprendre son rôle, n'y étant pas prédestiné par sa structure. Il faut donc un langage qui permette, à tout instant, de passer de ce qu'on sait à ce qu'on ignore. Il faut un langage dont les signes - qui ne peuvent pas être en nombre infini - soient extensibles à une infinité de choses. Cette tendance du signe humain à se transposer d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain. On l'observe chez le petit enfant, du jour où il commence à parler. Tout de suite, et naturellement, il étend le sens des mots qu'il apprend, profitant du rapprochement le plus accidentel ou de la plus lointaine analogie pour détacher et transporter ailleurs le signe qu'on avait attaché devant lui à un objet. "N'importe quoi peut désigner n'importe quoi", tel est le principe latent du langage enfantin.
On a eu tort de confondre cette tendance avec la faculté de généraliser. Les animaux eux-mêmes généralisent, et d'ailleurs un signe, fût-il instinctif, représente toujours, plus ou moins, un genre; Ce qui caractérise les signes du langage humain, ce n'est pas tant leur généralité que leur mobilité. Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile."
'évolution créatrice, pp.158-159 (Edition du Centenaire: p.629)

Les sujets du Bac 2000

Sujets des bac généraux 2000: série **L**, **ES**, **S**.

Série L (2000)

1/ La mémoire suffit-elle à l'historien?

2/ L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables?

3/ texte de Bergson

" Quand l'enfant s'amuse à reconstituer une image en assemblant les pièces d'un jeu de patience, il y réussit de plus en plus vite à mesure qu'il s'exerce davantage. La reconstitution était d'ailleurs instantanée, l'enfant la trouvait toute faite, quand il ouvrait la boîte au sortir du magasin. L'opération n'exige donc pas un temps déterminé, et même, théoriquement, elle n'exige aucun temps. C'est que le résultat est donné. C'est que l'image est créée déjà et que, pour l'obtenir, il suffit d'un travail de recomposition et de réarrangement, - travail qu'on peut supposer allant de plus en plus vite , et même infiniment vite au point d'être instantané. Mais, pour l'artiste qui crée un image en la tirant du fond de son âme, le temps n'est plus un accessoire. Ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu.
La durée de son travail fait partie intégrante de son travail. La contracter ou la dilater serait modifier à la fois l'évolution psychologique qui la remplit et l'invention qui en est le terme. Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même. C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée.

Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre: prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur la toile? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d'une connaissance abstraite, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'oeuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps."

L'évolution créatrice, pp.339-340 (Edition du Centenaire: pp.782-783)

Bac ES (2000)

1) L'art modifie-t-il notre rapport à la réalité ?

2) Les sciences humaines pensent-elles l'homme comme un être prévisible ?

3) Texte [Rousseau, _Emile_]
Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel, sont l'ouvrage des lumières*, des préjugés, de l'habitude ; il faut du temps et des connaissances pour nous rendre capables d'amour, on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfère qu'après avoir comparé. Ces jugements se font sans qu'on s'en aperçoive, mais ils n'en sont pas moins réels. Le véritable amour, quoi qu'on en dise, sera toujours honoré des hommes ; car, bien que ses emportements nous égarent, bien qu'il n'exclue pas du coeur qui le sent des qualités odieuses et même qu'il en produise, il en suppose pourtant toujours d'estimables sans lesquelles on serait hors d'état de le sentir. Ce choix qu'on met en opposition avec la raison nous vient d'elle ; on a fait l'amour aveugle parce qu'il a de meilleurs yeux que nous, et qu'il voit des rapports que nous ne pouvons apercevoir. Pour qui n'aurait nulle idée de mérite ni de beauté, toute femme serait également bonne, et la première venue serait toujours la plus aimable. Loin que l'amour vienne de la nature, il est la règle et le frein de ses penchants.
J.J. Rousseau

Note
* l'ouvrage des lumières : l'ouvrage de la raison.

Emile, Livre IV, (Classiques Garnier pp.249-250)

Série S (2000)

1/ Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir?

2/ A quoi servent les sciences?

3/ Texte de Bergson

"Si [...] les fourmis, par exemple, ont un langage, les signes qui composent ce langage doivent être en nombre bien déterminé, et chacun d'eux rester invariablement attaché, une fois l'espèce constituée, à un certain objet ou à une certaine opération. Le signe est adhérent à la chose signifiée. Au contraire, dans une société humaine, la fabrication et l'action sont de forme variable, et, de plus, chaque individu doit apprendre son rôle, n'y étant pas prédestiné par sa structure. Il faut donc un langage qui permette, à tout instant, de passer de ce qu'on sait à ce qu'on ignore. Il faut un langage dont les signes - qui ne peuvent pas être en nombre infini - soient extensibles à une infinité de choses. Cette tendance du signe humain à se transposer d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain. On l'observe chez le petit enfant, du jour où il commence à parler. Tout de suite, et naturellement, il étend le sens des mots qu'il apprend, profitant du rapprochement le plus accidentel ou de la plus lointaine analogie pour détacher et transporter ailleurs le signe qu'on avait attaché devant lui à un

objet. "N'importe quoi peut désigner n'importe quoi", tel est le principe latent du langage enfantin.
On a eu tort de confondre cette tendance avec la faculté de généraliser. Les animaux eux-mêmes généralisent, et d'ailleurs un signe, fût-il instinctif, représente toujours, plus ou moins, un genre; Ce qui caractérise les signes du langage humain, ce n'est pas tant leur généralité que leur mobilité. Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile."
'évolution créatrice, pp.158-159 (Edition du Centenaire: p.629)

Les sujets du Bac 2000

Sujets des bac généraux 2000: série **L**, **ES**, **S**.

Série L (2000)

1/ La mémoire suffit-elle à l'historien?

2/ L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables?

3/ texte de Bergson

" Quand l'enfant s'amuse à reconstituer une image en assemblant les pièces d'un jeu de patience, il y réussit de plus en plus vite à mesure qu'il s'exerce davantage. La reconstitution était d'ailleurs instantanée, l'enfant la trouvait toute faite, quand il ouvrait la boîte au sortir du magasin. L'opération n'exige donc pas un temps déterminé, et même, théoriquement, elle n'exige aucun temps. C'est que le résultat est donné. C'est que l'image est créée déjà et que, pour l'obtenir, il suffit d'un travail de recomposition et de réarrangement, - travail qu'on peut supposer allant de plus en plus vite , et même infiniment vite au point d'être instantané. Mais, pour l'artiste qui crée un image en la tirant du fond de son âme, le temps n'est plus un accessoire. Ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu.
La durée de son travail fait partie intégrante de son travail. La contracter ou la dilater serait modifier à la fois l'évolution psychologique qui la remplit et l'invention qui en est le terme. Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même. C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée.

Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre: prévoyons-nous ce qui apparaîtra

sur la toile? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d'une connaissance abstraite, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'oeuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps."

L'évolution créatrice, pp.339-340 (Edition du Centenaire: pp.782-783)

Bac ES (2000)

1) L'art modifie-t-il notre rapport à la réalité ?

2) Les sciences humaines pensent-elles l'homme comme un être prévisible ?

3) Texte [Rousseau, _Emile_]
Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel, sont l'ouvrage des lumières*, des préjugés, de l'habitude ; il faut du temps et des connaissances pour nous rendre capables d'amour, on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfère qu'après avoir comparé. Ces jugements se font sans qu'on s'en aperçoive, mais ils n'en sont pas moins réels. Le véritable amour, quoi qu'on en dise, sera toujours honoré des hommes ; car, bien que ses emportements nous égarent, bien qu'il n'exclue pas du coeur qui le sent des qualités odieuses et même qu'il en produise, il en suppose pourtant toujours d'estimables sans lesquelles on serait hors d'état de le sentir. Ce choix qu'on met en opposition avec la raison nous vient d'elle ; on a fait l'amour aveugle parce qu'il a de meilleurs yeux que nous, et qu'il voit des rapports que nous ne pouvons apercevoir. Pour qui n'aurait nulle idée de mérite ni de beauté, toute femme serait également bonne, et la première venue serait toujours la plus aimable. Loin que l'amour vienne de la nature, il est la règle et le frein de ses penchants.
J.J. Rousseau

Note
* l'ouvrage des lumières : l'ouvrage de la raison.

Emile, Livre IV, (Classiques Garnier pp.249-250)

Série S (2000)

1/ Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir?

2/ A quoi servent les sciences?

3/ Texte de Bergson

"Si [...] les fourmis, par exemple, ont un langage, les signes qui composent ce langage doivent être en nombre bien déterminé, et chacun d'eux rester invariablement attaché, une fois l'espèce constituée, à un certain objet ou à une certaine opération. Le signe est adhérent à la chose signifiée. Au contraire, dans une société humaine, la fabrication et l'action sont de forme variable, et, de plus, chaque individu doit apprendre son rôle, n'y étant pas prédestiné

par sa structure. Il faut donc un langage qui permette, à tout instant, de passer de ce qu'on sait à ce qu'on ignore. Il faut un langage dont les signes - qui ne peuvent pas être en nombre infini - soient extensibles à une infinité de choses. Cette tendance du signe humain à se transposer d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain. On l'observe chez le petit enfant, du jour où il commence à parler. Tout de suite, et naturellement, il étend le sens des mots qu'il apprend, profitant du rapprochement le plus accidentel ou de la plus lointaine analogie pour détacher et transporter ailleurs le signe qu'on avait attaché devant lui à un objet. "N'importe quoi peut désigner n'importe quoi", tel est le principe latent du langage enfantin.
On a eu tort de confondre cette tendance avec la faculté de généraliser. Les animaux eux-mêmes généralisent, et d'ailleurs un signe, fût-il instinctif, représente toujours, plus ou moins, un genre; Ce qui caractérise les signes du langage humain, ce n'est pas tant leur généralité que leur mobilité. Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile."
'évolution créatrice, pp.158-159 (Edition du Centenaire: p.629)

Les sujets du Bac 2002

Sujets des bac généraux 2000: série **L**, **ES**, **S**.

Série L

1) Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

2) Sans l'art, parlerait-on de beauté ?

3) Expliquer le texte suivant :
« Quand je dis que nous avons le sentiment intérieur de notre liberté, je ne prétends pas soutenir que nous ayons le sentiment intérieur d'un pouvoir de nous déterminer à vouloir quelque chose sans aucun motif physique(l) ; pouvoir que quelques gens appellent indifférence pure. Un tel pouvoir me paraît renfermer une contradiction manifeste [...] ; car il est clair qu'il faut un motif, qu'il faut pour ainsi dire sentir, avant que de consentir. Il est vrai que souvent nous ne pensons pas au motif qui nous a fait agir; mais c'est que nous n'y faisons pas réflexion, surtout dans les choses qui ne sont pas de conséquence. Certainement il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions; et c'est même ce qui porte quelques personnes à soupçonner et quelquefois à soutenir qu'ils(2) ne sont pas libres; parce qu'en s'examinant avec soin, ils découvrent les motifs cachés et confus qui les

font vouloir. Il est vrai qu'ils ont été agis pour ainsi dire, qu'ils ont été mus; mais ils ont aussi agi par l'acte de leur consentement, acte qu'ils avaient le pouvoir de ne pas donner dans le moment qu'ils l'ont donné; pouvoir, dis-je, dont ils avaient le sentiment intérieur dans le moment qu'ils en ont usé, et qu'ils n'auraient osé nier si dans ce moment on les en eût interrogés. »
MALEBRANCHE
De la recherche de la vérité
(]) motif physique : motif qui agit sur la volonté
(2) ils, c'est-à-dire : ces personnes
Extrait du 1er Eclaircissement (Oeuvres, Pléiade, t. 1, p. 809).

Série ES

1) Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

2) Défendre ses droits, est-ce la même chose que défendre ses intérêts ?

3) Expliquer le texte suivant :

« C'est l'avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies, probablement videra les usines et libérera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité. (...) C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. Dans cette société qui est égalitaire, car c'est ainsi que le travail fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. Même les présidents, les rois, les premiers ministres voient dans leurs fonctions des emplois nécessaires à la vie de la société, et parmi les intellectuels il ne reste que quelques solitaires pour considérer ce qu'ils font comme des oeuvres et non comme des moyens de gagner leur vie. Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire ».
Hannah ARENDT
La condition de l'homme moderne

Bac S (2002)

1) La diversité des langues est-elle un obstacle à l'entente entre les peuples?

2) La politique est-elle une science ou un art ?

