

HORS SÉRIE
SPÉCIAL N°16



SCIENCES HUMAINES



la philosophie en quatre questions

Que puis-je connaître ?
Que dois-je faire ?
Que puis-je espérer ?
Qu'est-ce que l'homme ?

M 06047 - 16 H - F: 9,80 € - RD



Le Magazine Littéraire

www.magazine-litteraire.com - Mai 2012

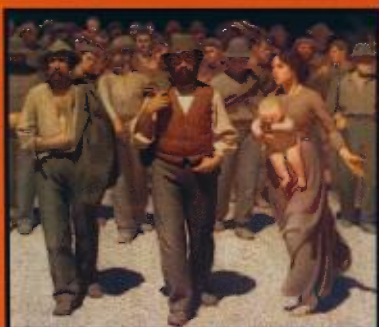
DOSSIER

Le polar aujourd'hui

Ellroy, **Modiano**, Mankell
Sportès, Don Winslow
Deon Meyer, **Despentes**
Dostoïevski, Manotti
Thilliez, DOA...

ENTRETIEN

Michael Connelly
« Le romancier
n'a aucun devoir »



TOUS BOURGEOIS ?
150 ans après
Les Misérables,
qui parle encore
au nom du peuple ?

Pierre Louÿs et Paul Léautaud
DEUX GRANDS AUTEURS ÉROTIQUES

La polémique Drieu la Rochelle
L'ANALYSE DE CÉCILE GUILBERT

Agnès Varda exposée à Pékin
VISITE PRIVÉE AVEC ARNO BERTINA

EXTENSION DE LA SCÈNE DU CRIME



M 02049 - 519 - F: 6,00 €



En vente actuellement

La philosophie en quatre questions

Que puis-je connaître ?

Que dois-je faire ?

Que m'est-il permis d'espérer ?

Qu'est-ce que l'homme ?

Kant affirmait que ces quatre questions permettaient de couvrir presque tout le champ de la philosophie.

- La première renvoie à la théorie de la connaissance. Elle peut se comprendre comme la recherche d'une vérité ultime, d'une méthode pour bien penser ou encore comme une école du doute.
- La deuxième question renvoie au sens que l'on donne à sa vie : le trouve-t-on dans le bonheur, l'accomplissement de choses ou le désir de faire le bien ?
- La troisième question pose la question du salut. Elle conduit les uns à s'interroger sur l'existence d'un salut éternel, d'autres à l'espoir d'une vie meilleure.
- Enfin, déclarait Kant à la fin de sa vie, une dernière question : « Qu'est-ce que l'homme ? » pouvait intégrer les questions précédentes. Car cette quatrième question invitait à réfléchir sur la condition humaine.

Ces quatre questions vont nous servir de guide pour explorer les méandres de 2 500 ans de philosophie. Chaque question est une porte d'entrée qui mène à plusieurs réponses possibles. Chaque réponse est illustrée par un auteur de référence, une théorie ou une école de pensée canonique.

On écouterait donc les différents discours philosophiques avec bienveillance, sans parti pris, mais sans esprit servile. On n'hésiterait pas à les pousser dans leur retranchement, souligner leurs faiblesses ainsi que les absences, en les taquinant au passage. Car rien ne devrait être plus étranger à l'esprit philosophique que l'esprit dogmatique. Ainsi chacun pourra faire son propre chemin et suivre sa propre voie.

Jean-François Dortier



38, rue Rantheaume, BP 256
89004 Auxerre Cedex
Télécopieur : 03 86 52 53 26
www.scienceshumaines.com

DIRECTEUR DE PUBLICATION
Jean-François Dortier

DIRECTEUR
Benoît Richard - 03 86 72 07 04

VENTES ET ABONNEMENTS
03 86 72 07 00
Estelle Dieux - Magaly El Mehdi -
Mélina El Mehdi - Sylvie Rilliot -

RÉDACTION
RÉDACTRICE EN CHEF
Martine Fournier - 03 86 72 07 10

RÉDACTEUR EN CHEF ADJOINT
Christophe Rymarek - 03 86 72 07 10

RÉDACTEURS
Céline Bagault - 03 86 72 17 24
Justine Canonno - 03 86 72 07 05
Nicolas Journet - 03 86 72 07 03
(chef de rubrique Lire)
Héloïse Lhérité - 03 86 72 17 20
Jean-François Marmion - 03 86 72 07 09
Xavier Molénat - 03 86 72 17 30
(chef de rubrique Le point sur...)
Laurent Testot - 03 86 72 17 31
Xavier de la Vega - 03 86 72 07 13

CORRESPONDANTE SCIENTIFIQUE
Martha Zuber

**SECRÉTARIAT DE RÉDACTION
ET RÉVISION**
Renaud Beauval - 03 86 72 17 27
Laurent Testot - 03 86 72 17 31

MAQUETTE INTÉRIEURE
Isabelle Mouton

ICONOGRAPHIE
Laure Teisseyre - 03 86 72 07 12

DOCUMENTATION
Alexandre Lepènie - 03 86 72 17 23

SITE INTERNET
Héloïse Lhérité, rédactrice en chef -
heoise.lherit@scienceshumaines.com
Steve Chevillard, webmestre -
steve.chevillard@scienceshumaines.com

MARKETING - COMMUNICATION
DIRECTRICE COMMERCIALE ET MARKETING
Nadia Latreche - 03 86 72 07 08
ASSISTANTE DE DIRECTION COMMERCIALE
Patricia Ballon - 03 86 72 17 28
ASSISTANT MARKETING
Christophe de Almeida - 03 86 72 07 18

PUBLICITÉ
L'Autre Régie 28, rue du Sentier - 75002 Paris
Tél. : 01 44 88 28 90

DIFFUSION
• En kiosque : Transport Presse
Contact diffuseurs : À juste titres
Benjamin Boutonnet - 04 88 15 12 40
• En librairie : Difi'pop - 01 43 62 08 07

SCIENCES HUMAINES ÉDITIONS
Véronique Bedin - 03 86 72 17 34
Patricia Ballon - 03 86 72 17 28

SERVICES ADMINISTRATIFS
**RESPONSABLE ADMINISTRATIF
ET FINANCIER**
Annick Total - 03 86 72 17 21

COMPTABILITÉ
Jocelyne Scotti - 03 86 72 07 02
Sandra Millet - 03 86 72 17 38

**FABRICATION - PHOTOGRAVURE -
PRÉPRESSE**
Natacha Reverre - nh.reverre@wanadoo.fr

IMPRESSION
Imprimerie SIEP

CONCEPTION DE LA COUVERTURE
Mario Dortier
Commission paritaire : 0512 K 01596
ISSN : 1778-056X
Couverture : Mario Dortier

Ce numéro a été conçu et rédigé
par Jean-François Dortier.



Sommaire

Qu'est-ce que la philosophie ?

4

Que puis-je **connaître** ?



Socrate et l'école du doute	18
Idées pures ou diversité du réel : Aristote contre Platon	20
La méthode selon Descartes	24
Puissances et limites de la raison. La critique selon Kant	27
Les trois formes de connaissance selon Spinoza	30
La Phénoménologie de l'esprit : une odyssée de la connaissance	31
Husserl. La phénoménologie et les arbres en fleur	33
Le pragmatisme. À quoi servent les idées ?	36
De Wittgenstein à la philosophie analytique	38
À la recherche de la méthode scientifique	40

Que dois-je **faire** ?



La sagesse antique et ses recettes du bonheur	46
Sagesses orientales : bouddhisme, taoïsme, confucianisme	49
Vie active ou vie contemplative ?	52
Kant : la morale comme guide intérieur	54
La généalogie de la morale selon Nietzsche	56
L'illusion du bonheur selon Schopenhauer	59

Que m'est-il permis d'espérer ?



Dieu. La question religieuse	64
L'angoisse de la liberté	68
À la recherche de la Cité idéale	70
Aux sources du pouvoir	72
Le contrat social ou l'art de vivre ensemble	74
Le rêve perdu d'un monde meilleur	76

Qu'est-ce que l'homme ?



Le propre de l'homme. Entre le corps et l'esprit	82
La culture est une seconde nature	84
L'être humain : un produit de l'évolution	88
L'humain : un être inachevé ?	91
Un être de désir, toujours insatisfait	94
L'animal humain est-il vraiment rationnel ?	97
Le langage crée-t-il la pensée ?	101
« L'homme, c'est le travail... »	103

Le retour de l'anthropologie philosophique	106
--	-----

Qu'est-ce que la philosophie ?



Colin Anderson/Photographer's Choice/Getty.

La philosophie ? Ne posez surtout pas la question à un philosophe : 1 000 pages plus tard, vous n'aurez toujours pas la réponse !

On peut éventuellement faire plus court, comme Gilles Deleuze et Félix Guattari qui donnent leur solution en 220 pages (dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* éditions de Minuit, 1991). Mais vous n'aurez alors que leur réponse. En l'occurrence, les deux amis déclarent que la philosophie, c'est « l'activité de créer des concepts ». La philosophie pourvoyeuse de concepts – ni vrais ni faux *a priori* – mais nécessaires pour penser : voilà une définition possible.