3) Expliquez le texte suivant :

Tout ce qui est peut ne pas être. Il n 'y a pas de fait dont la négation implique contradiction. L'inexistence d'un être, sans exception, est une idée aussi claire et aussi distincte que son existence. La proposition, qui affirme qu'il n'existe pas, même si elle est fausse, ne se

conçoit et ne s'entend pas moins que celle qui affirme qu'il existe. Le cas est différent pour les sciences proprement dites. Toute proposition qui n'est pas vraie y est confuse et inintelligible. La racine cubique de 64 est égale à la moitié de 10, c'est une proposition fausse et l'on ne peut jamais la concevoir distinctement. Mais César n'a jamais existé, ou l'ange Gabriel, ou un être quelconque n'ont jamais existé, ce sont peut-être des propositions fausses, mais on peut pourtant les concevoir parfaitement et elles n'impliquent aucune contradiction. On peut donc seulement prouver l'existence d'un être par des arguments tirés de sa cause ou de son effet; et ces arguments se fondent entièrement sur l'expérience. Si nous raisonnons a priori, n'importe quoi peut paraître capable de produire n'importe quoi. La chute d'un galet peut, pour autant que nous le sachions, éteindre le soleil; ou le désir d'un homme gouverner les planètes dans leurs orbites. C'est seulement l'expérience qui nous apprend la nature et les limites de la cause et de l'effet et nous rend capables d'inférer l'existence d'un objet de celle d'un autre.
HUME, Enquête sur l'entendement humain.

Exemple de sujet de commentaire de texte

Expliquez et discutez le texte suivant :
« Excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence C'est pour tous une chose si naturelle qu'ils ne la remarquent mêr pas. L'homme est un animal métaphysique. De même, c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de to les jours ; de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus gé et de plus ordinaire. Tandis que l'étonnement de la savante ne se produit qu'à propos des phénomènes rares et choisis, et que tout s problème se réduit à ramener ce phénomène à un autre plus connu L'étonnement philosophique suppose dans l'individu un degré supérieur d'intelligence, quoique pourtant ce n'en soit pas là l'uni condition car, sans aucun doute, c'est la connaissance des choses mort et la considération de la douleur et la misère de la vie qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du monde. Suivant moi, la philosophie de notre étonnement au sujet du monde et de notre propre existenc qui s'imposent comme une énigme dont la solution ne cesse dès lo de préoccuper l'humanité. »
Arthur Schopenhauer, ***Le Monde comme volonté et comme représentation***

CORRIGE

L'introduction

- l'idée générale : elle porte sur l'origine de la philosophie.
- La thèse de l'auteur : pour Schopenhauer, la philosophie est fille de l'étonnement.
- L'articulation formelle du texte : ce texte peut être divisé en deux parties :
- 1re partie : du début jusqu'à « plus connu » : l'étonnement philosophique

- 2e partie : de « l'étonnement philosophique » jusqu'à la fin : les conditions de l'étonnement philosophique

Le développement

- **La phase d'explication :**

- 1re partie : ici il s'agit de mettre l'accent sur la spécificité de l'étonnement philosophique comparativement à l'étonnement du savant. Aussi il faut savoir que l'étonnement philosophique est général et universel : il porte sur tout alors que l'étonnement du savant ne porte que sur des choses particulières, des « phénomènes rares et choisis »

- 2e partie : mais l'étonnement philosophique exige des conditions de son émergence : d'abord une intelligence plus développée que celle de l'animal. Cela veut dire que l'étonnement ne peut provenir que de ce que Aristote appelait déjà « l'homme animal raisonnable ». Ensuite une prise de conscience du fait qu'il est « un être voué à la mort » et dont l'existence est traversée par la douleur et la misère. C'est pourquoi la naissance de la philosophie selon Schopenhauer ne peut se comprendre qu'en rapport avec le caractère énigmatique du monde et de l'existence.

- **La phase de discussion :**

- Il faut montrer que Schopenhauer voit en l'homme un être profondément métaphysique : « l'homme est un animal métaphysique ». Cependant il ne serait pas mal de souligner qu'avant Schopenhauer, Platon et Aristote avaient affirmé la même chose dans l'Antiquité. (cf. Pour Platon – Le Théetete, 156 d et pour Aristote – La Métaphysique, 982 b 23.)

- On peut aussi se poser la question de savoir si le bonheur existe réellement chez Schopenhauer ? En effet si pour lui « le fond de l'existence n'est que douleur », il y a lieu de se demander si Schopenhauer n'est pas un pessimiste pour qui le mal l'emporte toujours sur le bien. D'ailleurs, pour lui, le bonheur n'est qu'une simple suspension de la souffrance.

- Que l'homme soit le seul être à s'étonner ne signifie pas qu'il soit le seul animal intelligent. Schopenhauer imprégné de ce débat au XIXe siècle reconnaît implicitement que les animaux ont aussi une intelligence quoi qu'elle ne soit pas apte à s'élever jusqu'au niveau de l'étonnement. Donc l'homme est le seul être à avoir une intelligence capable de l'amener à l'étonnement.

- Il est vrai que l'auteur utilise le terme d'étonnement comme source de l'interrogation philosophique. Mais d'autres philosophes utilisent des termes synonymes : émerveillement chez Aristote, doute méthodique chez Descartes, curiosité chez Kant, inquiétude chez Heidegger.

La conclusion

Nous pouvons retenir que, selon Schopenhauer, la philosophie trouve son origine dans l'étonnement. Mieux, sans étonnement plus de philosophie. Cependant il distingue l'étonnement du philosophe de celui du savant en posant des conditions sans lesquelles cette naissance est impossible. Confirmant que l'homme est le seul être à s'étonner, on ne peut néanmoins nous empêcher de remarquer que tous les hommes ne s'étonnent pas.

Le ménon : 1ère définition de la vertu (71e-73d)

Prologue

L'œuvre s'ouvre sur la question de Ménon quant à la possibilité d'acquérir la vertu, possibilité qui se trouve au nombre de 4 :
-par l'exercice (i.e par la pratique)
-par l'enseignement
-par la nature
-par une autre voie
<!--[if !supportEmptyParas]-->Si les 2 premières méthodes semblent évidentes, les 2 dernières demandent précision. Ainsi, il faut comprendre par nature comme inhérent à l'homme particulier (propre à sa nature particulière). La dernière, par une autre voie, peut s'entendre comme tout ce qui ne correspond pas à une des 3 autres possibilités.
Cependant, face à cette question qui le presse de déterminer l'origine de la vertu, Socrate retourne la question à son interlocuteur. Avant de découvrir son origine, encore faut-il savoir ce que l'on cherche.
D'où le premier problème qui va se poser : la question de la définition de la vertu (problème amené par Socrate.

Plusieurs points suscitent l'intérêt dans ces premières répliques :

-tout d'abord, il pourrait sembler que Ménon, à travers cette question de l'acquisition de la vertu, chercherait à s'améliorer, à devenir plus vertueux (dans le sens que le terme possède aujourd'hui, c'est-à-dire plus moral). Cependant, quand Ménon demande à Socrate si la vertu peut s'enseigner, il l'entend sans aucun doute dans le sens de la vertu telle qu'on la concevait à Athènes à l'époque, ce que montre d'ailleurs la première définition qu'en donnera Ménon (la vertu de l'homme est de bien diriger la cité). Dès lors, cette première question pour Ménon est avant tout une demande faite à Socrate de lui enseigner à être plus puissant.

-De plus, par cette question, Ménon souhaite se placer dans une position d'élève par rapport à Socrate, pour que ce dernier lui prodigue son savoir à la manière des sophistes. On voit ici une ébauche de la conception de l'enseignement pour Ménon, conception qui l'amènera à l'embarras dans le passage de la raie-torpille.

-Enfin, la réponse de Socrate montre un passage à une autre forme d'enseignement, celle qu'envisage Socrate au travers de la dialectique. Cependant, ce changement sera compris par Ménon comme un changement de rôle, le faisant passer au statut de professeur et Socrate à celui d'élève.

Au terme de ces premières répliques, tous les éléments de l'incompréhension à venir de Ménon sont déjà présents, même s'ils n'apparaîtront réellement à Ménon qu'au moment de la comparaison qu'il fera entre Socrate et une raie-torpille.

I)Définitions de la vertu

A)1ère définition de la vertu: la vertu diffère selon l'individu

La première réplique de Ménon (« *et bien ce n'est pas difficile à dire* ») suite à la question de Socrate est révélatrice du préjugé dont Ménon mettra longtemps à se débarrasser et qui en disparaissant fera que Ménon comparera Socrate à une raie-torpille. C'est parce qu'il ne voit pas la difficulté de la définition de la vertu que Ménon se pose tout de suite la question de son enseignement. De même, cette réplique montre bien le caractère suffisant du personnage, qui rabaisse Socrate au niveau d'un simplet, puisque ce dernier ne sait même pas quelque chose qui "*n'est pas difficile à dire*".

Ainsi, la première définition donnée par Ménon est la suivante : la vertu est propre à chaque individu et à chaque activité.
Ménon distingue d'ailleurs 2 exemples principaux de sa définition :

-la vertu de l'homme

-la vertu de la femme

La vertu pour l'homme telle que la définit Ménon correspond plus ou moins à l'idée que les grecs se faisaient de l'**areté**, considéré ici comme vertu civique et politique (« *être capable d'agir dans les affaires de sa cité* »), à laquelle s'ajoute une idée plus récente dans la pensée grecque, celle d'un devoir vis-à-vis de ses proches (il ne faut cependant pas y voir une considération morale mais plutôt un rapport d'équité dans les relations).
De même, la vertu de la femme se trouve réduit à son rôle tel qu'il est conçu par la société athénienne.

Cependant, Ménon commet ici une première erreur (qu'il réitérera par la suite), celle de confondre une vertu avec la vertu.

La réponse de Socrate fera d'ailleurs apparaître cette erreur en proposant une analogie concrète : l'exemple de l'abeille.
Ainsi, de même que pour l'abeille ce sont des qualités autres qui les différencient, de même pour la vertu, ce sont des qualités autres que la vertu elle-même qui font des vertus différentes. Il doit donc y avoir une forme générale qui correspond à la vertu en général, celle dont Socrate demandait la définition.

Il est possible de voir ici dans cette idée de « *forme caractéristique* » une prémisse de la théorie des idées de Platon. En effet, cette forme caractéristique pourrait ainsi renvoyer à la **Forme**, les divergences particulières apparaissant dans le passage au sensible de cette forme.
En suivant cette idée, il est possible de comprendre en quoi la réponse de Ménon ne correspond pas à l'attente de Socrate, qui attendait la Forme de la vertu, son essence, alors que Ménon ne lui en donne au mieux que l'une de ses expressions (cette dernière affirmation étant elle-même douteuse, puisque la Forme de la vertu n'ayant pas encore été déterminée, il est difficile de dire si les expressions qu'en donne Ménon pourront y correspondre).
<!--[if !supportEmptyParas]--> <!--[endif]-->
Pour expliciter cette différence entre Forme et expression de la Forme, Socrate passera par l'étude d'autres Formes et d'expressions de ces dernières (la santé et la force).
Cependant, si face à ces cas plus concrets, Ménon est capable de se figurer la différence entre Forme et expression de cette forme, quand il s'agit de la vertu, il semble ne plus la voir ou tout du moins y être réticent.
Or, même dans la définition donnée par Ménon, il est possible de trouver un point commun qui pourrait correspondre à la Forme demandé par Socrate : l'homme comme la femme **doivent bien diriger** pour être vertueux (la cité/la maison).
La bonne direction pourrait alors correspondre à la définition de la vertu recherché.

Cependant, cette bonne direction n'est possible qu'à la condition de posséder 2 autres qualités : la tempérance (c'est-à-dire la capacité à s'auto discipliner) et la justice.
Or, ces qualités sont nécessaires chez tous pour que chacun développent la vertu, c'est donc que la vertu dans sa Forme est identique chez tous.
<!--[if !supportEmptyParas]--> D'où la nécessité d'une nouvelle définition, qui dépasse la première erreur de Ménon.

INITIATION AU COMMENTAIRE DE TEXTE HISTORIQUE

Le commentaire ou l'explication de texte historique est une épreuve destinée à vérifier la capacité de l'élève à utiliser ses connaissances pour interpréter des documents ou les comparer de façon correcte et judicieuse. Le commentaire peut être libre ou dirigé et les élèves peuvent s'inspirer de la démarche suivante.

I. Les précautions préliminaires

1. Le numérotage du texte

A l'exception du titre, le texte doit être numéroté, ligne par ligne. (Attention : une ligne d'un seul mot compte pour une ligne). Ainsi les passages cités dans le commentaire peuvent être facilement repérés.

2. Les lectures

Lorsqu'on se trouve en face d'un texte, il faut le lire attentivement plusieurs fois de manière à percevoir le sens exact, dégager l'idée générale et comprendre le sens de certains mots et expressions.

3. Souligner les mots et phrases importants :

Cela permet de mieux comprendre le texte et de préparer les différentes étapes de l'explication de texte.

II. L'organisation du commentaire

Il comprend deux parties : le commentaire externe et le commentaire interne ou commentaire proprement dit.

1. Le commentaire externe

❖ **La présentation du document** :

Il précise en quelques phrases la nature du document (s'agit-il d'un discours, d'un article de journal, d'une correspondance, d'un document d'archives, d'une relation de voyage, d'un compte rendu, d'un extrait, d'une copie ou de l'original…).