Mais cette réponse est loin d'être partagée par tous. Pierre Hadot, spécialiste de la pensée antique, soutenait que pour les Grecs ou les Romains, la philosophie antique avait été bien autre chose : elle était avant tout un art de vivre¹. Le philosophe était un « sage », qui se reconnaissait à sa barbe, au port d'une toge et à la volonté de mener une vie exemplaire, vertueuse et digne de l'humanité. Cette « bonne vie » impliquait l'étude mais aussi des « exercices spirituels » destinés à se forger une belle âme.

Mais, en décrivant le philosophe comme une sorte de « saint laïc », spécialiste de l'art de vivre, Pierre Hadot néglige un autre versant de la philosophie : la quête du savoir. Durant l'Antiquité, le philosophe était aussi un « maître de vérité » qui se souciait de détenir les connaissances les plus élevées². Les philosophes pratiquaient aussi la métaphysique, un sport intellectuel qui consiste à réfléchir sur les fondements de toutes choses : l'être, le temps, le néant, l'âme, la causalité ou le mouvement. Pour atteindre ce haut degré de connaissance,

il fallait d'abord avoir acquis la maîtrise des mathématiques (« que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », était-il écrit à l'entrée de l'Académie de Platon), pratiquer l'astronomie, la médecine et les sciences naturelles.

Le philosophe se préoccupait aussi des affaires humaines. Il devait s'y connaître en rhétorique pour débattre du juste et de l'injuste. Il étudiait les passions ; il cherchait à comprendre comment fonctionne l'esprit ; on le voyait aussi comparer les systèmes de gouvernement pour savoir lequel était le meilleur, etc. À l'époque la philosophie englobait donc non seulement ce que l'on nomme les sciences de la nature mais aussi tout ce que l'on recouvre aujourd'hui sous le nom de sciences humaines.

En somme, le philosophe était une sorte de décathlonien de la pensée : pratiquant aussi bien la logique, la géométrie, la rhétorique, la métaphysique, les sciences de la nature, que la psychologie et la science politique. On comprend d'ailleurs qu'il se sente au-dessus du commun des mortels et des spécialistes en tout genre : médecin, architecte, stratège militaire ou géomètre. Pour Platon, seul le philosophe pouvait atteindre le ciel pur des « Idées », inaccessible aux gens ordinaires.

Le philosophe, enfin, est professeur. Non seulement au sens d'enseignant, il se veut aussi un « maître à penser » qui cherche à former des disciples et fonder une « école » à son nom. En ce sens, le philosophe est également un guide spirituel, ce qu'en Inde on appelle un gourou. Il fut parfois conseiller du prince (fricotant avec les puissants à l'exemple de Platon et Aristote) ; il s'est vu aussi en intellectuel engagé comme Voltaire. Parfois encore, comme un directeur de conscience à la manière des prêtres ou des psys : Cicéron définissait ainsi la philosophie comme « la vraie médecine de l'âme ».

Penseur, encyclopédiste, professeur, intellectuel, théoricien, moraliste, etc., on peut retrouver un peu tout cela chez les philosophes

1- *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Folio Essais, 1995.

2- M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Le livre de poche, 2006.

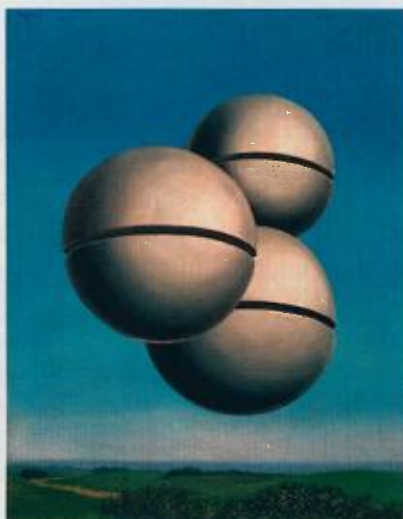
d'aujourd'hui. Avec cette petite différence que la science et les sciences humaines se sont émancipées de la philosophie. L'art de vivre relève aussi des psychothérapies et du développement personnel... La morale est l'affaire des comités d'éthique. Dès lors, sa place majestueuse, trônant au-dessus de tous les savoirs, est moins facile à admettre. D'où, pour le philosophe, le risque d'apparaître comme un bavard qui brille dans les salons et les émissions de télévision, qui brasse des idées dont personne ne saurait dire si elles sont justes ou fausses, utiles ou inutiles.

Bref, la philosophie a l'avantage de pouvoir se faufiler partout, l'inconvénient de n'être indispensable nulle part. Voilà pourquoi elle reste insaisissable.

La philo de A à Z...

Mieux qu'une introuvable définition, essayons de décrire la philosophie à partir de sa production. Après tout « nous sommes ce que nous faisons », disait Jean-Paul Sartre, le père de l'existentialisme. Autrement dit, il est vain de chercher une « essence » (une nature fondamentale) de la philosophie : elle n'est rien d'autre que ce qu'en font les philosophes. Il est impossible de définir la musique, mais il est facile de la reconnaître quand on l'écoute. Il en est de même pour la philosophie. Tel est le sens de la formule : « l'existence précède l'essence » (toujours de Sartre). Pas de nature fondamentale, mais une série de réalisations.

Donc, que font les philosophes ? Quelle partition jouent-ils ? Pour le savoir, rendons-nous dans une bibliothèque au rayon « Philo ». Nous voici face à une montagne de livres. Voilà ce



René Magritte, *La Voix des airs*, 1931,
Collection Peggy Guggenheim.

que font d'abord les philosophes : des livres, des livres et encore des livres ! Un immense corpus de textes, accumulés depuis trois mille ans et qui s'enrichit chaque jour de centaines de volumes nouveaux.

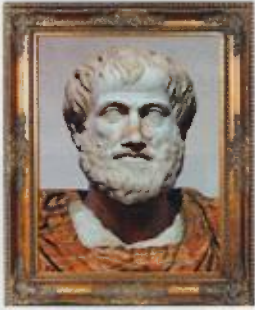
Regardons par ordre alphabétique : je sais, c'est idiot, mais ma bibliothèque est rangée ainsi. Lettre A : cela commence avec Abélard, un moine du XII^e siècle, théo-

ricien du « nominalisme »—une doctrine qui affirme que les idées qui nous servent à penser le monde ne sont que des mots et qu'ils ne peuvent jamais coller à la réalité. Les nominalistes s'opposaient aux « réalistes », pour qui les concepts doivent refléter l'essence des choses (à ce jour, le débat n'est toujours pas tranché). Abélard est aussi connu pour une triste aventure : un amour interdit avec Héloïse pour lequel il fut émasculé !

Après Abélard vient Aristote : un monstre sacré ! Il a dominé la pensée occidentale pendant dix siècles. Aristote fut d'abord l'élève de Platon avant de s'en démarquer pour fonder sa propre école, le Lycée. Relevons au passage ce fait récurrent. Les maîtres à penser cherchent à faire école et à former des disciples. Puis ces derniers s'empressent de prendre leur envol pour forger à leur tour leur propre doctrine. Il faut tuer le père pour s'imposer sur la scène : c'est une vieille histoire de filiation, de rivalité, d'école de pensée, de tradition et de renégats. Le phénomène existe également en politique, en religion, en art, en sciences humaines, etc. Les philosophes n'y échappent pas.

Aristote a aussi été le précepteur d'Alexandre le grand, mais il fut avant tout un savant complet qui a écrit sur tout : la logique, la politique, la rhétorique, les sciences naturelles et même une

© AKG/ADAGP 2012.



Aristote

histoire des animaux. Après Aristote, je trouve Avicenne et Averroès. Le premier, un Iranien, fut philosophe, médecin et astronome. Le second était andalou et a vécu au XII^e siècle.

Tous deux écrivaient en langue arabe à l'époque de l'Islam des Lumières (entre le X^e et le XIV^e siècle). Ces deux-là nous rappellent donc que la philosophie n'est pas qu'une affaire occidentale, contrairement à ce qu'a affirmé Hegel. Il y a eu une grande époque de la philosophie arabe. De même, il existe une philosophie indienne, chinoise que l'on redécouvre simplement aujourd'hui.



Averroès

Sur d'autres continents, il y a toujours eu aussi des penseurs, métaphysiciens et spéculateurs en tout genre, même si on n'a pas retenu leur nom et oublié leur enseignement.

Après la lettre A, je parcours les rayons : B comme Bentham,

le père de l'utilitarisme, C comme Confucius, D comme Descartes...

Lettre H : un gros morceau ! On y trouve Héraclite (tout est mouvement), Hobbes (l'homme est un loup pour l'homme), Hume (les idées viennent des sens), Hegel (l'histoire est la longue marche de l'esprit), Husserl (une science des idées est possible : la phénoménologie), Heidegger (l'être humain est plongé dans le temps), sans parler d'Horkheimer (la raison est dominatrice), Habermas (la raison

est communicationnelle). On pourrait raconter toute la philosophie à partir de la seule lettre H...

Sautons donc à la fin... W comme Wittgenstein : un sacré numéro celui-là ! Ce solitaire ombrageux a révolutionné la philosophie du début du XX^e siècle en rédigeant à trente et un ans une petite brochure au nom imprononçable : le *Tractatus logico-philosophicus*. À sa mort, on retrouvera dans ses papiers des manuscrits qui remettent en cause ses premières idées sur le langage et qui relanceront le débat sur la nature du langage.