Commenter sa date de publication. Préciser s'il s'agit d'un texte complet ou non, apporter des précisions sur la langue du texte (exemple : vieux français des écrivains des XVIème et

XVIIème siècles, le texte est- il une traduction ?...), sur le style du texte (est-il facile ou difficile à comprendre ?), sur le ton du texte (fermeté, conciliation ou persuasion).

❖ **La présentation de l'auteur**

Il précise le nom, la date et le lieu de naissance, la nationalité, sa carrière, sa profession, son opinion c'est-à-dire les idées qu'il défend. A-t-il été témoin ou non des évènements qu'il raconte ? Si l'auteur n'est pas connu ou si son nom ne figure pas au bas du texte, il n'est pas nécessaire de faire sa biographie

La présentation du texte et de l'auteur ne doit pas dépasser 06 lignes. Dans cette partie, on doit répondre aux questions : De quoi s'agit-il ? D'où vient le texte ? Qui parle dans le texte ? De quoi parle-t-il ? Et comment ?

❖ **Contexte historique**

Il s'agit d'évoquer le milieu historique dans lequel le document a pris naissance, commenter les circonstances particulières auxquelles il doit son origine, commenter sa date. Il n'est pas nécessaire de remonter au delà de quelques années.

Un texte peut présenter deux contextes historiques. Un auteur peut écrire aujourd'hui pour apporter des éclairages nouveaux sur des faits anciens. Dans ce cas le contexte à dégager est celui auquel les événements racontés dans le texte se rapportent.

Cette partie ne doit pas dépasser 06 lignes.

❖ **Analyse ou résumé** :

Il ne faut ni paraphraser le texte, ni le trahir par l'introduction de commentaires étrangers aux questions qu'il évoque, ni le démonter paragraphe par paragraphe. Il faut simplement maintenir l'essentiel de la substance historique et parvenir à en donner un résumé dense et précis.

❖ **Le plan**

Son but est de préciser la démarche que l'élève se propose de suivre pour conduire son commentaire. On y dégage les centres d'intérêt et le titre de chacun.

2. Le commentaire proprement dit

Le plan élaboré par l'élève doit servir à faire le commentaire qui doit partir du texte et revenir à lui. On préfère le commentaire par centres d'intérêt ou idées forces au commentaire linéaire qui est plein de répétitions. Les idées peuvent être éparses dans le texte, alors il faut les réorganiser par centres d'intérêt

Le commentaire se fonde sur une utilisation des connaissances :

- En citant le texte,
- En explicitant les passages cités du texte par le cours avec des faits historiques précis,
- En les discutant si nécessaire.

Il faut éviter d'expliquer le document sans s'y référer, de prendre le texte comme point de départ d'un exposé général sur le sujet (dissertation hors texte).

3. Conclusion

Elle se subdivise en deux parties :

- L'intérêt et la portée historique du texte : c'est-à-dire qu'est-ce qu'il apporte de plus aux connaissances de l'élève ? En quoi facilite- t-il la connaissance de l'époque ?
- La critique d'ensemble du texte en dégageant les limites du texte. L'auteur est-il objectif ou subjectif ? Tenter de signaler quelques perspectives.

VOICI UN EXEMPLAIRE D'EXPOSE SUR UN SUJET PHISOLOPHIQUE SUR LA PHILOSOPHIE DE L'ABSURDE

EXPOSE

THEME : Philosophie de l'absurde

PLAN :

INTRODUCTION

I. **LE NON SENS DE LA VIE**
   a) **Le sentiment de l'absurde**
   b) **Définition de l'absurde**

II. **L'ABSURDE EN LUI-MEME**
   a) **La révolte**
   b) **La liberté**
   c) **La passion**

INTRODUCTION

Publié en 1942, L'Etranger raconte l'histoire d'un jeune garçon, Meursault, vivant en Algérie. Après avoir reçu un télégramme qui lui annonçait la mort de sa mère, Meursault rencontre

Marie et noue une relation amoureuse avec elle. Son voisin de palier, Raymond eut un problème avec sa maîtresse et des Arabes veulent le tuer. Lors d'une balade sur une plage, Meursault, Raymond et Masson se battent avec les Arabes mais Meursault reste à l'écart. Raymond est blessé et sans but précis, Meursault retourne sur la plage avec un revolver. Il rencontre l'Arabe, et commençant à avoir chaud il tira sur l'Arabe et le tua. Meursault sera ensuite jugé pendant environ 11 mois puis condamné a mort.
Dans ce récit, Albert Camus nous interroge sur la condition humaine et sur l'absurde. Camus est né à Alger en 1913. Il est orphelin de père. Il devient journaliste puis s'oriente vers la littérature. Pendant la guerre, il dirige le journal engagé Combat. En 1947, il écrit la Peste, en 1956 la Chute. Il meurt en 1960 lors d'un accident de voiture.

I. Le non-sens de la vie

La vie vaut-elle d'être vécue ? Pour la plupart des hommes, vivre se ramène à « faire les gestes que l'**habitude** commande ». Mais le **suicide** soulève la question fondamentale du sens de la vie : « **Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette *habitude*, l'abscence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance** ».

a) Le sentiment de l'absurde

Pareille prise de conscience est rare, personnelle et incommunicable. Elle peut surgir de la « nausée » qu'inspire le **caractère machinal de l'existence** sans but : « Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'écœurement ». Cette découverte peut naître du sentiment de **l'étrangeté de la nature, de l'hostilité primitive du monde** auquel on se sent tout à coup **étranger**. Ou encore de l'idée que tous les jours d'une vie sans éclat sont stupidement subordonnés au lendemain, alors que le **temps** qui conduit à l'anéantissement de nos efforts est notre pire ennemi. Enfin, c'est surtout la **certitude de la mort**, ce « côté élémentaire et définitif de l'aventure » qui nous en révèle l'absurdité : « Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale, aucun effort ne sont a priori justifiables devant les sanglantes mathématiques de notre condition ». D'ailleurs **l'intelligence**, reconnaissant son inaptitude à comprendre le monde, nous dit aussi à sa manière que **ce monde est absurde**, ou plutôt « peuplé d'irrationnels ».

b) Définition de l'absurde

En fait, ce n'est pas le monde qui est absurde mais la **confrontation** de son caractère **irrationnel** et de ce **désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme**. Ainsi l'absurde n'est ni dans l'homme ni dans le monde, mais dans leur présence commune. **Il naît de leur antinomie**. « Il est pour le moment leur seul lien. Il les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres... L'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête-à-tête, voilà les trois personnages du **drame** qui doit nécessairement finir avec toute la logique dont une existence est capable ».

II. L'absurde en lui meme

Si cette notion d'absurde est essentielle, si elle est la première de nos vérités, toute solution du drame doit la préserver. Camus récuse donc les **attitudes d'évasion** qui consisteraient à escamoter l'un ou l'autre terme : d'une part le **suicide**, qui est la suppression de la conscience ; d'autre part les doctrines situant **hors de ce monde** les raisons et les espérances qui donneraient un sens à la vie, c'est-à-dire soit la **croyance religieuse** soit ce qu'il appelle le « **suicide philosophique** des existentialistes » (Jaspers, Chestov, Kierkegaard) qui, par diverses voies, divinisent l'irrationnel ou, faisant de l'absurde le critère de l'autre monde, le transforment en « tremplin d'éternité ». Au contraire, seul donne au drame sa solution logique celui qui décide de **vivre seulement avec ce qu'il sait**, c'est-à-dire avec la conscience de l'affrontement sans espoir entre l'esprit et le monde.
« **Je tire de l'absurde**, dit Camus, **trois conséquences qui sont ma révolte, ma liberté, ma passion. Par le seul jeu de ma conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort - et je refuse le suicide** ». Ainsi se définit l'attitude de « l'homme absurde ».

a) La révolte

« Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement. Or on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience... **Vivre, c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout le regarder...** L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la **révolte**. Elle est un confrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes... Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir. Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner ». C'est ainsi que Camus oppose à l'esprit du suicidé (qui, d'une certaine façon, consent à l'absurde) celui du condamné à mort qui est en même temps conscience et refus de la mort (voir épilogue de *L'Etranger*). Selon lui **c'est cette révolte qui confère à la vie son prix et sa grandeur**, exalte l'intelligence et l'orgueil de l'homme aux prises avec une réalité qui le dépasse, et l'invite **à tout épuiser et à s'épuiser**, car il sait que « dans cette conscience et dans cette révolte au jour le jour, il témoigne de sa seule vérité qui est le **défi** ».

b) La liberté

L'homme absurde laisse de côté le problème de « la liberté en soi » qui n'aurait de sens qu'en relation avec la croyance en Dieu ; il ne peut éprouver que sa propre liberté d'esprit ou d'action. Jusqu'à la rencontre de l'absurde, il avait l'illusion d'être libre mais était esclave de l'habitude ou des préjugés qui ne donnaient à sa vie qu'un semblant de but et de valeur. La découverte de l'absurde lui permet de tout voir d'un regard neuf : il est **profondément libre** à partir du moment où il connaît **lucidement** sa condition sans espoir et sans lendemain. Il se sent alors **délié des règles communes** et apprend à **vivre** « **sans appel** ».

c) La passion

Vivre dans un univers absurde consistera à **multiplier avec passion les expériences lucides**, pour « être en face du monde le plus souvent possible ». Montaigne insistait sur la **qualité** des expériences qu'on accroît en y associant son âme ; Camus insiste sur leur **quantité**, car leur qualité découle de notre présence au monde en pleine conscience : « **Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre et le plus possible. Là où la lucidité règne, l'échelle des valeurs devient inutile... Le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde** ».

« **Tout est permis** » s'écriait Ivan Karamazov. Toutefois, Camus note que ce cri comporte plus d'amertume que de joie, car il n'y a plus de valeurs consacrées pour orienter notre choix ; « l'absurde, dit-il, ne délivre pas, il lie. Il n'autorise pas tous les actes. **Tout est permis** ne signifie pas que rien n'est défendu. L'absurde rend seulement leur **équivalence** aux conséquences de ces actes. Il ne recommande pas le crime, ce serait puéril, mais il restitue au remords son inutilité. De même, si toutes les expériences sont indifférentes, celle du devoir est aussi légitime qu'une autre. » C'est justement dans le champ des possibles et avec ces limites que s'exerce la liberté de l'homme absurde : les conséquences de ses actes sont simplement ce qu'il faut payer et il y est prêt. **L'homme est sa propre fin et il est sa seule fin**, mais parmi ses actes il en est qui servent ou desservent l'humanité, et c'est dans le sens de cet **humanisme** que va évoluer la pensée de Camus.

Conclusion

L'absurde n'est pas la constatation que le monde est absurde, mais l'oppositio , la permanente tension entre l'exigence d'ordre et de raison d'une part et d'autre part le spectacle de désordre et d'injustice qu'offre le monde . Ainsi le suicide qui supprimerait cette heroique tension, doit etre repoussée comme une démission.

L'art et le beau

Cours de philosophie par Joseph Llapasset

I. AUTOUR DU MOT: Science et technique

Alors que la science s'efforce de produire un savoir théorique justifié, alors que la technique s'épuise à présenter des procédés de travail ou de production réductibles au savoir faire que développe un apprentissage, l'art a pour fonction de créer le beau: la seule fin de l'art est l'œuvre, la beauté de l'œuvre. Si l'on confond la science, la technique et l'art c'est parce que les mathématiques sont belles, la technique n'est plus, de nos jours que l'application de la science, l'artiste utilise nécessairement des techniques dans la production de l'œuvre.

Mais si on considère l'objet de ces disciplines, pour les mathématiques l'objet en général, pour la technique la réalisation de modèles performants, pour l'art la réalisation du beau, il faut nécessairement les distinguer. D'ailleurs cette distinction apparaît en pleine lumière au niveau même de la réflexion comme "retour sur": épistémologie pour la science, philosophie morale pour la technique, esthétique pour l'art.

Avec **L'espace créateur sur Philagora**

II. LA NOTION

Si l'art a pour fonction de créer une oeuvre et sa beauté, l'esthétique, discipline qui réfléchit sur l'art, ne peut éviter la question: qu'est-ce que le beau?

Cela revient à demander: y-a-t-il un critère, un instrument de reconnaissance du beau? L'esthétique se comporte en discipline philosophique chaque fois qu'elle cherche ainsi la vérité, en s'efforçant d'ajuster un discours à son objet et de trouver un concept qui permettrait, en déterminant une intuition sensible, de porter un jugement de connaissance sur un objet. Mais cette tentative de réduction du beau au vrai se révèle vite une impasse du point de vue de la beauté naturelle, ce qui n'étonne pas puisque l'homme

n'a pas créé la nature, comme du point de vue de la beauté artistique ce qui est plus étonnant puisque l'artiste semble bien le créateur de l'œuvre belle.

-La beauté naturelle

Si on admet qu'un critère (ou un concept) est universel dans son domaine d'application tous les critères de beauté naturelle (forêt, montagne, rocher, mer fleuve...) proposés se révèlent, tous, particuliers: or un instrument de mesure qui ne mesurerait qu'une fois sur deux devrait être abandonné: ainsi la puissance, la grandeur, la petitesse, l'harmonie elle-même ne sauraient avoir rang de critère universel car la puissance peut effrayer (on est loin de la satisfaction esthétique) la grandeur décourage et éloigne parfois, la petitesse ne retient pas toujours le regard et jusqu'à l'harmonie d'un paysage qui peut lasser par sa fadeur.

Même l'accord de la nature et de nos sentiments loin de nous satisfaire peut nous désoler et nous amener à clore les volets sur ce coucher de soleil, qui évoque la cruauté d'un deuil. Ce ne serait d'ailleurs qu'un critère subjectif.

Quant à ceux qui veulent faire de l'adaptation d'un corps à sa fonction un critère de beauté du corps biologique, ils confondent la beauté et l'utilité, l'art et la technique, soumettant le beau à bien des variations culturelles en fonction de l'égoïsme humain: on passera des formes généreuses et fécondes propres à la reproduction à la forme unisexe où le semblable aime le semblable.

-La beauté artistique

Se demander si l'art imite la nature, c'est se donner la réponse dans la question, puisque l'art est une production et que la nature est donnée dans l'intentionnalité d'une conscience ek-statique. Si quelque chose de l'œuvre est souvent emprunté à la nature, le beau est dans l'écart que l'œuvre instaure entre une nature donnée et un monde où l'esprit est chez lui: de la forêt aux piliers des cathédrales, du trèfle des champs au trilobé gothique, du corps humain à celui de l'athlète, du corps de femme à l'origine du monde de Courbet, il y a cette distance dans laquelle jaillit le beau comme une surprise.

- L'art et le beau.

Le jaillissement du Beau dans l'ici et le maintenant d'une oeuvre fait d'elle un lieu, le lieu d'une manifestation comme surprise, comme ce qui ne pouvait être prévu par aucune règle de composition, ce qui ne relève pas d'un concept, ou, si l'on préfère, d'une sorte d'art poétique. Cela pose un problème: comment le beau peut-il se manifester dans une oeuvre dans être pour cela inclus dans la définition, le concept dont elle devrait relever?

Par exemple: Soit une belle table de ferme: je peux tourner et retourner le concept de table, examiner tous ses prédicats, je ne tirerai jamais du concept de table la beauté d'une table: c'est que le concept est général alors que la belle table existe devant moi de manière originale. Si on m'en propose une autre à la place, il n'est pas certain que j'accepte l'échange. Même si la belle table relève du concept table, c'est effectivement une table que je peux utiliser, sa beauté ne peut être déduite de son concept: cette table me paraît exister comme une réalité entièrement neuve: le beau serait-il dans l'écart entre l'essence ou concept et l'existence?

Pourtant devant l'œuvre belle je porte un jugement: *c'est beau*. Ce que signifie ce jugement peut nous éclairer sur la relation entre l'art et le beau. Cette relation est elle essentielle, tient-elle à une caractéristique propre à l'un et à l'autre?

Dire *c'est beau* c'est reconnaître une présence dans une oeuvre: le jugement affirme, semble-t-il quelque chose de l'œuvre: dans toute affirmation, il y a une relation à l'idée de vérité. En ce sens "Le Beau est le lieu des idées" (Plotin). Le jugement esthétique se présente comme un jugement de connaissance qui déterminerait une intuition sensible par un concept, il se présente comme universel, devant être partagé par tous, et nécessaire, ne pouvant pas de pas être. Pourtant ce n'es pas un jugement de connaissance qui rattacherait une intuition sensible à un concept: ce jugement est sans concept: d'où peut-il donc tenir ce rapport à la vérité qu'il affirme puisqu'il ne peut se prouver en rattachant l'intuition sensible à un concept?

Serait-ce une opinion qui traduirait besoin ou désir en connaissance? Le jugement de goût n'est pas une opinion car il exclut le besoin et le désir: en effet besoin et désir se préoccupent avant tout de l'existence de l'objet, de sa position dans la réalité de l'ici et du maintenant, alors que cette existence importe peu dans une représentation: j'admire la peinture d'un sous-bois de chêne et peu m'importe que je ne puisse pas en obtenir du bois pour me chauffer. Un nu représenté exclut le désir et sa satisfaction. Peu m'importe le modèle représenté, que La Joconde ait été une femme ou le reflet de Vinci

Le beau et la représentation.

Quand on dit qu'une oeuvre est représentation, ce peut être au sens de reflet d'un modèle naturel donné ou résultat d'une activité originale, d'un style d'une manière de voir. Dans le premier cas la représentation est une simple image, le redoublement d'une apparence: le sensible est présenté une seconde fois (vu, puis reproduit). La représentation devient alors le résultat d'une double déformation, d'un double aveuglement: l'image comme forme sensible d'une chose et la représentation, la peinture de cette chose. La représentation serait alors l'apparence d'une apparence sans que rien ne puisse indiquer en elle le coefficient de déformation qu'elle porte en soi si le modèle ne peut jamais être atteint. Kant écarte cette première acception qui fait de l'œuvre une mauvaise peinture en affirmant que l'art n'est pas la représentation d'une belle chose. Il écarte le problème de la participation au Beau et centre la recherche sur l'origine de la représentation: dire que le beau est la belle représentation d'une chose c'est donner à l'art la caractéristique essentielle d'être une activité créatrice ayant pour fin une "*belle représentation*". Si l'art est la belle représentation d'une chose il vise la production du beau qui ne peut relever que de l'artiste, d'un style, d'un génie: cela revient à faire varier l'essence même de la représentation: c'est bien moins un effort de reproduction qu'un effort de production, de création. L'art devient de ce fait inséparable de l'œuvre belle. La représentation peut bien désigner alors la figuration consciente de l'extériorité ou de l'intériorité, mais dans les deux cas sa vérité est celle de la subjectivité créatrice.

Le beau est donc, selon la remarque de Kandinsky, ce qui est *beau intérieurement*. C'est dire que l'art exprime ce qui s'éprouve soi même hors de toute distance, immédiatement: la belle représentation ne serait donc plus la peinture du visible mais, si l'on peut dire, l'expression de l'invisible, de l'intériorité, de ce qui ne pourra jamais être vu. C'est dire que la subjectivité de l'artiste constitue le "*lieu*" où se manifeste et s'accomplit la vérité de l'art. Le contenu et la forme de l'oeuvre relève de la subjectivité affranchie du devoir de représenter une nature matérielle morte qui lui préexisterait et lui dicterait le contenu et la forme faisant ainsi disparaître le beau.

Le beau n'accompagnerait la représentation que grâce à la "*manière*", au style de l'artiste. La représentation est belle quand elle devient expression: le beau c'est une forme déterminée par un contenu invisible.

C'est reconnaître l'artiste comme capable d'une activité dans laquelle la liberté s'oriente vers la vérité d'un monde nouveau dans lequel il représente sa quête de l'infini, dans lequel il mire son intériorité.

Le beau n'est donc pas le lieu de la règle mais le lieu des idées, d'une finalité sans fin, irrécupérable par les dogmatismes, comme si l'œuvre belle n'avait d'autre fin qu'elle même, symbole de l'harmonie que seule la liberté partagée peut tisser dans l'humanité.

Autant dire que l'artiste est le créateur par qui apparaît un monde des possibilités qu'il porte en lui, celui de la vie, de ce qui s'éprouve soi-même et donne forme à la vie en produisant une oeuvre vivante. Il ne copie pas la nature (à quoi bon?), il n'abdique rien parce que le soi ne peut se séparer de soi: il donne la vie en enfantant la beauté, la vie de l'œuvre qui se recueille en elle-même dans sa plénitude comme si l'artiste donnait à voir l'invisible.

Si l'artiste n'imite pas la nature, il crée un monde où la vie s'éprouve dans la jubilation partagée du créateur et de l'amateur de. Voilà pourquoi l'artiste élargit notre capacité d'admiration, il nous fait comprendre la nature en peuplant ce "cadavre de Dieu", en rassemblant les vivants.

Sans concept, la beauté ne se prouve pas: la beauté n'a de but qu'elle-même et, comme la Vie, comme l'existence, elle est gratuite, c'est un don. Parce qu'elle n'a de but qu'elle même comme la vie elle est immortelle: "*comme un rêve de pierre*"?

=> Citations (lien ouverture nouvelle fenêtre)

"Le beau est ce qui est représenté, sans concept, comme l'objet d'une satisfaction universelle" Kant *Critique du jugement* p.46, Vrin

"Le beau se définit comme la *manifestation sensible* de l'idée." Hegel *Esthétique*, p.160, Flammarion

"L'art a toujours pour fonction de créer un monde où l'esprit soit chez soi et qui soit à sa mesure" H. Delacroix *Psychologie de l'art* p.161

Le contexte du *Ménon*

- Des paroles aux actes
- Le fil conducteur du *Ménon*
- *Aretè*
- Mais qui donc est Ménon ?
- Ménôn en pleines formes
- Retour à Larissa
- Terminator
- Gorgias, docteur ès *logos*
- Socrate, le *philo-sophos*
- Quelle histoire ?

Dans le plan d'ensemble en sept tétralogies que je crois retrouver pour les dialogues pris comme un tout, le *Ménon* est le dialogue introductif de la troisième tétralogie, celle du procès de Socrate. Plus largement, il ouvre un cycle, que l'on pourrait appeler le cycle du procès et de la mort de Socrate, qui se clôt avec la mort de Socrate à la fin du *Phédon*, centre de gravité de l'ensemble des dialogues (1). Et nous aurons l'occasion de revenir, dans les commentaires, sur les résonances qu'il y a entre le *Ménon* et le *Phédon*.

Des paroles aux actes

La seconde tétralogie nous mettait en présence des sophistes, des Protagoras, Hippias, Prodicos, Gorgias, gens qui se contentaient de belles paroles et se satisfaisaient pour l'homme d'une « excellence » tout illusoire faite seulement de paraître, qu'ils inculquaient à leurs élèves moyennant finance, quand ils ne se bornaient pas à prendre la matérialité du *logos*-discours pour la profondeur du *logos*-raison (2) et la technicité de l'orateur faiseur de beaux discours pour la dialectique du philosophe en quête d'excellence dans sa vie. Même un Calliclès, élève jusqu'au-boutiste de Gorgias, mis en scène dans le dialogue qui porte le nom de son maître, nous était somme toute montré plus comme un causeur que comme un « acteur » mettant en pratique ses théories. Tout au plus se montrait-il prophète de malheur en pressentant, au centre du dialogue (3), le sort qui attendait Socrate. Mais les choses changent avec Ménon, un autre élève de Gorgias (4) qui, comme nous allons bientôt le voir, n'a pas peur de passer aux actes, et avec son hôte Anytos, qui sera l'âme de l'accusation dans le procès de Socrate. Le *Ménon* est en effet l'occasion du dialogue manqué entre Socrate et son accusateur, Anytos, le riche tanneur devenu politicien, le démocrate exilé revenu au pouvoir après la chute des Trente. Après les faiseurs d'illusions aux discours bien tournés, les meneurs de foules au pouvoir bien réel qui ne s'embarrassent pas de détails quand ils trouvent sur leur route un individu qui semble contester leur jugement. Aussi bien Calliclès dans le *Gorgias* qu'Anytos dans le *Ménon* sont réduits au silence par Socrate, mais Calliclès se contente de « condamner » Socrate en paroles dans la discussion avec lui et en reste là une fois la discussion finie, alors qu'Anytos le fait condamner en actes, non au cours de la discussion, mais une fois celle-ci terminée. Le *Ménon* va nous permettre de comprendre comment on

passe de Parménide, via les Gorgias et leur émules, les Calliclès et autres Ménons, à un Anytos qui, ne prenant pas le temps de faire la différence entre un Ménon, ou un Gorgias, et un Socrate, se trompe de cible et conduit ce dernier à la mort en croyant servir la cité, justifiant ainsi le « parricide » qui sera nécessaire dans l'ordre intelligible pour libérer la pensée, et qui sera accompli par l'étranger d'Élée dans le *Sophiste* (5), pendant, de l'autre côté de la tétralogie centrale de l'âme, de l'*Apologie* qui voit la condamnation à mort bien réelle de Socrate dans l'ordre « visible ».