Après W, X... comme Xénophon. Non, ce n'est pas le nom d'un instrument de musique, c'est un philosophe guerrier (ils ne sont pas nombreux !). Durant les batailles, il consignait ses idées en écriture rapide, et à ce titre on le considère comme l'inventeur de la sténographie.

Y comme... Yang Shu, un penseur chinois du IV^e siècle avant J.-C. (oui la philosophie est aussi chinoise). Yang Shu était profondément pessimiste, il pensait que la vie ne valait pas grand-chose et qu'elle menait à une mort qui n'était que pourriture...

On arrive enfin à Z comme... Zénon d'Elée. Les fameux « paradoxes de Zénon » affirment qu'en toute logique Achille, bien que bon coureur, n'arrivera pas à rattraper la tortue partie juste avant lui. Le philosophe pose parfois des casse-



Spinoza



Descartes

têtes intellectuels redoutables et apparemment insolubles. Kant nous expliquera d'où viennent ces étranges paradoxes de la raison pure. Mais



Kant

patience. J'ai justement sauté Kant et tous les autres K (Kierkegaard, Kuhn, etc.) trop pesants pour l'instant.

Une galerie de portraits : voilà donc ce qu'est la philosophie si l'on s'en tient au *who's who* officiel. On remarquera au passage deux choses. 99 % des philosophes sont des

hommes. Hannah Arendt est l'une des rares à sortir du lot. Depuis peu, la profession s'est tout de même beaucoup féminisée. La plus connue d'entre elles s'appelle Judith Butler. Paradoxalement il n'est pas sûr qu'elle accepterait d'être cataloguée parmi les femmes ! J. Butler est la principale théoricienne de la théorie *Queer* qui affirme ainsi que les genres – « femmes », « hommes » – sont des catégories mentales arbitraires et construites socialement. C'est une autre particularité de la philosophie : elle adore s'attaquer aux idées reçues.

Profitons-en pour souligner que nombre de philosophes contemporains se plaisent à « déconstruire » les catégories de pensée. La déconstruction (inventée par Heidegger) et promue par Jacques Derrida (une autre grande figure de la pensée contemporaine) consiste à s'attaquer aux systèmes forgés par d'autres. Les philosophes sont parfois de vilains garnements. Nietzsche voulait « philosopher à coup de marteau » pour s'attaquer à tout ce qui avait été fait avant lui.

La philosophie est donc bien une affaire « d'auteur(s) ». Ils se suivent et ne se ressemblent pas tout à fait. En cela, elle se

rapproche plus de la peinture ou la littérature que de la science. Nul ne songerait à classer les livres de scientifiques par auteurs. En biologie ou chimie, la science de la Renaissance dépasse celle de l'Antiquité mais elle est aujourd'hui dépassée ou intégrée dans les sciences contemporaines. En philosophie, rien n'est jamais périmé. Nul ne peut dire que Pascal est supérieur à Descartes, ou que Bergson a supplanté Spinoza. Les

auteurs semblent à la fois incommensurables et indémodables. Au *xx^e* siècle, on peut encore s'afficher platonicien (j'en connais !), spinoziste (j'en connais aussi) ou même thomiste (oui, ça existe). Le temps n'a pas de prise en philosophie : c'est sa force ou sa faiblesse, comme on voudra.



Wittgenstein



Nietzsche

De la métaphysique à la corrida

Laissons de côté les auteurs pour nous intéresser aux objets d'étude. La marque de la philosophie, c'est d'affronter les « grandes questions » : « Qu'est ce que la vérité ? » ; « Qu'est ce que le mal ? » ; « Y a-t-il un sens de l'histoire ? ». La conscience, le beau, le langage, le temps, l'art, etc. : la philosophie adore les grandes énigmes.

Bref, la philosophie est censée toucher à l'essentiel. Voilà pourquoi elle fascine, attire, intrigue et suscite la passion. On s'est tous posé de telles questions. Très tôt les enfants se demandent ce qu'est la mort, si l'univers a un début (et qu'y avait-il avant ?). Oui, les enfants sont spontanément philosophes. Les vieux aussi d'ailleurs : les cafés philosophiques et conférences publiques sont remplis de vieux messieurs et vieilles dames qui cherchent

encore des réponses à ces éternelles questions. Tout le monde s'interroge. Tout le monde fait de la philosophie : même sans le vouloir ou sans le pouvoir.

Le propre des questions philosophiques est d'être graves et sérieuses. Les titres imposants en témoignent : *Être et Temps* (Heidegger), *L'Être et le Néant* (Sartre), *La Phénoménologie de l'esprit* (Hegel), le *Discours de la méthode* (Descartes), *L'Évolution créatrice* (Bergson), *l'Éthique* (Spinoza). C'est du lourd³ !

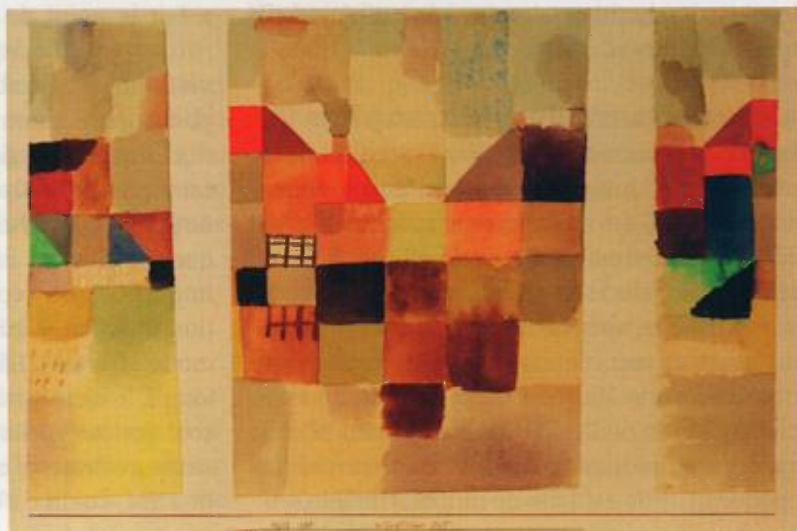
Lourd et difficile. On est attiré par ces grandes questions en espérant y trouver des vérités profondes. Hélas, elles sont souvent hors de portée.

Car, il faut aussi le dire, une grande partie de la production philosophique est faite pour des initiés. Et même les spécialistes s'y cassent les dents. Ouvrez Kant, Leibniz, Heidegger, Husserl, Wittgenstein, on s'y cogne à une prose obscure, des démonstrations tortueuses, des développements sans fin, et les concepts se prêtent à mille interprétations différentes. Du coup, l'essentiel de la littérature philosophique consiste à commenter et essayer de démêler ce qu'ont voulu dire les autres philosophes. Comme pour la religion ou la psychanalyse, la philosophie est exégétique.

Heureusement, il existe quelques auteurs limpides (Pascal en est un), des sujets moins pesants. Récemment certains philosophes ont délaissé les grandes questions et les grands

systèmes pour s'intéresser à la cuisine, la corrida, la marche à pied ou même les séries télévisées. On dit que « tout est bon dans le cochon ». En philosophie aussi : tout est bon à penser.

Reste que la philosophie est souvent difficile à digérer : c'est compact, sérieux et rarement léger. Sauf pour quelques exceptions. Voltaire est drôle et son *Dictionnaire philosophique* est jubilatoire. Nietzsche nous arrache parfois des sourires avec son *Gai Savoir*. (Mais la plupart du temps, il est surtout rageur, ronchon et ennuyeux). Cioran est le plus pessimiste mais il sait manier l'humour noir : *De l'inconvenant*



Paul Klee, *Nördlicher Ort*, 1923.

© AKG

d'être né est le titre de son plus fameux essai. Par contre, attention ! on ne s'amuse pas du tout en lisant *Le Rire* de Bergson. C'est aussi ennuyeux et rébarbatif que *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* de Freud. Faute d'être drôle, la mode est en ce moment de faire de la philosophie « légère » : « petite philosophie à l'usage de... » ou « la philosophie expliquée à ma petite fille ». Mais cela, diront les spécialistes sourcils froncés, ça n'est pas de la philosophie, c'est du commerce.

3- Sans parler des *Prolégomènes à toute métaphysique future* (Kant). La palme revient à Wittgenstein et à son *Tractatus logico-philosophicus*.

Sauf exception, la philosophie se consacre donc à des questions vastes, dans un vocabulaire difficile, apportant des réponses parfois obscures à des questions sans fin. Elle peut faire de l'ontologie (la question de l'être), de la philosophie morale (le bien et le mal, le juste et l'injuste, l'égoïsme ou l'altruisme), de la philosophie de l'esprit (la pensée, comment ça marche ?), de l'épistémologie (qu'est-ce que la science ?), de la philosophie politique (y a-t-il des régimes meilleurs que d'autres ?). Il y a aussi une esthétique (la question du beau), une philosophie du langage, de la logique, de l'histoire. Sans parler de la métaphysique qui fait son retour et n'hésite pas à reposer la question la plus déroutante qui soit : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

À quoi sert de philosopher ?

Résumons donc notre parcours. La philosophie offre de multiples visages : du professeur au moraliste, du métaphysicien à l'intellectuel engagé, de l'érudit à l'encyclopédiste. Elle est faite d'une galerie de grands auteurs et d'autres moins connus, ainsi que de spécialistes qui commentent les précédents. Elle couvre un champ immense – de l'art de vivre à l'ontologie en passant par la philosophie de la cuisine. Elle est apparue sur plusieurs continents et a traversé les époques... Elle est faite de millions de livres.