Pour introduire la trilogie qui explore dans l'ordre visible le segment des images, des illusions (6), Platon nous propose, dans le *Protagoras*, une « image » de dialogue, un dialogue raconté par Socrate à un de ses amis après coup, dans un long monologue dont nous n'avons aucun moyen de savoir s'il est une image fidèle de ce dont il rend compte. Pour introduire la trilogie qui explore le segment des « réalités visibles » (7), Platon nous plonge directement dans une conversation en cours, sans la moindre « mise en scène », et nous en sommes réduits à deviner tant bien que mal à partir des paroles échangées qui parle et où se déroule la scène. Et si l'Hippocrate du *Protagoras* était fasciné par le prestige associé au qualificatif de sophiste dont on parait son héros Protagoras sans même savoir ce qui se cachait derrière ce qualificatif, Ménon, lui, n'a de souci, ou prétend n'en avoir, que pour la réalité d'une *activité*, l'*enseignement* de l'excellence, pour laquelle il se pourrait d'ailleurs qu'il ait déjà dépensé des fortunes, s'il est vrai que, comme on pourrait le penser à partir des remarques de Socrate au début et tout au long du dialogue, il ait suivi les enseignements de Gorgias et ait payé lui-même ses leçons (voir note 4). Là où Hippocrate ne recherchait guère plus qu'un « vernis » (8), Ménon, sans perdre son temps à chercher ce qu'il met sous le mot d'« *aretè* » (voir sections suivantes), veut à l'évidence une recette pour réussir dans ses entreprises, recette que, comme nous le verrons, il croit probablement avoir déjà trouvée grâce à Gorgias, et à l'aune de laquelle il compte bien conforter la piètre opinion qu'il se fait de Socrate, en qui, sur la foi de rumeurs parvenues jusqu'en Thessalie, sa patrie, il voit sans doute un professeur de « morale », mais d'une morale de faibles dont lui n'a que faire...

Le fil conducteur du *Ménon*

« *Peux-tu me dire, Socrate, si en fin de compte l'*aretè *est enseignable* (didakton), *ou pas enseignable mais cultivable par l'exercice* (askèton), *ou ni cultivable par l'exercice, ni apprenable* (mathèton), *mais échoit aux hommes par nature* (phusei) *ou de quelque autre manière ?* » (*Ménon*, 70a)

Telle est la question de Ménon qui ouvre abruptement le dialogue, nous laissant supposer que l'on prend en route une conversation qui n'en est pas à son début. Et cette question reviendra périodiquement dans la bouche de Ménon, à chaque fois que Socrate voudra l'entraîner sur d'autres pistes pour approfondir le sens même de la question et que Ménon perdra patience. Pour bien comprendre le dialogue dans son ensemble, il est donc nécessaire de préciser ce que pouvait signifier pour un Grec du temps de Socrate le mot *aretè* (laissé volontairement non traduit ici pour des raisons que je vais expliquer dans ce qui suit), et aussi, pour apprécier toute l'ironie du dialogue, de savoir qui était ce Ménon qui pose la question à Socrate, et cet Anytos qui était son hôte à Athènes et qui intervient dans la discussion.

Aretè

Comme je viens de le dire, tout le dialogue va tourner autour du concept d'*aretè*, (9) qu'il s'agisse, à la demande de Socrate, de commencer par essayer, sinon de le définir, du moins de

le mieux comprendre, ou, sous la pression constante de Ménon, de revenir au problème de savoir si c'est quelque chose qui peut s'enseigner/apprendre. On voit donc le risque que l'on prend à tenter de traduire ce mot, c'est-à-dire à se voir contraint de choisir à chaque emploi de celui-ci entre divers sens au risque de gommer tout ou partie de ce qui, comme on le verra, fait l'ambiguïté constante de la discussion entre Ménon et Socrate.

Aretè est le plus souvent traduit par « vertu ». Mais traduire *aretè* par « vertu » est le meilleur moyen, de nos jours, de rendre incompréhensible le dialogue, tant le sens de ce mot, quand on l'applique à l'homme, est pour nous intuitivement limité à un aspect presque exclusivement moral, souvent coloré par vingt siècles de christianisme, et prend même pour certains une coloration quelque peu désuète. Or tout le problème du *Ménon* est justement le sens qu'il faut donner à ce mot, très ouvert en grec, et derrière lequel Ménon et Socrate ne mettent pas la même chose. En grec, *aretè* désigne d'une manière générale ce par quoi celui à qui ou ce à quoi on applique le mot excelle, ce qui lui donne sa valeur, ce qui lui permet d'atteindre la finalité pour laquelle la chose est conçue ou, dans le cas d'une personne, l'idéal qui est le sien ou celui de l'espèce. Le mot peut en effet s'appliquer aussi bien à un individu ou un membre particulier d'une espèce, qu'à l'espèce dans son ensemble, ou encore à une chose quelconque, outil, instrument, etc., prise individuellement ou collectivement, voire à une terre, par rapport à l'usage que l'on veut en faire (la cultiver, y construire une ville, y engager une bataille, etc.). Selon le contexte, il peut avoir un sens limité à une perspective particulière ou une portée plus générale. Ainsi, appliqué à un homme, il peut signifier la santé c'est-à-dire l'*aretè* du corps, ou, selon d'autres perspectives sur le corps, la beauté la force, l'agilité, ou encore, si l'on a plutôt en vue l'âme, la noblesse de caractère, le courage ou, dans une perspective plus globale, mais alors et alors seulement, la vertu au sens usuel du mot en français. On peut aussi qualifier cette *aretè* pour indiquer dans quelle perspective on cherche l'excellence, comme le fait par exemple Platon quand il parle de *politikè aretè* (par exemple en *Protagoras*, 322e2-323a1). Et l'on pourra alors parler d'*aretai*, au pluriel, pour distinguer les différentes formes de perfection visées par l'homme selon le contexte : on pourra alors qualifier d'*aretè* spécifique le courage, la modération, la prudence, la justice, etc. Devant cette multiplicité de sens, on voit bien que « vertu » ne pourrait convenir comme traduction que si l'on acceptait de prendre le mot dans le sens qu'il a quand on parle de la vertu d'une plante médicinale ou d'un médicament, en oubliant la dimension presque exclusivement morale qu'il a bien plus souvent. Mais comme il n'est pas possible de se défaire de cette habitude, plutôt que de parler de « vertu », il serait plus prudent, si l'on veut à tout prix traduire, de parler d'« excellence » partout où le concept grec d'*aretè* est en cause.

L'*aretè* de l'homme en général, qui est l'objet de la discussion du *Ménon*, c'est donc ce qui fait que l'homme est au plus haut point Homme digne de ce nom, ce qui lui permet d'atteindre l'idéal de l'Homme. En discuter renvoie donc, ou devrait renvoyer, à la question de savoir ce que c'est que d'être un Homme, quel est cet idéal, et au « Connais-toi toi-même ». On voit alors comment il est parfaitement possible à deux interlocuteurs de donner le même sens à *aretè* (au sens d'une définition du dictionnaire), quelque chose comme « ce qui fait qu'un homme est un Homme », ou, pour employer une formulation plus grecque, « ce qui fait qu'un homme est bel et bon (*kalos kagathos*) », sans pour autant être d'accord sur le fond, sur le contenu concret de ce qui fait un homme « bel et bon », sur ce qu'est le *vrai* bien de l'Homme. On pourrait d'ailleurs faire une étude de la civilisation grecque ancienne en suivant l'évolution du concept d'*aretè* appliqué à l'homme depuis Homère jusqu'à Platon et ses successeurs. Or traduire *aretè* par « vertu », du fait des connotations que traîne immanquablement avec lui ce mot pour nous, c'est supposer pratiquement résolu au départ ce qui est justement la question que voudrait bien examiner Socrate en préalable et que ne cesse d'évincer Ménon, celle de

savoir si cette excellence de l'homme qui fait de lui un homme « bel et bon » est avant tout d'ordre moral et concerne son « âme » ou si elle est plutôt du côté de la beauté de son corps, de l'abondance de ses biens, de son apparence et de sa renommée, de son pouvoir politique ou d'autre chose encore.

C'est cette même « erreur » de traduction qui conduit à voir un « paradoxe » dans la « théorie » que l'on croit déceler dans les dialogues supposés « de jeunesse » ou « socratiques », théorie que l'on attribue en général à Socrate lui-même, selon laquelle la « vertu » est science, ou encore qu'il suffirait de « savoir » pour être « vertueux ». Si l'on commençait par reformuler de telles expressions à la lueur de ce qui vient d'être dit sur les sens du mot « *aretè* », en disant simplement que c'est l'exercice de son aptitude à raisonner qui fait l'« excellence » de l'homme, on verrait qu'on ne dit là rien de plus que ce que dit Aristote quand il affirme que l'homme est un animal doué de raison, c'est-à-dire que c'est la possession de cette raison qui constitue le caractère distinctif de l'espèce « homme » dans le monde animal, et que ce ne peut donc être que l'exercice approprié de ce caractère distinctif qui constitue l'« excellence » spécifique de l'homme. Mais on verrait aussitôt que, loin de résoudre le problème, cette formulation ne fait que le poser : c'est bien par l'exercice de sa raison que l'homme peut devenir « excellent » (et non pas encore « vertueux »), *pour autant qu'il sache utiliser convenablement l'« outil » qui est ainsi mis à sa disposition*, c'est-à-dire qu'il connaisse la finalité de son usage, qui n'est autre que la réalisation, dans le monde du devenir, de son être propre, dont il est ainsi l'artisan. Ce qui nous renvoie au « *Connais-toi toi-même* »... C'est par l'exercice de sa raison que chaque homme choisit ce qu'il veut devenir, ce qu'il veut faire de sa vie, selon ce qu'il pense être son bien, son « excellence ». Mais il lui faut d'abord déterminer, autant qu'il est possible, si cette aptitude à penser lui donne aussi le pouvoir de décider par lui-même ce qui sera son bien (la théorie de l'homme-mesure de Protagoras) ou si elle n'est qu'un moyen qui lui est donné pour atteindre un bien qu'il n'est pas en son pouvoir de définir à sa guise, mais seulement d'appréhender et d'atteindre. Bref, ce n'est que s'il se penche sur la question de savoir quel est son *vrai* bien, sa *véritable* excellence, la « fin » à laquelle il doit tendre, qu'il pourra atteindre cette excellence. De même que, dans des usages spécialisés de cette raison, tournés vers des finalités extérieures, il y a une « excellence » spécifique du médecin qui lui permet de guérir à coup sûr ses patients à partir d'une connaissance « objective » des principes de la santé du corps, ou une « excellence » spécifique de l'architecte qui lui permet de construire à coup sûr des édifices « excellents » à partir d'une connaissance « objective » de principes physiques et de l'usage auquel l'édifice est destiné (sa « fin »), de même, l'excellence de l'homme en tant qu'Homme, de l'homme artisan de lui-même, se construisant dans le devenir, ne peut venir que de cette même raison tournée *vers lui-même*. Il n'y a là aucun paradoxe. Et s'il se trouve que cette excellence passe par ce qu'on appelle la « vertu » morale, alors, oui, on pourra dire en raccourci que la vertu est « connaissance ». Mais c'est là, sous cette forme spécifique, une conclusion, pas une hypothèse. Toute la question est alors de savoir quel niveau de « connaissance », quel niveau de certitude, est accessible à l'homme en cette vie en ce qui concerne son *vrai* bien. Et c'est justement toute la question dont traite le *Ménon*, quand on sait lire entre les lignes et creuser sous la surface du texte.

Mais qui donc est Ménon ?