Nous voilà donc devant notre imposante bibliothèque, la main prête à se lever pour prendre un premier livre. À partir de là deux questions surgissent à l'esprit :

Par quoi commencer ? Et d'abord : le jeu en vaut-il la chandelle ?

S'il s'agissait de s'initier à la physique par exemple, on ne serait pas saisi par un tel doute. Certes, en physique, il y a des débats à propos du big bang, de la théorie de la relativité, dont on sait bien que ces modèles seront un jour dépassés ou intégrés dans une théorie plus vaste. Mais on dispose tout de même d'un socle

assuré : avec la physique, quand même, on fait voler des avions, on éclaire les maisons, on construit des ponts. Du solide donc.

Mais en philosophie ? Aristote est-il supérieur à Platon ? Descartes est-il « dépassé » ? Hegel est-il crédible ?

Comment se fait-il que les philosophes ne s'accordent jamais entre eux sur un savoir minimum, quelques acquis solides qui nous permettraient d'avancer en partant des bases admises par tous ? Comment se fait-il que des gens si intelligents, ouverts d'esprit, si rigoureux dans leurs belles démonstrations n'arrivent jamais à s'entendre entre eux ?

Le problème avait justement hanté Kant. Il en a fait le point de départ de sa *Critique de la raison pure*. Pourquoi, se demande-t-il, ne parvient-on pas à établir des vérités communes en philosophie comme c'est le cas en mathématiques ou en physique ?

La réponse de Kant est la suivante : la raison ne peut s'empêcher de poser des questions auxquelles elle est incapable de répondre. Il est impossible de répondre à cette simple question d'enfant « qu'y avait-il avant le début du monde ? » ou « Dieu existe-t-il ? » car Dieu, le temps, le bien, le mal, l'être, la liberté, le bonheur sont des catégories métaphysiques créées par la structure de notre esprit. On voudrait percer leur mystère, comme s'il appartenait au monde alors que ce sont des constructions mentales⁴.

Dès lors, il faut retourner le questionnement philosophique non pas vers le monde mais vers nous-mêmes pour comprendre comment nous pensons. Précisément, il faut décrire les structures de la pensée avant de comprendre ses capacités et ses limites.

4- Attention, Kant ne dit pas que Dieu, le bonheur, le temps ou le mal n'existent pas. Il dit que nous nous confrontons toujours en parlant d'eux à nos propres représentations. Il ne dit pas que la raison est défailante : elle fait des merveilles en mathématiques quand il s'agit de démonstration pures, en physique pour établir des lois, comparer, confronter. Mais il met en garde contre la « raison pure » quand elle outrepassse ses limites propres.

La première question à se poser est donc : « Que puis-je savoir ? » C'est le point de départ de toute philosophie. Mais la philosophie ne se résume pas à la question de la connaissance. Philosophier, c'est aussi s'interroger sur le sens de sa vie, sur ses engagements, la possibilité d'un salut, sur la possibilité d'un monde meilleur, sur la nature humaine.

Si l'on poursuit patiemment la lecture de sa *Critique de la Raison pure*, on tombera d'ailleurs sur une formule célèbre qui résume tout le projet kantien :

« Tout l'intérêt de ma raison se concentre dans les trois questions suivantes :

1. Que puis-je savoir ?
2. Que dois-je faire ?
3. Que m'est-il permis d'espérer ? »

À plusieurs reprises, il citera ces questions comme les clés d'entrée, résumant pour lui tout le champ de la philosophie. Puis, à la fin de sa vie, il rajoutera une quatrième question censée résumer toutes les autres : « Qu'est-ce que l'homme ? »⁵.

Les quatre questions : un guide philosophique

Toute la philosophie en seulement quatre questions ! Kant nous propose un fil directeur...

Peut-on vraiment parcourir l'immense champ de la pensée philosophique en suivant cette piste ? Pourquoi pas ?

Il faudra sans doute réaménager un peu le découpage proposé par Kant : la philosophie de son temps n'est plus celle d'aujourd'hui. Il accordait beaucoup de place à la métaphysique et à la théologie : elles sont devenues marginales. Il abordait la dernière question (qu'est-ce que l'homme ?) à une époque où les sciences humaines n'étaient même pas nées, etc. Mais on peut aujourd'hui les prendre en compte.

Finalement les quatre questions peuvent tout de même constituer un bon fil directeur.

Que puis-je connaître ?

Cette première question relève de la philosophie de la connaissance. Et la tradition philosophique lui a apporté quelques grandes réponses :

1. La philosophie comme accès à une vérité. C'était l'idée de Platon, et sa théorie des « Idées ». Celle de Spinoza, et sa connaissance du « troisième genre », qui est une sorte de révélation mystique (où foi et raison fusionnent) ou encore Hegel et sa science de la logique (sorte d'encyclopédie de concepts universels).

2. La philosophie comme méthode.

Pour d'autres, la philosophie ne peut être qu'un art de la pensée conduisant au progrès des connaissances, mais ne garantissant jamais une vérité ultime. Voilà ce que pensent empiristes, rationalistes, phénoménologues, dialecticiens, ou philosophes des sciences, etc. Tous ceux qui croient que la philosophie est utile pour bien guider sa pensée. Le *Discours de la méthode* de Descartes est fondé sur la seule raison. Pascal, son grand ennemi, pense qu'une pensée juste doit marier « l'esprit de finesse » et « l'esprit de géométrie ». Kant critique les trop grandes ambitions de la raison pure, mais croit à son usage contrôlé.

3. La philosophie comme pensée critique.

Toute une tradition considère enfin que la démarche philosophique est un viatique contre les idées reçues, qu'elle sert à démasquer les faux-semblants et à se prémunir contre les systèmes. Sa mission serait de cultiver l'esprit critique et de prôner la vigilance. Socrate, les sceptiques, les nominalistes, et les théoriciens de la déconstruction pensent tous cela.

Que dois-je faire ?

La seconde question nous renvoie à l'action, à l'engagement et à la grande interrogation : que

5- Voir l'introduction de son cours sur la *Logique* (sa dernière publication, 1800).

dois-je faire de ma vie ? À partir de là, il est possible de rassembler les réponses autour de trois postures réponses fondamentales.

1. Il y a ceux qui, comme Aristote, pensent que le bonheur est le but de toute vie humaine. Mais où le trouver ? Les réponses se répartissent autour de quelques sagesse canoniques, l'hédonisme, l'épicurisme, le stoïcisme et leurs versions orientales (bouddhisme, confucianisme, taoïsme).

2. Il y a ensuite ceux qui pensent que la vie doit être tournée vers l'action. Vivre, c'est « s'accomplir » ou accomplir quelque chose. Et ce n'est pas forcément synonyme de bonheur. On peut s'accomplir dans le travail, l'art ou la politique. Mais en sachant que la réalisation de ses projets suppose aussi de la souffrance, de l'ascèse, des épreuves, Nietzsche est le représentant emblématique de cette philosophie de l'action.

3. On peut décider enfin de ne consacrer sa vie ni au bonheur (but méprisable pour Kant) ni à l'accomplissement de grands projets : bien mener sa vie, c'est aussi tout simplement vouloir faire le bien, ou « être quelqu'un de bien ». Telle est la grande question de la philosophie morale...

Que m'est-il permis d'espérer ?

Que l'on choisisse le bonheur, l'accomplissement ou la volonté de faire du bien, reste encore à savoir si le jeu en vaut la chandelle. Le bonheur est-il possible ? Est-il de ce monde ? La question de Dieu et du salut dans l'au-delà a hanté une partie de la philosophie moderne à une époque où les philosophes s'employaient à démontrer l'existence de Dieu ou au moins la nécessité d'y croire, comme Pascal. Mais quand, au XIX^e siècle, Nietzsche a annoncé la « mort de Dieu », la question du sens de la vie a pris un nouveau chemin. Les philosophes se sont alors posé la question de la liberté, de l'engagement sous un nouveau jour.

L'existentialisme et les pensées de l'engagement ont pris le pas sur l'ancienne théologie en déclin. Les grands enjeux humains étaient ramenés sur terre.

Il faut aussi mentionner ceux qui donnent à la philosophie une visée collective. Un monde meilleur est-il possible ? Et si oui, comment l'atteindre ? Par la construction d'un nouvel État de droit ? Un nouveau contrat social ? La révolution ? Ou seulement le moins pire des régimes ?

La philosophie politique a été jalonnée encore par une lignée de penseurs comme Rousseau, Hobbes, Marx ou encore Hannah Arendt qui, chacun, ont proposé leur réponse à ces grandes interrogations.

Qu'est-ce que l'homme ?

À la fin de sa vie Kant a finalement résumé tous les champs de sa philosophie à une dernière question : qu'est-ce que l'homme ? Tout conduisait à cela : car enfin, on ne peut pas répondre à la question de ses capacités mentales (que puis-je savoir ?), le but de sa vie (que dois-je faire ?), le champ des possibles (que m'est-il permis d'espérer ?) sans d'abord savoir qui est l'être humain et de quoi il est capable.

Depuis longtemps déjà, des réponses avaient été apportées. On avait dépeint l'être humain comme un animal politique, un animal rationnel, un animal moral, un être libre ou au contraire enchaîné par ses instincts, ses besoins et dominé par ses passions. On a vu en lui un être biface : mi-ange mi-bête... Puis, avec l'avènement des sciences humaines, de nouveaux modèles sont apparus : l'homme c'est la culture, l'homme c'est le langage, l'homme c'est le désir, etc.

Et la redécouverte récente des animaux a encore changé la donne en remettant en cause toutes les frontières que les humains s'étaient échinés à trouver pour se distinguer du reste de la création...

Un fil d'Ariane dans les dédales de la pensée

Finalement, à partir des quatre questions de Kant, on arrive à parcourir une bonne part du champ philosophique. On tient donc là un fil d'Ariane qui permet de circuler dans le dédale des théories, des auteurs, des livres et des grandes problématiques, sans trop s'y perdre.

À chaque grande question correspondent quelques grandes réponses : l'énigme de la connaissance (que puis-je savoir ?) mène dans trois directions : la voie de la vérité, celle de la méthode, celle de la pensée critique. Le dilemme de l'action (que dois-je faire ?) conduit à choisir entre le bonheur, l'action ou la morale. La question de l'espoir (que puis-je espérer ?), conduit à la recherche du salut, à l'angoisse de la liberté, ou à la quête d'un monde meilleur, etc.

Et chaque réponse mène à son tour à des réponses qui sont représentées par un nom, un auteur, un visage. On les interrogera pour connaître leurs réponses aux questions qui

nous taraudent. On écouterait leur réponse, on en tirera le meilleur parti, puis on reprendra notre chemin.

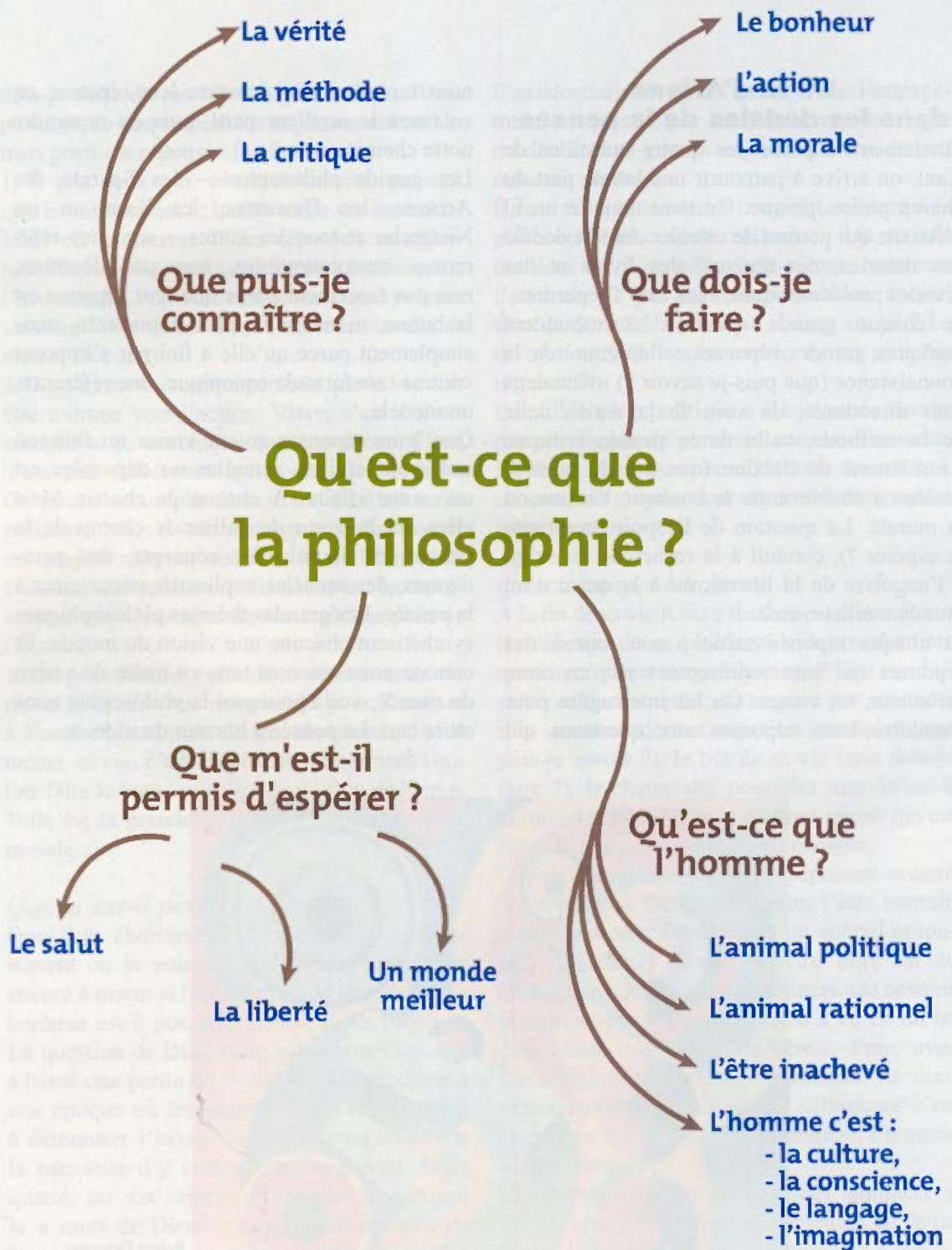
Les grands philosophes – les Socrate, les Aristote, les Descartes, les Kant ou les Nietzsche et tous les autres – sont des références incontournables, non par dévotion, non pas forcément parce que leur réponse est la bonne, ni même la plus importante, mais simplement parce qu'elle a fini par s'imposer comme une formule canonique, une référence, un modèle.

Que leurs réponses soient vraies ou fausses, utiles ou inutiles, actuelles ou dépassées est une autre affaire. À chacun de choisir. Mais elles ont la vertu de baliser le champ de la pensée, de fournir des concepts, des paradigmes, des modèles explicatifs nécessaires à la pensée. Les grandes théories philosophiques synthétisent chacune une vision du monde. Et comme nous sommes tous en quête de vision du monde, voilà pourquoi la philosophie nous attire tant. La pensée a horreur du vide. ■



Robert Delaunay,
Joie de Vivre, 1930,
Centre Georges Pompidou.
© AKG.

Les chemins de la pensée

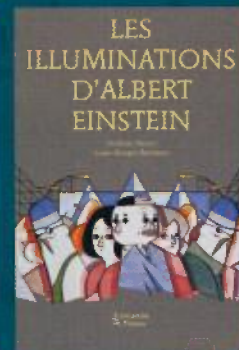
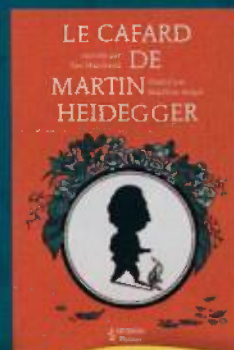
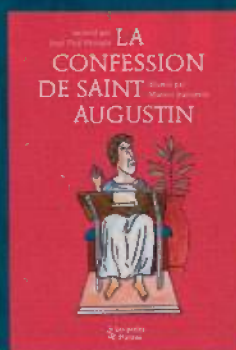
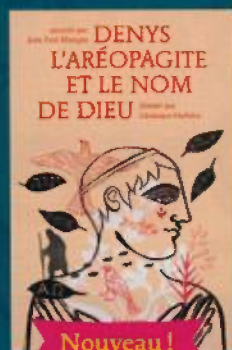
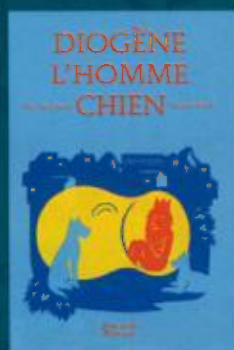


Un parcours à travers les grandes idées philosophiques

Forêt des Livres 2010
Prix de lutte contre l'illettrisme

Les petits Platons

de 9 à 99 ans
découvrez
les grands philosophes



«Des textes drôles, intelligents et bien illustrés.»
France Info

«Cette collection se place sous le signe de l'exigence et de l'ambition.
L'invention, la créativité et l'originalité sont à la hauteur!» Le Monde

www.lespetitsplaton.com

Commandez sur le site www.lespetitsplaton.com ou renvoyez ce bon à l'adresse suivante:

Les petits Platons - 21 bis rue d'Armaillé - 75017 Paris

Joindre votre règlement par chèque à l'ordre des petits Platons | Informations: 01 43 26 84 83

Nom :
Adresse :
Code postal :
Ville :
E-mail* :
Téléphone* :
*facultatif — ne sera utilisé que pour le suivi

Album illustré - 64p	Quantité	Album illustré - 64p	Quantité
Mort du Divin Socrate		Descartes	
Socrate amoureux		Leibniz	
Diogène		Kant	
Lao-Tseu		Marx	
Saint Augustin		Heidegger	
Pascal		Ricœur	
Denys l'Aréopagite		Einstein	
		Rousseau	

Total
..... x 14,00 € TTC
+ 5 € (frais de port)
= €

Expédition
sous 24h!

Offre spéciale !

5 livres + port offert = 69 €

15 livres + port offert
+ un cadeau surprise = 199 €

Les petits
Platons

Cadeau idéal pour petits et grands !