« [2.6.21] *Quant à Ménon le Thessalien, il était évident que d'une part il désirait* (epithumôn) *à toute force s'enrichir, que d'autre part il désirait commander, afin de pouvoir prendre davantage, qu'enfin il désirait être honoré, pour pouvoir gagner davantage ; il voulait en outre être l'ami des plus puissants, pour commettre l'injustice sans avoir à rendre de comptes*

à la justice (hina adikôn mè didoiè dikèn). [22] *Aussi, pour accomplir ce qu'il désirait, estimait-il que le plus court chemin était de se parjurer et de mentir et de tromper en tout, la simplicité et la sincérité étant en fait la même chose que la stupidité.* [23] *Par ailleurs, d'une part il était visible qu'il n'avait d'affection pour personne, et d'autre part, à qui pensait être son ami, il devenait clair qu'il conspirait contre lui. Et il ne se moquait d'aucun de ses ennemis, mais il conversait toujours comme se moquant de tous ceux qui le fréquentaient.* [24] *Et ce n'est pas en vue des biens des ennemis qu'il conspirait ; il estimait en effet qu'il est difficile de prendre ceux de qui est sur ses gardes ; mais il estimait être le seul à savoir qu'il est très facile de prendre ceux des amis, puisqu'ils ne sont pas sur leurs gardes.* [25] *Et tous ceux qu'il sentait parjures et injustes* (adikous), *il les craignait comme étant bien armés, alors que ceux qui étaient honnêtes et pratiquaient la sincérité, il essayait de s'en servir, comme n'étant pas des hommes.* [26] *Et tout comme certains se glorifient de leur respect des dieux, de leur sincérité et de leur justice* (dikaiotèti), *Ménon pour sa part se glorifiait de pouvoir tromper en tout, de forger des mensonges à son profit, de se moquer de ses amis ; en outre, celui qui n'était pas fourbe, il le tenait toujours pour inculte. Et vis à vis de ceux dont il entreprenait vraiment de devenir le meilleur ami, il estimait qu'il fallait pour y parvenir calomnier ses prédécesseurs.* [27] *Il machinait en outre de se gagner la confiance des soldats en s'associant à leurs injustices* (tou sunadikein autois). *Pour être honoré et servi, il jugeait approprié de prouver qu'il avait au plus haut point le pouvoir et le désir de commettre l'injustice* (adikein). *Il tenait en outre pour bonne action, chaque fois que quelqu'un s'éloignait de lui, de ne l'avoir pas perdu du fait qu'il se servait de lui.* [28] *Et il est certes permis de se tromper à son égard sur des points pas évidents, mais ce que tout le monde sait, c'est ceci. D'Aristippe tout d'abord, alors qu'il était encore dans la fleur de l'âge, il parvint à obtenir le commandement de ses troupes étrangères ; avec Ariée ensuite, qui était un barbare, du fait qu'il se plaisait avec les beaux adolescents, il devint des plus intimes ; lui-même enfin, encore imberbe, avait un mignon, Tharypas, qui était barbu.* [29] *Et puis, quand moururent ses collègues généraux parce qu'ils avaient fait campagne contre le roi avec Cyrus, bien qu'il ait fait de même, il ne mourut pas, mais c'est après la mort des autres généraux qu'il mourut puni par le roi, non comme Cléarque et les autres généraux en ayant la tête tranchée, ce qui paraît être la mort la plus rapide, mais on dit qu'il trouva la mort après avoir vécu un an maltraité comme un malfaiteur.* » (XÉNOPHON, *Anabase*, II, 6, 21-29, ma traduction)

Ce portrait peu flatteur de notre Ménon est celui que trace Xénophon dans l'*Anabase*. Dans cet ouvrage, Xénophon raconte les mésaventures d'un corps expéditionnaire grec levé par Cyrus le jeune, frère cadet du roi de Perse Artaxerxès, pendant qu'il était satrape en Asie Mineure, pour tenter de ravir le pouvoir à son aîné. Ménon et Xénophon faisaient tous deux partie de ce corps, Ménon, qui n'avait pourtant guère plus de 20 ans alors, comme général du contingent Thessalien, Xénophon comme « compagnon », sans aucun rôle militaire, de Proxène, le général du contingent Béotien. (10) Grâce à l'aide de ce contingent grec, les troupes de Cyrus remportèrent une victoire sur l'armée d'Artaxerxès venue à sa rencontre, lors de la bataille de Counaxa (401 avant J. C.), en un lieu située non loin de Babylonne, capitale de l'empire Perse d'alors. Hélas ! Cyrus lui-même fut tué au cours de cette bataille, ce qui ôtait tout son sens à la victoire et plaçait les grecs dans une situation pour le moins délicate. La plupart des généraux grecs, en tentant de négocier avec le satrape Tissapherne, un des généraux d'Artaxerxès, furent traîtreusement capturés et mis à mort. C'est à la suite de cela que Xénophon, avec quelques autres officiers grecs, prit le commandement du corps expéditionnaire et parvint à le ramener en Grèce après une retraite de plusieurs milliers de kilomètres en pays ennemi et inconnu, retraite connue sous le nom de « retraite des Dix Mille », eu égard au nombre des soldats grecs dans le corps expéditionnaire, et dont le récit occupe la majeure partie de l'*Anabase*. Le portrait de Ménon est le dernier d'une série de portraits des généraux grecs que

trace Xénophon après qu'il vienne de raconter leur capture et leur exécution au lendemain de la bataille de Counaxa. Et il laisse entendre qu'en fait, Ménon pourrait bien avoir alors tenté de se gagner les faveurs de Tissapherne, et par lui d'Artaxerxès, en trahissant ses compatriotes et en contribuant à faire taire leur méfiance et à accepter l'entrevue où ils furent capturés. Ce qui est sûr, c'est que Ménon ne fut pas capturé et exécuté avec les autres généraux. (11) Le portrait de Ménon suit, en s'y opposant, celui de Proxène de Béotie (12), l'hôte de Xénophon. Chez Xénophon, c'est son ami Proxène, et non Ménon, qui est présenté comme un élève de Gorgias, mais si, comme Ménon, Proxène est dit rechercher « *un grand renom, une grande puissance et des richesses abondantes* », en ce qui le concernait du moins, selon Xénophon toujours, « *s'il désirait fortement ces choses, il était tout aussi clair qu'il ne consentirait jamais à les acquérir par l'injustice* (meta adikias), *mais c'est de manière juste et belle* (sun tô dikaiô kai kalô) *qu'il estimait devoir les obtenir, pas autrement* ». Le reste de ce portrait le montre proie facile pour les intrigues de Ménon, et l'on peut penser que Xénophon cherche à excuser l'apparente implication de Proxène avec Ménon dans les manigances pour se gagner les bonnes grâces de Tissapherne auxquelles font allusion *Anabase*, II, 5, 38 et 41 (bien que la fin du portrait de Proxène suggère, sans le dire explicitement, qu'il a péri avec les autres généraux, au contraire de Ménon). Il est possible que Xénophon ait noirci le portrait qu'il fait de Ménon, mais il n'en recèle pas moins un fond de vérité et, quoi qu'il en soit, les lecteurs de Platon avaient sans doute présent à l'esprit ce portrait de Ménon quand ils lisaient notre dialogue.

Ce détour par Xénophon nous montre deux choses : d'une part, que l'idéal de renom, de richesse et de puissance n'était pas l'apanage de Ménon, mais était partagé par nombre de ses contemporains, y compris de ceux qui avaient été au contact de Socrate, comme c'était le cas pour Xénophon, qui, de son propre aveu (*Anabase*, III, 1, 4-9), se joignit à l'expédition pour de semblables raisons. Ce sur quoi les uns différaient des autres, ce n'est pas tant l'objectif lui-même que les moyens d'y parvenir. On comprend mieux alors l'agacement de Ménon devant l'insistance de Socrate à toujours revenir sur ce qui lui semble, à lui Ménon, si universellement admis, mais on voit aussi pourquoi on devra n'en être que plus attentif au rôle, discret et pourtant fondamental pour qui sait lire entre les lignes, que joue la justice dans la discussion entre Socrate et Ménon, la justice qui se révélera être la pierre de touche de toutes les définitions de l'*aretè* proposées par Ménon... Mais on est un peu mieux en mesure aussi d'apprécier tout le sel qu'il y a à mettre en scène une discussion sur l'excellence, qui, pour Socrate, a bien la coloration morale que nous donnons au mot « vertu », avec un personnage aussi peu recommandable apparemment que ce Ménon, et il nous faudra, au cours de notre lecture, voir si le Ménon de Platon est conforme, et jusqu'à quel point, à l'image qu'en donne Xénophon. Ou plutôt, car les personnages et les dialogues de Platon sont ouverts à tant d'interprétations diverses qu'on n'est jamais sûr des conclusions tirées du texte par « psychologisation » des interlocuteurs, voir si une lecture gardant en arrière-plan le portrait de Xénophon conduit à une compréhension plus riche du dialogue et à une interprétation plus cohérente avec le reste des dialogues.

Ménôn en pleines formes

Un autre détail à propos de Ménon, qui peut n'être pas sans signification dans l'interprétation du dialogue, et ce, à plusieurs niveaux, mérite d'être signalé : *menôn*, la forme grecque du nom de Ménon peut s'analyser, et donc se comprendre, de deux manières différentes. On peut d'une part y voir le participe présent du verbe grec *menein*, qui veut dire « demeurer, rester, être fixe, immuable, tenir bon », si bien qu'on pourrait le traduire en français par « l'immuable », voire « l'entêté », bref, « celui qui ne change jamais d'avis » ! Et l'on verra au

fil de la lecture du dialogue que, de ce point de vue-là, Ménon mérite bien son nom et ne change guère d'avis dans sa discussion avec Socrate. Mais on peut aussi y voir le génitif pluriel du mot *menos*, terme ancien utilisé en particulier chez Homère (13) pour désigner l'« âme » de l'homme en tant que principe actif, principe de force, et donc force tout court, de volonté, ou encore source des passions, et de là les passions elles-mêmes, l'ardeur, voire la colère. C'est donc un terme qui est proche de mots comme *psuchè* (âme), auquel il peut être associé, ou encore *thumos*, le mot qui sert à Platon à désigner la partie médiane de l'âme, principe de la volonté. Dans cette lecture, Ménon serait l'homme des passions, celui qui sait ce qu'il veut.

Mais, au delà des consonances qu'on peut remarquer entre le nom de Ménon et son attitude dans le dialogue, il se peut qu'il y ait encore une autre raison qui ait fait choisir à Platon cet interlocuteur pour le dialogue. On verra en effet que la problématique des « formes (*eidè*/*ideai*) », c'est-à-dire de ce qu'il pourrait y avoir de permanent, de stable, d'immuable (*menôn*) derrière les instanciations multiple d'une chose comme l'*aretè*, est au centre des débats, qu'il s'agisse explicitement de chercher avec Ménon « *une certaine forme une* (*hen ti eidos*) » commune à toutes les *aretai* (72c7), ou encore de choisir, pour donner un exemple de ce qu'attend Socrate, le terme *schèma* (75b, sq.), dont on verra toute l'ambiguïté dans mes notes à cette section du dialogue, et qui, même pris dans son sens « géométrique » de « figure », n'est finalement que l'image « mathématique » de la notion d'*eidos*, ou enfin, en filigrane de l'exemple des statues de Dédale pris pour différencier les opinions des « sciences » (97d, sq.), de nous inciter à réfléchir sur ce qui fait vraiment l'homme, son « apparence » reproductible par un bon sculpteur ou un moi plus profond qui ne se laisse pas voir avec les yeux... Choisir comme titre d'un tel dialogue un nom qui pourrait se lire « L'immuable » ne manque donc pas d'un certain sel !...

Retour à Larissa

Un autre élément de la biographie de Ménon mérite qu'on s'y arrête pour apprécier les sous-entendus de certaines parties du dialogue. Les historiens ne sont pas d'accord sur la cité dont était issu Ménon : si Platon ne nous dit rien sur sa cité d'origine, et laisse seulement entendre qu'il est Thessalien, tout comme Xénophon, qui l'introduit dans l'*Anabase* sous le nom de Ménon de Thessalie (*Anabase*, I, 2, 6), Diogène Laërce, dans sa vie de Xénophon, au livre II de ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, parle de Ménon de Pharsale (*Vies*, II, 50) alors que Diodore de Sicile, dans sa *Bibliothèque historique*, le nomme Ménon de Larissa (*Bibliothèque historique*, XIV, 19, 8). Par ailleurs, Démosthène, dans son *Contre Aristocrate*, fait référence à un Ménon de Pharsale (*Contre Aristocrate*, 199) qui aurait aidé les Athéniens et Cimon lors de la campagne contre Éïon en 476 avant J.-C. (voir Thucydide, *Histoire*, I, 3, 98 à propos de ce siège) et aurait alors été récompensé par la citoyenneté athénienne, et qui pourrait bien être le grand-père du nôtre (la tradition grecque voulait que le petit-fils ait le même nom que son grand-père, et l'expédition des Dix Mille à laquelle prirent part Xénophon et notre Ménon, qui ne devait alors avoir guère plus de 20 ans, se situe en 401-400 avant J.-C., soit plus de 75 ans plus tard). Et Thucydide, au livre II de sa *Guerre du Péloponnèse*, dans l'histoire de la première année de guerre (mars 431-février 430 avant J.-C.), fait aussi référence à un Ménon de Pharsale (*Histoire*, II, 1, 22), sans doute différent de celui mentionné par Démosthène, vu les dates, et qui pourrait être un oncle du nôtre.

Ce qui est sûr, c'est que Larissa, ou Larisa, et Pharsale étaient les deux plus importantes cités de Thessalie, et que Larissa était la cité d'Aristippe (70b), membre d'une des familles princières de cette ville, les Aleuades, et dont aussi bien Platon que Xénophon font l'ami et le

protecteur de Ménon. Mais que Ménon ait été originaire de Pharsale (ce qui est somme toute plus probable) ou de Larissa, c'est à Larissa qu'avait fini par le mener son ambition, et c'est de là que partit sans doute le contingent thessalien placé sous son commandement par Aristippe et mis à la disposition de Cyrus le jeune dans sa tentative d'usurpation du pouvoir. C'est donc à Larissa que Ménon aurait dû ramener les hommes qui lui avaient été confiés. Il faudra se souvenir ce cela lorsque Socrate, pour montrer que l'opinion peut être aussi bon guide que la science, prendra l'exemple du guide conduisant à Larissa !... (97a-b)

Terminator

De passage à Athènes au moment du dialogue, Ménon réside chez Anytos, celui qui deviendra sous peu l'âme de l'accusation contre Socrate et donc le principal responsable de sa mort. Anytos prend part au dialogue à l'instigation de Socrate (89e-95a) et assiste, sinon à toute la conversation (la formule utilisée par Socrate en 89e10 pour l'introduire suggère qu'il vient juste d'arriver), du moins à la fin de l'entretien, comme le montrent plusieurs allusions de Ménon et de Socrate à sa présence dans la dernière section du dialogue (99b7, 99e2, 100b8). Que peut-on dire de plus sur cet Anytos, que Socrate lui-même nous présentera, sur un ton sans doute quelque peu ironique, en 90a1-b4 ?