Que puis-je connaître ?



Giuseppe Arcimboldo, *Le Bibliothécaire*, 1566.
©Musée de Skokloster, Suède.

Doute Vérité Pragmatisme Idée Méthode Connaissance Sciences Raison

La première question posée par Kant – que puis-je savoir? – renvoie à la philosophie de la connaissance. Elle recouvre un champ très vaste.

Certains avec Platon, Spinoza ou Hegel ont pensé que la philosophie doit permettre d'accéder à des vérités supérieures (le monde pur des idées pour Platon, l'intuition des essences pour Spinoza, l'esprit absolu pour Hegel).

Il y a ceux pour qui la philosophie est avant tout une méthode pour faire progresser les connaissances. C'est la raison déductive pour Descartes. Kant pense de son côté que la raison a ses vertus mais aussi ses limites.

Avant de prétendre connaître le monde, il faut donc s'interroger sur les capacités et les limites de l'esprit humain.

On passe alors de la recherche de la vérité à la connaissance de l'esprit humain. La réponse à cette question a opposé les empiristes (pour qui tout le savoir vient des sens) et les rationalistes (pour qui la raison précède et transcende l'expérience).

Enfin, il y a également ceux qui pensent que la philosophie vise surtout à se défaire des idées reçues et des illusions. Ou encore ceux pour qui elle consiste à créer des concepts et des visions du monde indispensables pour vivre et penser.

Socrate et l'école du doute



David, *La Mort de Socrate* (1787).

© Metropolitan Museum of Art, New York.

La première façon d'envisager la philosophie est d'en faire une école du doute. S'il est un personnage qui représente au mieux cette conception, c'est Socrate (v. 470 - 399 av. J.-C.) le sage et le sceptique, qui fut condamné à mort pour « délit d'opinion », comme on dirait aujourd'hui.

Rappelons l'histoire. L'affaire se passe à Athènes en l'an 400 av. J.-C. À l'époque, la cité grecque vient de retrouver la démocratie après une période de tyrannie. Fragile, instable, miné par des querelles intestines, le régime démocratique et populaire cherche à établir son autorité. Or, Socrate, depuis plusieurs années, fait figure de trublion. On l'accuse d'impiété, et surtout, par son enseignement, de « corrompre la jeunesse ». Derrière ces accusations, on lui reproche en fait de saper les bases de la Constitution. Socrate ne s'était-il pas attaqué au principe du tirage au sort des magistrats, jugeant qu'il s'agissait là d'une sottise ? Discuter du bien-fondé des règles établies... c'est risquer de mettre en péril l'autorité de la jeune démocratie. Paradoxe : ce fut donc un régime démocratique, à peine rétabli

après une période de tyrannie, qui condamna à mort le philosophe !

Mais qui était donc Socrate ?

Cicéron le désigne comme « le père de la philosophie ». Ce qui n'est pas vraiment exact puisqu'il a eu des précurseurs en Grèce : ceux qu'on appelle justement les « présocratiques » (voir encadré). Socrate est néanmoins considéré comme un « père fondateur » parce qu'il a influencé la plupart des grands auteurs et des écoles philosophiques grecques. À part les épicuriens, d'autres écoles de pensée grecques se sont réclamées de lui : les cyniques, (comme Diogène), les hédonistes (comme Aristippe). Mais avant tout c'est Platon, son élève, qui l'a fait entrer dans le panthéon de la philosophie et a fait connaître son œuvre à travers ses dialogues (*Protagoras*, *Théétète*, *Apologie de Socrate*).

Que sait-on de Socrate ?

Peu de choses en vérité : que son père était sculpteur et sa mère sage-femme. Mais de quoi vivait-il ?

Certains disent qu'il était pauvre et mendiant, d'autres le voient riche et banquier ! Dans les textes qui parlent de lui, on le voit le plus souvent parler – qu'il se promène dans les rues d'Athènes ou qu'il assiste à un Banquet. Socrate était sans doute un précepteur (c'est-à-dire un éducateur qui travaillait pour les grandes familles) et en même temps un penseur itinérant qui vivait du mécénat de quelque riche aristocrate. Sa notoriété personnelle importante en faisait donc une sorte de chef d'école, de maître à penser.

Qu'a-t-il vraiment dit ?

Il n'y a pas de « système » de pensée socratique, c'est-à-dire une théorie qui explique la nature, l'être humain, le sens ultime de toute chose. La philosophie que pratique Socrate est une pratique réflexive : un art de penser et un art de vivre.

La méthode de Socrate, telle que Platon nous l'a rapportée dans les *Dialogues*, ne consistait pas à délivrer des vérités, ou même à contester de front les thèses de ses interlocuteurs. La démarche consistait à mettre en doute les certitudes établies en posant une série de questions troublantes. Devant la jeunesse cultivée athénienne, il aimait provoquer ses contradicteurs. Il demande, par exemple, à Protagoras : qu'est-ce que la vertu ? Est-elle « une » ou bien y en a-t-il plusieurs formes ? Peut-elle s'enseigner ? Par un questionnement faussement naïf, il pousse ainsi son interlocuteur à des contradictions (appelées « apories »), puis à un aveu d'ignorance, enfin à une formulation nouvelle du problème. Socrate était le fils d'une sage-femme. Sa méthode maïeutique vise à faire accoucher son interlocuteur des vérités qu'il a en lui.

Socrate ne se départit pas de sa méthode lors de son procès. Au lieu d'adopter une ligne de défense modeste, il chercha à déstabiliser ses jurés par ses remises en cause incessantes. Ultime provocation : lorsqu'on lui demanda quelle peine il méritait – comme c'était alors la coutume –, il réclama une pension à vie en récompense de son enseignement ! Une telle ironie ne pouvait qu'irriter un tribunal populaire, composé d'héliastes, c'est-à-dire de citoyens tirés au sort. Et c'est ainsi qu'il fut condamné à la

Les présocratiques

Les « présocratiques » désignent les philosophes qui ont vécu avant Socrate (470-399) entre les ^{vi}^e et le ^{iv}^e siècle et qui sont aux origines de la philosophie. On peut les diviser en deux groupes principaux :

- **Thalès, Anaximandre, Héraclite** vivent sur les côtes et dans les îles proches de la Turquie actuelle (îles ioniennes, port de Milet). Ces philosophes « ioniens » s'interrogent sur l'origine du monde. « Tout cela a bien commencé par quelque chose ! » se demandent-ils. Pour Thalès tout vient de l'eau, pour Anaximandre de l'air, pour Héraclite du feu. Toutes ces explications sont de nature physique, on le voit, elles ne font pas appel aux dieux. Elles cherchent aussi à remonter de cause en cause en s'appuyant sur la raison et non sur des miracles.
- **Pythagore, Parménide, Démocrite, Zénon d'Elée** sont les « Italiens » (ils vivent dans le sud de l'Italie et la Sicile qui sont alors des provinces grecques). Leur pensée est plutôt tournée vers la métaphysique : l'étude de l'Être, du devenir, des nombres. Il s'oppose entre ceux qui pensent qu'il existe des Êtres éternels, et ceux pour qui tout est mouvement. Entre les idéalistes pour qui il existe des idées pures et éternelles qui échappent à l'histoire à la corruption des choses matérielles. Et les matérialistes, qui, au contraire, pensent que tout en ce monde est matière.

peine de mort. Dans son *Apologie de Socrate*, Platon rapporte qu'en quittant son procès, juste après sa condamnation, Socrate se serait tourné vers ses juges en leur déclarant : « Il est temps de nous séparer, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Personne ne le sait excepté Dieu. »

Au regard de la postérité, la réponse ne fait aucun doute. Socrate a perdu la vie, mais il a gagné la renommée universelle. Il est devenu le symbole, l'emblème de la liberté de penser. Il est ainsi devenu le héros tutélaire de la philosophie conçue comme pensée libre et critique.

Socrate inaugure en fait une longue tradition dans l'histoire de la pensée : celle de la méthode du doute. Le vrai philosophe n'est pas celui qui sait mais au contraire celui qui s'interroge sur son savoir, qui sait affronter l'incertitude là où l'esprit dogmatique croit détenir la vérité. Montaigne et son « que sais-je ? », Descartes et son « doute méthodique » s'inscrivent dans cette tradition. ■

Idées pures ou diversité du réel : **Aristote** contre **Platon**



Dans un tableau très célèbre du peintre Raphaël, L'École d'Athènes (une grande fresque qui se trouve exposée au Vatican), sont représentés tous les grands philosophes de la Grèce antique. Au centre du tableau, Platon et Aristote sont côte à côte en train de débattre. Platon a le doigt pointé vers le ciel tandis qu'Aristote désigne le sol de sa main ouverte. Ces deux postures symbolisent l'opposition de leur philosophie. Platon est idéaliste, il croit à l'existence de vérités uniques et absolues – le Vrai, le Beau, le Bien – cachées quelque part dans le ciel des Idées mais dissimulées à la vue du commun des mortels. À l'inverse, Aristote est le penseur de la diversité. Il s'est donné pour tâche de penser le monde dans sa richesse et sa variété.

Peu de penseurs, aujourd'hui, se réclament de Platon, à part dans le monde des mathématiques. Pourquoi les mathématiciens ? Parce que la nature des idées mathématiques semble bien s'accorder avec la théorie des Idées de Platon. Le nombre 0, la notion de cercle, le carré, n'appartiennent pas à la réalité matérielle. On trouve dans le monde des choses ressemblant à un cercle (l'iris de l'œil, la forme de la lune), mais elles n'atteignent jamais la perfection de l'idée de cercle.

Platon et le monde des Idées

Pour Platon, il règne quelque part une réalité d'un autre ordre que le monde matériel d'ici bas : ce monde pur des idées contient l'idée du Bien, du Vrai, l'idée de justice ou même l'idée de cercle, de carré ou encore l'idée d'homme ou d'animal. C'est un monde où les idées sont éternelles, pures et incorruptibles, comme le sont les idées mathématiques. Dans le monde réel, il existe des objets sphériques : un ballon, une orange, une boule de neige. Mais ces sphères ne sont pas de vraies sphères quand on les regarde de près. Elles sont pleines d'aspérités

et leur rondeur est approximative. La sphère pure n'existe que dans le monde pur de la géométrie. Les formes géométriques sont d'ailleurs un modèle pour Platon. La légende veut qu'à l'entrée de l'Académie – l'école fondée par Platon – était gravée l'inscription : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». Ces idées pures et belles n'étaient accessibles qu'à une petite élite de savants, de penseurs. Seule une minorité était apte à comprendre la rigueur des mathématiques. De même, seule une élite d'artistes pouvait atteindre le Beau, ou une minorité d'hommes était capable de se comporter en homme de bien. Bref, Platon croit en un idéal transcendant, accessible uniquement à une élite. La masse des

gens est dans l'ignorance, comme enfermée dans une caverne, incapable de voir la vérité en face. Les citoyens ordinaires sont voués à croire aux mythes, à céder aux croyances et aux opinions courantes (la *doxa*). Le philosophe, comme le musicien, le géomètre ou le mathématicien, a accès aux idées les plus abstraites et les plus pures. Car ce que l'on croit être le monde réel – tout ce qui nous entoure – est imparfait, corruptible, éphémère. Tout cela n'est que l'ombre, l'image déformée et vacillante d'une seule vraie réalité – intangible, pure, éternelle – qui se trouve dans le monde céleste des Idées.

Cette conception élitiste de la connaissance trouve un parallèle dans sa théorie du pouvoir politique. Platon était issu d'une grande famille d'Athènes. Ne voyant autour de lui qu'esclaves, que « barbares » ou citoyens ordinaires, cet aristocrate doué

« La philosophie, parce qu'elle est la science de l'universel et des fins ultimes est la connaissance par excellence. »

Aristote, Métaphysique, I, trad. J. Tricot

d'une intelligence supérieure a sans doute songé qu'il faisait partie d'une race à part. Il y a un point commun manifeste entre sa théorie de la politique et sa « doctrine des Idées ». Dans *La République*, Platon, farouche opposant de la démocratie, nous explique que le peuple ne peut se gouverner lui-même. Il a besoin d'un chef qui sache distinguer le Juste de l'Injuste, le Bien du Mal, le Vrai du Faux. La condamnation de Socrate par un tribunal populaire lui avait montré combien le peuple peut s'égarer. Pour Platon, seul un « roi-philosophe », ou un « philosophe-roi » peut gouverner la Cité, car il est le seul à pouvoir déterminer la Vérité. Voilà ce que l'on nommerait aujourd'hui un dictateur éclairé !

Aristote, le penseur de la diversité

Aristote fut d'abord l'élève de Platon. Mais il s'est ensuite séparé de son maître pour fonder sa propre

école : le Lycée. Platon est un idéaliste qui croit en l'existence d'un monde d'idées pures et éternelles. Aristote se tourne vers le réel, sa diversité, ses changements, ses formes hybrides, complexes.

L'œuvre d'Aristote est monumentale. Il s'est intéressé à la physique, à la géographie, à la vie des animaux, à la logique, à la rhétorique, à la psychologie et enfin à la vie politique. Toute son entreprise consiste à décrire, classer, ordonner, s'interroger sur les causes et les effets de toute chose.

Le système des quatre causes selon Aristote

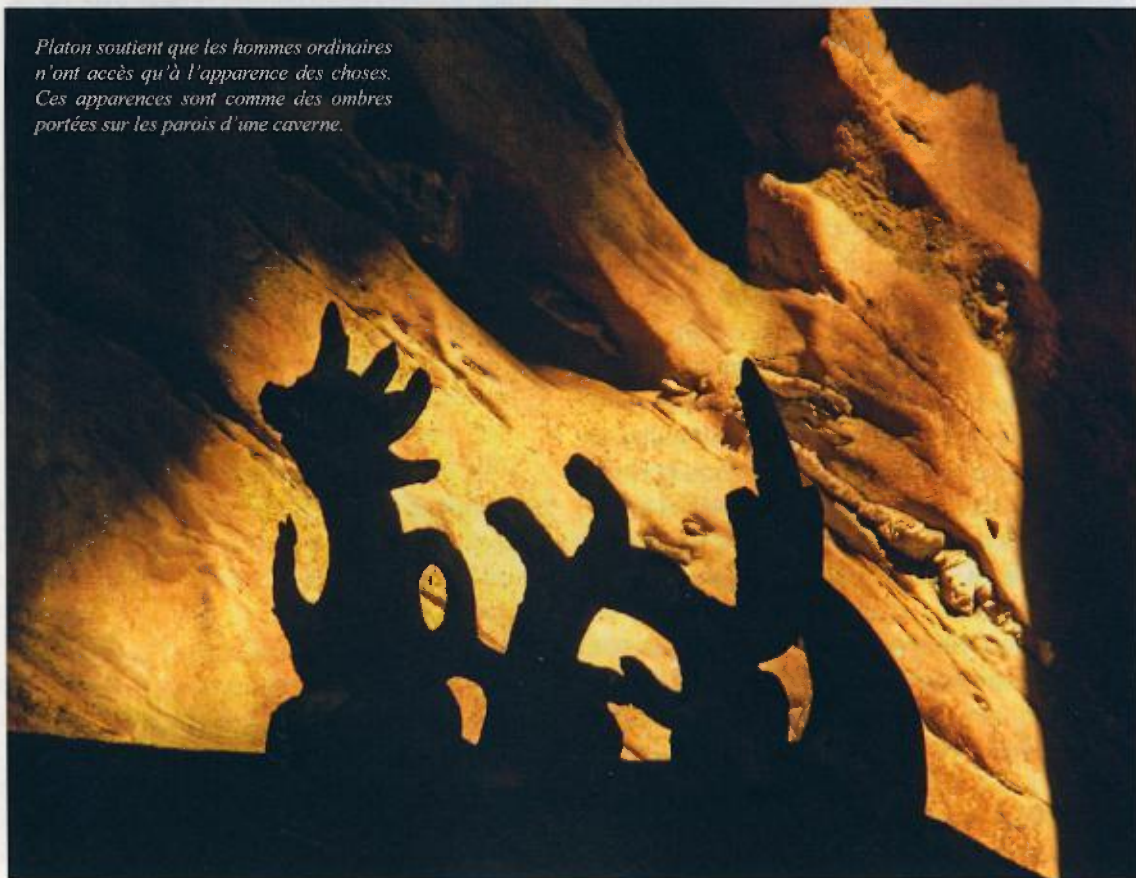
Pour étudier toute chose, Aristote suggérait de l'aborder à partir de quatre questions renvoyant chacune à un type de cause. Prenons l'exemple de l'étude d'une statue. Pour en connaître la nature, il faut répondre, nous dit Aristote à quatre questions :

- **Qu'est ce que c'est ?** Cette question renvoie à l'élucidation de « l'idée », de « la forme » et l'espèce à laquelle elle appartient. Si l'on prend notre exemple, on peut répondre à cette question de la façon suivante : « ceci est une statue grecque ; elle représente un homme nu. » C'est la cause formelle.
- **De quoi est-ce fait ?** La deuxième question invite à rechercher la cause matérielle des choses. Cette statue est en marbre. Ce matériau est si résistant que cette statue a pu traverser les âges et venir jusqu'à nous en bon état.
- **D'où vient-elle ?** Une troisième question porte sur les origines : d'où vient-elle ? Qui l'a faite ? Il s'agit ici de savoir qui est l'auteur de la sculpture. Aristote parle de cause efficiente.
- **Pourquoi, dans quel but, l'a-t-on fait ?** La quatrième et dernière question porte sur les finalités ou « causes finales » selon Aristote. On répondra en disant que la statue a été faite pour le plaisir esthétique, ou pour honorer un héros, ou encore pour l'offrir en cadeau à une personnalité, etc. Il s'agit ici de la cause finale.

Dans son *Histoire des animaux* (qui relève de ce qu'on appellerait aujourd'hui la zoologie), il s'emploie à décrire et classer les animaux en genres et en espèces (400 espèces sont répertoriées). Mais il n'en reste pas à un classement qui enfermerait chaque animal dans une catégorie : il passe ensuite à leur anatomie, décrit les membres, les organes internes, les tissus de chaque espèce. Il s'interroge sur les fonctions associées à chaque organe. Il se préoccupe du mode de vie des animaux (on parlerait aujourd'hui d'éthologie, ou science du comportement animal). Le but de ses enquêtes scientifiques est tout à la fois de décrire, ordonner, expliquer, comprendre. Et son tour de force est de ne jamais se perdre dans l'infinité des détails, ni, à l'inverse, d'enfermer le réel dans des catégories figées, de façon dogmatique.