Anytos était originaire d'une famille d'artisans. Son père semble avoir fait fortune dans le tannage, et lui avait probablement repris l'entreprise paternelle. C'est sans doute à cette fortune qu'il doit d'avoir obtenu des postes politiques importants. En 409 en effet, il est nommé stratège (général) et chargé d'organiser une expédition à Pylos, dans le Péloponnèse, dans le cadre de la guerre avec Sparte qui durait depuis plus de 20 ans déjà, pour porter secours à cette place qui était passée sous contrôle athénien depuis une quinzaine d'années. Mais l'expédition finit par un désastre et Sparte reprit Pylos (cf. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XIII, 64, 5-7). Les athéniens le rendirent responsable de cet échec et lui firent un procès, dont on dit qu'il se tira en payant les juges, ce qu'il aurait été le premier à faire (outre Diodore déjà cité, voir sur ce point Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXVII, 5). Anytos était un des membres influents du parti démocrate (cf. Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXXIV, 3), ce qui fait qu'il fut exilé en 404, dès l'arrivée au pouvoir des Trente à la fin de la guerre du Péloponnèse (cf. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 42-44). En 403, il joua un rôle important, aux côtés de Thrasybule, dans le renversement des trente et le rétablissement de la démocratie à Athènes, dont il devint, avec Thrasybule et Théramène, l'un des principaux chefs politiques (cf. Isocrate, *Contre Callimaque*, 23). (14)

En ce qui concerne les relations entre Socrate et Anytos, nos renseignements, en dehors de ce que l'on trouve dans les dialogues de Platon, sont maigres. Dans sa *Vie d'Alcibiade*, Plutarque laisse entendre qu'Anytos faisait partie des amoureux du jeune Alcibiade, au même titre que Socrate, qui était ainsi son rival, et qu'Alcibiade le traita particulièrement durement en la circonstance (cf. *Vie d'Alcibiade*, 4-5). Dans son *Apologie de Socrate*, Xénophon suggère qu'Anytos tenait rigueur à Socrate de lui avoir donné des conseils sur l'éducation de son fils, suggérant qu'il n'aurait pas dû en faire un tanneur comme lui (*Apologie*, 29-33). Il nous y montre aussi Socrate, qui vient d'être condamné à la requête d'Anytos, lui prédire que son fils tournera mal ; et de fait, le fils d'Anytos s'acquit une réputation d'ivrogne et de débauché qui rejaillit sur son père, ce qui donne une certaine saveur à la discussion entre Socrate et Anytos sur la capacité de tout honnête Athénien à bien élever ses fils.

Si maintenant on se penche sur le nom d'Anytos comme on l'a fait sur celui de Ménon (15), on se rend compte que, comme dans le cas de Ménon, on n'est pas déçu du voyage !... En effet,

anutos, le nom grec d'Anytos, peut se rapprocher du verbe *anutein* (ou *anuein*), qui veut dire « achever, mener à son terme, réaliser », aussi bien dans le sens de « faire croître, faire jaillir » que dans celui de « faire périr ». Bref, Anytos, c'est le « terminator » !... Mais, au delà de la coïncidence que représente un tel nom pour celui qui devait précisément « terminer » Socrate, il y a sans doute là pour Platon manière à une réflexion plus profonde, à partir de l'ambiguïté même du mot, réflexion à laquelle nous conduit l'usage, justement, du concept de « terme », de « limite », de « fin », dans la tentative de définition de la *schèma* dont on verra qu'elle est un avatar de la « forme » (75e-76a), et donc, dans une discussion sur l'*aretè* de l'homme, de la « forme » de l'homme, qui n'est achevée (un mot qui a, en français, le même double sens qu'*anutein*) en chacun de nous que par la mort. Contrairement à ce qu'il pouvait penser, Anytos, en « achevant » Socrate, scellait son destin et confirmait son rôle de modèle pour nous, en en faisant l'homme le plus « accompli » qu'il ait été donné à Platon de rencontrer (voir les derniers mots du *Phédon*)...

Bref, Ménon, par son nom, évoque l'idée de stabilité dans la forme/idée, et Anytos celle de « limite »...

Gorgias, docteur ès *logos*

Puisqu'il est beaucoup question de Gorgias dans notre dialogue, et que Socrate veut en faire le maître de Ménon (16), il peut être intéressant de se demander quel genre de maître était ce Gorgias, en particulier en ce qui regarde l'*aretè*. Et comme Ménon fait explicitement référence au début du dialogue (71c) à la venue de Gorgias à Athènes et que Socrate ne nie pas l'avoir rencontré alors, nous sommes en droit de nous tourner vers le *Gorgias*, dialogue central de la trilogie précédente, qui met en scène justement une telle rencontre.

Or, ce qui frappe, quand on reprend ce dialogue dans cette perspective, c'est que le mot *aretè* n'est jamais employé dans toute la discussion entre Socrate et Gorgias. Il ne vient qu'une fois à la bouche de Socrate dans la discussion avec Polos, mais c'est pour parler de « *la santé et l'excellence **du corps*** (hè hugieia kai aretè sômatos) » lorsqu'il compare ceux qui refusent de se soumettre à la justice à des malades qui refusent les traitements douloureux du médecin faute de savoir quelle est cette « *santé et excellence du corps* » (*Gorgias*, 479b). Ce n'est que dans la discussion avec Calliclès que le mot, introduit par Calliclès en 492c lorsqu'il affirme que « *la sensualité* (truphè), *l'intempérance* (akolasia) *et la licence* (eleutheria), *pourvu qu'on les renforce, c'est cela l'excellence* (aretè) *et le bonheur* (eudaimonia) », revient 15 fois (17), mais toujours dans la bouche de Socrate, dont 10 fois dans son monologue final, une fois Calliclès réduit au silence par son refus de répondre plus longtemps aux questions de Socrate.

Et de fait, Gorgias ne se donne pas pour professeur d'*aretè*, mais seulement pour professeur de rhétorique, apprenant aux gens à bien parler et à être capables de persuader leur auditoire. (18) A eux de faire bon usage de cette « technique » oratoire, neutre en elle-même et bonne ou mauvaise seulement par l'usage qu'en fait le disciple (*Gorgias*, 456c-457c) (19). Cette position de Gorgias est d'ailleurs confirmée par Ménon lui-même vers la fin du dialogue (95b9-c4), sans que d'ailleurs il paraisse gêné de se mettre ainsi en contradiction avec lui-même qui, au début du dialogue, s'étonnait que Socrate, ayant rencontré Gorgias, puisse encore prétendre n'avoir jamais rencontré quelqu'un qui sache ce qu'est l'*aretè*.

Socrate, le *philo-sophos*

Si le *Gorgias* ne nous renseigne guère sur la conception que pouvait se faire Gorgias de l'*aretè*, il nous fournit par contre quelques indications sur l'idée que Socrate pouvait s'en faire. En opposition avec la définition de l'*aretè* donnée par Calliclès et citée ci-dessus, Socrate commence son long monologue en déclarant que « *nous sommes bons* (agathoi), *nous et toutes les autres choses qui sont bonnes, par la présence d'une certaine* aretè », que « *cette* aretè *de chaque chose, instrument, corps, âme, ou encore de tout vivant, ne lui advient pas par hasard, mais par l'ordre* (taxei), *la rectitude* (orthotèti) *et la capacité* (technè) *qui, quelle qu'elle soit, a été attribuée à chacune d'entre elles* », et que donc « *c'est le fait d'être en bon ordre à sa place* (taxei tetagmenon) *et proprement disposé* (kekosmèmenon) *qui est l'*aretè *de chaque chose* » (*Gorgias*, 506d-e). Et il le conclut en affirmant que « *le meilleur mode de vie* (ho tropos aristos tou biou), *c'est de pratiquer la justice* (tèn dikaiosunèn) *et le reste de l'*aretè » (*Gorgias*, 527e), mettant en lumière la place centrale que tient la justice dans le bien de l'homme, elle qui constitue la santé de l'âme. (20)

Mais nous pouvons élargir encore notre recherche car, comme le lecteur commence peut-être à s'en rendre compte, notre lecture ne cherche pas à faire semblant de faire jaillir du seul texte du dialogue une « vérité » qu'il serait censé renfermer et qui s'offrirait à tout lecteur suffisamment attentif, mais bien à aborder le texte muni d'hypothèses interprétatives fruits de multiples lectures de ce dialogue et d'autres, et de l'étude du contexte historique, culturel et linguistique dans lequel ils ont pris naissance, pour chercher à faire jaillir de la confrontation de ces hypothèses qui se savent telles avec le texte lu attentivement, une lumière qui n'est en fin de compte que dans l'âme du lecteur et non dans la matérialité des mots imprimés. Il ne s'agit pas d'attendre passivement que le texte nous dise ce qu'il aurait à dire, mais de chercher activement les échos qu'il peut faire résonner en nous en confrontant une « théorie interprétative » à l'épreuve des « faits » que constitue le texte.

Dans cette approche, si nous proposons de lire le dialogue avec le Ménon de Xénophon en tête, nous voulons bien évidemment aussi l'aborder, ou plutôt le commenter, avec le Socrate de Platon en vue. Et, pour nous, ce Socrate n'est pas un Platon déguisé en recherche de lui-même à travers des théories qui évolueraient au fil des dialogues, (théorie de la réminiscence, théorie des idées, ou que sais-je encore), mais le guide choisi par un maître en pleine possession de ses moyens et de ses visées du premier au dernier dialogue, cohérent avec lui-même du début à la fin, même si chaque dialogue nous présente une facette nouvelle de sa personnalité, selon le contexte et les interlocuteurs choisis par l'auteur pour nous faire progresser vers la connaissance de nous-mêmes.

Ce Socrate, c'est celui qui, au fil des pages de la *République*, cherche à nous faire approfondir les intuitions seulement suggérées dans les dialogues antérieurs, le *Gorgias* et le *Ménon* notamment, et à nous faire découvrir une nouvelle conception de la justice, harmonie interne de l'âme tripartite avec elle-même comme fondement de son harmonie avec les autres âmes dans la cité, qui n'est autre en fin de compte que cette « idée/idéal de l'Homme », de l'homme incarné du moins, qu'il doit essayer de réaliser tout au long de sa vie terrestre. C'est celui qui, dès la conversation avec Polémarque, au premier livre de cette même *République*, suggère à son interlocuteur à travers une question que la justice (*hè dikaiosunè*) pourrait bien être « *l'excellence humaine* (anthropeia aretè) » (*République*, I, 335c4). Et c'est pourquoi chaque mention de la justice dans le *Ménon* devra nous faire dresser l'oreille.

Mais c'est aussi celui qui, comme nous le voyons dans le *Phédon*, passe son dernier jour sur cette terre à montrer à ses amis fidèles qu'il est vain de vouloir chercher à démontrer « mathématiquement » les vérités les plus fondamentales pour la conduite de notre vie, que l'âme existe et qu'elle est immortelle notamment, mais que ceci ne doit pas nous faire devenir *mysologues*, nous faire douter du *logos* (voir note 3), de la raison, qui est en nous par don divin, et que, bien au contraire, c'est l'essence même du *philo-sophos* que d'accepter de construire sa vie sur le « *beau risque (kalos kindunos)* » (*Phédon*, 114d6) que constitue cette croyance, car c'est en fin de compte, comme le montre toute la discussion, l'hypothèse la plus conforme justement à cette raison qui nous guide vers elle tout en laissant notre volonté libre de ne pas y adhérer.

Quelle histoire ?

Il est clair que les dialogues de Platon ne raconte pas des entretiens ayant effectivement eu lieu durant la vie de Socrate, mais sont des compositions philosophico-littéraires de Platon qui cherchent plus à être fidèles à l'esprit de Socrate qu'à la lettre de sa vie. Et je ne pense pas que Platon cherche même à être fidèle à la vraisemblance historique, à éviter d'éventuels anachronismes, dans le seul but d'être « historiquement » vraisemblable. Par contre, chaque fois que l'évocation de personnages ou d'événements historiques de notoriété publique en son temps lui facilite la tâche en lui évitant de s'attarder sur des détails de mise en scène ou de présentation d'interlocuteurs, il n'hésite pas à en profiter.

Dans le cas du *Ménon*, nous savons que, de son temps, Anytos était connu comme homme qui avait été influent dans la restauration de la démocratie après l'épisode des Trente, et comme celui qui avait fait condamner Socrate, et que Ménon l'était au moins par le récit de Xénophon. Faut-il aller plus loin et chercher les traces d'une éventuelle visite de Ménon à Athènes ? De traces, hors le dialogue de Platon, il n'y en a pas dans nos sources. Il ne nous reste donc que les conjectures, fondées sur des critères de vraisemblance. Ce qui est historiquement certain, c'est que l'expédition à laquelle prirent part et Xénophon et Ménon partit de Sardes, en Asie Mineure, au printemps 401 (soit environ deux ans avant la mort de Socrate), sous la conduite de Cyrus le Jeune (*Anabase*, I, 2, 1-5), que Xénophon avait alors rejoint cette armée à l'invitation de Proxène de Béotie (*Anabase*, III, 1, 1-8), mais que Ménon et son contingent de Thessaliens ne la rejoignit qu'un peut plus tard, à Colosses (*Anabase*, I, 2, 6). Ce que l'on sait aussi, c'est qu'avant de s'embarquer dans cette expédition, Xénophon fréquentait Socrate, et côtoyait donc sans doute Platon parmi les « disciples » du maître. Pour les hypothèses, maintenant : il n'est pas invraisemblable que Ménon, dans le cadre de la préparation de l'expédition que lui avait confié Aristippe, soit venu à Athènes, peut-être pour préparer la traversée de son contingent vers l'Asie Mineure. S'il a rejoint l'armée de Cyrus à Colosses, on peut en effet imaginer qu'il avait débarqué un peu plus tôt à Milet ou dans un autre port de cette région, et pourquoi pas en provenance d'Athènes, qui entretenait des relations étroites avec les colonies Ioniennes dont faisait partie Milet. Et il a effectivement pu rencontrer à cette occasion Xénophon, en partance pour la même destination, et donc pourquoi pas Socrate, voire même Platon, qui aurait pu ainsi se faire une opinion sur le personnage par lui-même. Mais il ne s'agit là, répétons-le, que de conjectures, qui n'apportent pas grand chose à la compréhension du dialogue *imaginé* par Platon. Et comme le but de ce dialogue n'est pas de nous informer sur l'histoire de Ménon, mais de nous faire réfléchir sur ce qui constitue l'*aretè* de l'homme, c'est sur le texte du dialogue lui-même qu'il vaut mieux nous pencher.

(1) Voir la section « Centre logique et centre matériel » de l'introduction aux tétralogies pour la place centrale de la mort de Socrate dans le plan d'ensemble des dialogues. (<==)

(2) Le mot grec *logos*, du fait de ses multiples sens, est au cœur du débat de Socrate et Platon avec les sophistes et les rhéteurs. C'est en effet ce même mot *logos* qui veut dire en grec « parole, discours » et « raison », mais « raison » aussi bien dans le sens de la faculté de raisonner que dans le sens mathématique de « rapport », et encore « parole divine, proverbe, argument, conversation, discussion, récit, fable », et aussi « raison profonde, fondement, jugement, opinion, compte, valeur, compte-rendu, explication », etc. On comprend mieux alors que des maîtres comme Gorgias, qui enseignaient l'art du discours (*logos*) persuasif aient pu croire qu'ils enseignaient à leurs élèves la raison (*logos*), et pourquoi Platon, qui voyait en le *logos* la partie la plus noble de notre âme, c'est-à-dire de nous-mêmes, celle qui nous met en relation avec l'*intelligible* pur, c'est-à-dire avec la transcendance, avec le « divin », ne se soit pas satisfait d'une conception aussi réductrice du *logos* et ait passé tant de temps à essayer de ramener le langage à son rôle d'outil au service de la pensée qui le transcende et les mots à leur rôle d'images de ce qu'ils désignent. (<==)

(3) *Gorgias*, 486a-b. Notez que le *Gorgias* occupe dans la seconde tétralogie, la même position que l'*Apologie de Socrate* dans la tétralogie suivante : dialogue central de la trilogie, c'est-à-dire dialogue situé au niveau de l'âme intermédiaire, du *thumos*, du « jugement » que chacun doit exercer dans sa propre vie. Calliclès aussi bien qu'Anytos « jugent » Socrate, le premier en pensée et en paroles seulement, le second en actes et par tribunal interposé. (<==)

(4) *Ménon*, 70b. Socrate ne dit pas explicitement que Ménon a été *élève* de Gorgias au sens propre du terme, c'est-à-dire qu'il a payé Gorgias pour ses leçons. C'est Aristippe, le « protecteur » de Ménon, qui est plus spécifiquement mentionné par Socrate comme ayant très probablement suivi l'enseignement de Gorgias (bien que, de lui non plus, il ne dise pas qu'il ait payé ces « cours » ; mais dans l'*Apologie*, 19e-20a, Socrate mentionne Gorgias parmi les « professeurs » qui faisaient payer leurs leçons). Et l'on peut penser que Ménon, le protégé d'Aristippe, a simplement profité des leçons que prenait son mentor. Quoi qu'il en soit, Socrate présente Ménon comme familier avec l'enseignement de Gorgias (voir, outre l'introduction, 73c, 76a-d, 95c et 96d), même s'il semble incapable par lui-même de tirer profit de cet enseignement dans la discussion et, en tout cas, de se souvenir d'une éventuelle définition de l'« excellence » que le « maître » aurait donnée. (<==)

(5) *Sophiste*, 241d. Pour le parallèle entre la condamnation à mort de Socrate par la foule athénienne et le « parricide » de Parménide par un seul Éléen, voir la section « Le procès de Socrate et le "parricide" de Parménide » de l'introduction aux tétralogies.(<==)

(6) Pour une présentation du rôle structurant de l'image de la ligne de la *République* (*République*, VI, 509d-511e) dans l'organisation en tétralogies des dialogues, voir la section « Le visible, l'intelligible, et l'âme au milieu » de l'introduction aux tétralogies. (<==)

(7) On pourra noter que, pour Platon dont le souci premier est l'homme (« *Connais-toi toi-même* »), et plus spécialement ce qui en constitue la « réalité » profonde, c'est-à-dire l'âme, les réalités visibles ne sont pas tant les choses matérielles qui nous constituent (notre corps) ou nous entourent (nos biens) que les actes que nous posons et dont la série construit notre être. La réalité dont il va être question dans cette tétralogie, c'est Socrate lui-même vu à travers son procès, qui est l'occasion pour lui de justifier sa vie et ses actes, et son choix de subir la peine

légalement, quoique injustement, prescrite à son encontre par le tribunal de ses concitoyens plutôt que de s'échapper pour sauver sa vie. (<==)

(8) Voir en particulier *Protagoras*, 312a-b, où Hippocrate avoue à Socrate que, loin de vouloir devenir lui-même un sophiste, il ne cherche qu'une sorte de « culture générale », le genre d'éducation (*paideia*) « *qui convient au particulier* (*idiotès*, mot grec qui désigne initialement l'homme privé par opposition à l'homme public impliqué dans les affaires de la cité, puis de proche en proche le simple citoyen, le profane par opposition au spécialiste, et finalement l'ignorant, sens qui est conservé dans le mot français qui en dérive, « idiot »...) *et à l'homme libre* ». (<==)

(9) Pour les raisons que j'explique dans cette section, je ne traduis pas *aretè* dans ma traduction du *Ménon*, mais je laisse chaque fois ce mot dans la forme qu'il a dans le texte grec, forme qui, en grec, varie selon le nombre (singulier ou pluriel) et la fonction (sujet, complément d'objet, complément de nom, complément d'attribution) du terme, puisque le grec est une langue à déclinaisons. Pour ceux qui ne lisent pas le grec ancien, et à qui est principalement destinée ma traduction, je liste ici les différentes formes que peut prendre le mot *aretè* :

Cas	Fonction	Singulier	Pluriel
nominatif	sujet	*aretè*	*aretai*
accusatif	complément d'objet	*aretèn*	*aretas*
génitif	complément de nom	*aretès*	*aretôn*
datif	complément d'attribution	*aretè(i)*	*aretais*

(le « i » entre parenthèses au datif singulier représente ce qu'en grec on appelle un « iota souscrit », c'est-à-dire un petit « iota » qui s'écrit sous le « bèta », rendu par un « è », et non pas après comme ici)
(10) Voir comment Xénophon décrit lui-même son implication dans la campagne en *Anabase*, III, 1, 4-10. (<==)

(13) Le mot ne figure que 4 fois dans l'ensemble des dialogues, dont trois fois dans des citations d'Homère (*Banquet*, 179b1, *République*, III, 389e8, *Cratyle*, 415a2). Son seul usage « natif » par Platon est en *Timée*, 70b3, dans la description « physiologique » de l'âme intermédiaire, le *thumos*, où il est question de « *to tou thumou menos* », l'ardeur du *thumos*, susceptible de « bouillir ». (<==)

(14) On peut déduire de ces informations que le dialogue supposé par Platon entre Socrate et Ménon chez Anytos est censé se passer entre le retour des démocrates à Athènes en 403 (auparavant, Ménon aurait été trop jeune) et le départ de Ménon pour l'expédition avec Cyrus, à la fin de l'hiver 401. D'une allusion aux mystères en 76e8-9, on peut penser que Platon entend situer l'entretien pendant l'une ou l'autre des fêtes liées aux Mystères d'Éleusis, qui se tenaient en février et en septembre. (<==)

(15) Les deux personnages sont des personnages historiques, dont bien évidemment Platon n'a pas choisi les noms. Mais, à partir du moment où l'on admet que les dialogues de Platon ne sont pas des comptes-rendus « journalistiques » d'entretiens réels de Socrate, mais des recréations artistiques et philosophiques de leur auteur, plus fidèle à l'esprit de son maître qu'à la « lettre » de sa vie, on doit bien admettre que Platon avait quelque liberté dans le choix des interlocuteurs

qu'il donnait à Socrate, et que, dans un pays où les noms sont le plus souvent significatifs, le ou les sens possibles des noms des candidats pouvaient intervenir parmi les critères de choix. Platon n'avait certes pas la liberté de choisir le nom de l'accusateur de Socrate, mais il avait la liberté de le mettre en scène ou pas dans tel ou tel dialogue, et sur tel ou tel thème. (<==)

(16) « *Nous risquons l'accusation, Ménon, moi aussi bien que toi, d'être en quelque sorte des hommes déficients (phauloi tines einai andres), et toi que Gorgias ne t'ait adéquatement instruit, et moi Prodicos* » (96d). On notera au passage que le *phaulos aner*, l'homme déficient, c'est exactement le contraire de l'homme doué d'*aretè*... (<==)

(17) *Gorgias*, 492e1, 499d7, 503c5, 504c9, e3, 506d3, d5, e1, 512d3, 517e8, 519c5, e8, 526a7, 527d2, e4, le monologue de Socrate commençant en 506c5. (<==)

(18) Pour qu'un tel enseignement passe pour produire l'*aretè* en l'homme, il faudrait (1) considérer que ce qui distingue l'homme des autres animaux, c'est son *logos* et que donc son excellence propre résulte du bon usage de ce *logos*, et (2) que ce *logos* se limite au *legein*, c'est-à-dire à l'usage de la parole. Tout le débat de Platon avec les rhéteurs tourne autour de ce problème, car Platon, et son Socrate, sont parfaitement prêts à accepter (1) mais ne peuvent admettre (2), comme je l'ai déjà signalé dans la note 2 sur les sens du mot *logos*. (<==)

(19) Cette position de Gorgias ne résistera pourtant pas aux questions de Socrate quand ce dernier demandera à son interlocuteur si la connaissance de la justice est un préalable à l'enseignement de la rhétorique, si elle est indifférente ou s'il peut l'enseigner à qui ne la posséderait pas déjà. C'est en effet cette dernière option que retient Gorgias (*Gorgias*, 459c-460a), se posant donc en professeur potentiel de justice (l'essence même de l'*aretè* de l'homme pour Socrate) et menant ainsi à la discussion qui provoquera l'intervention de Polos. En fait, en admettant qu'on puisse faire mauvais usage du *logos* qu'il enseigne, Gorgias admet implicitement que l'*aretè* de l'homme ne résulte pas d'un *logos* ainsi compris et réduit au simple usage plus ou moins efficace de la parole. Et c'est bien ce qui gène Polos et Calliclès !... (<==)

(20) Dans la théorie de la flatterie que Socrate développe pour Gorgias et Polos (*Gorgias*, 464b-465e), la justice qui est dite être à l'âme ce que la médecine est au corps n'est bien évidemment que la justice « punitive », et non la « vertu » de justice, bien que le mot utilisé (*dikaiosunè*) soit le même. Mais au début de son monologue pour Calliclès, avant l'introduction que nous venons de citer, Socrate reprend l'analogie corps-âme, pour affirmer que, si la santé est l'ordre du corps, la justice est l'ordre de l'âme (*Gorgias*, 504c-d).