Aristote procédera de la même manière pour étudier le monde politique et les formes de gouvernement, ou encore pour décrire les formes de connaissances. En effet, il n'existe pas, selon Aristote, de voie royale pour atteindre « la Vérité ». Au demeurant, il n'est pas sûr qu'il existe une vérité unique. Le philosophe a pris soin de dégager quatre façons d'aborder un phénomène (le système des quatre causes). De même, il a décrit plusieurs formes de connaissance adaptées chacune à des disciplines différentes. Il distingue ainsi la logique (qui est l'art de raisonner par déduction), de la dialectique, qui est l'art de raisonner sur le probable. Il distinguera aussi la métis qui est une forme d'intelligence pratique, proche de la ruse, qui convient mieux que le raisonnement logique, lorsqu'il s'agit de définir une stratégie d'action. ■

Platon soutient que les hommes ordinaires n'ont accès qu'à l'apparence des choses. Ces apparences sont comme des ombres portées sur les parois d'une caverne.





Pour un développement intellectuel durable

Sciences Humaines NOUVELLE FORMULE

ABONNEMENT 1 an

Cochez la case correspondante

PARTICULIER FRANCE

ÉTUDIANT FRANCE

sur présentation de la carte d'étudiant en cours de validité

INSTITUTION ET PAYS ÉTRANGERS

(entreprise, administration, association, bibliothèque)

SIMPLE

11 mensuels

48 €

41 €

58 €

COMPLET

11 mensuels + 4 GDSH

65 €

55 €

82 €

PAR AVION ajouter : 6 € pour un abonnement simple et 9 € pour un complet.



☐ **OUI,** je m'abonne 1 an à *Sciences Humaines*
et je reçois en cadeau le hors-série
ci-contre.

Ci-joint mon règlement de _____ € par:

☐ Chèque bancaire ou postal à l'ordre de Sciences Humaines

☐ Carte bancaire N°

Expire le

Cryptogramme
(3 derniers chiffres CB)

Date et signature obligatoires:

Nom

Prénom

Société

Adresse

CP

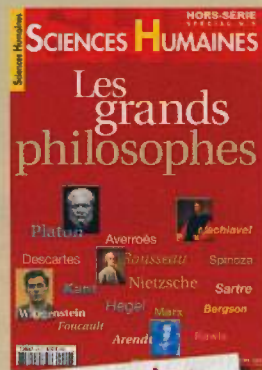
Ville

Pays

Courriel

Cycle et filière

Profession



En cadeau

Mode de règlement à retourner
sous enveloppe timbrée à :

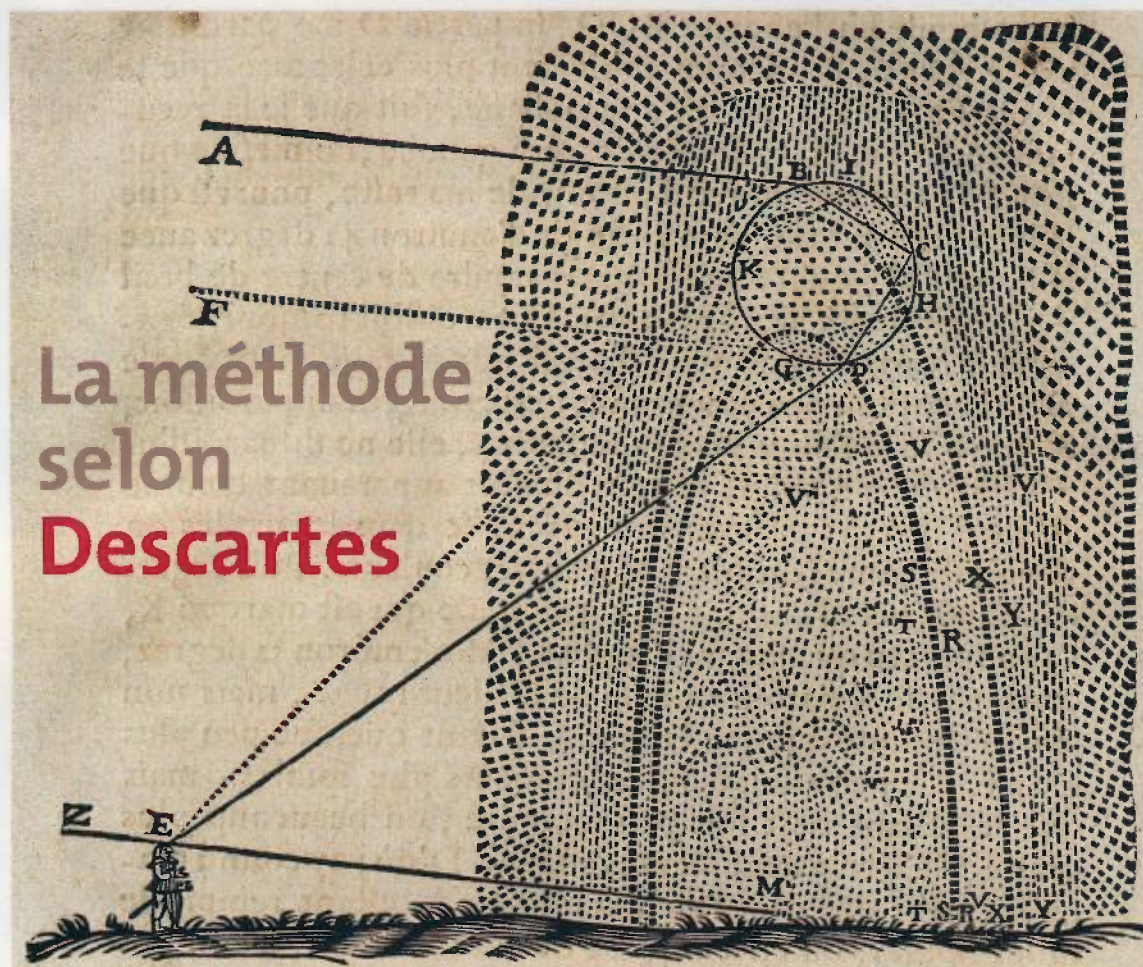
SCIENCES HUMAINES

BP 256 - 89004 AUXERRE

**ABONNEZ-VOUS
PAR TÉLÉPHONE AU**

03 86 72 07 00

Paiement par CB code NS16



Représentation de la théorie de l'arc-en-ciel dans le *Traité des Météores* de Descartes (1596-1650). 1637 Paris. B.N.

René Descartes raconte que, durant la nuit du 10 au 11 novembre 1619, il fit trois rêves qui allaient changer le cours de sa vie. Le jeune homme, alors âgé de vingt-trois ans, a fait halte dans un petit village sur les bords du Danube (Allemagne). Il est en garnison avec les troupes du duc de Bavière, qu'il a rejointes un peu plus tôt. Alors que ses compagnons d'armes passent leurs soirées ensemble à boire et bavarder, lui a préféré s'enfermer dans une petite chambre d'auberge. Là, il lit, étudie, prend des notes. Depuis la fin de ses études de droit, il s'est lancé dans l'exploration des mathématiques. Il y excelle. Les mathématiques lui offrent une nouvelle façon de voir le monde. La

rigueur mathématique n'est-elle pas un instrument infailible pour atteindre des vérités universelles et incontestables, mettre fin aux dogmes anciens, repenser le monde et s'en rendre maître ?

Penser le monde à l'aide du seul instrument de la raison : voilà son but. Voilà à quoi il doit s'employer. Une révolution mentale est en cours et lui doit en être le principal artisan. Il s'endort, l'esprit en ébullition. Commence alors son premier rêve. Il marche dans la rue. Un vent violent le pousse contre un bâtiment. Il s'agit du collège jésuite de La Flèche, là où il a fait ses études de 1606 à 1614. Il entre et rencontre un homme qui l'appelle par son nom. On lui propose un melon... Descartes se

réveille. Ce rêve l'intrigue. Il passe deux heures à méditer. Puis se rendort. Débute alors le deuxième rêve : il se trouve dans une pièce où, après un coup de tonnerre, la foudre fait descendre sur lui comme une pluie d'étincelles. Il se réveille une seconde fois, puis se rendort de nouveau. Vient alors le troisième rêve où il est question d'une encyclopédie, et où un personnage apparaît, un poète.

Pour Descartes, ces rêves ont un sens. Ils lui indiquent une mission. Le vent est le mauvais génie qui le pousse vers les savoirs anciens. Il doit s'en détourner. La pluie d'étoiles signifie qu'il a été choisi pour dévoiler une grande vérité. L'apparition de l'encyclopédie indique la voie : unifier les connaissances autour d'une méthode nouvelle, fondée sur la seule raison. Voilà son projet. Descartes va alors se retirer de la vie militaire. Après avoir hérité d'une petite fortune familiale, il passera le reste de ses jours à satisfaire sa passion : la science. Après avoir transité par plusieurs pays – Hollande, Allemagne, Suisse, Italie – puis fait des retours épisodiques en France, il se fixe en Hollande en 1628. Là, il pense trouver une plus grande tranquillité d'esprit. Il se met à la rédaction de plusieurs écrits dont un *Traité du monde* qu'il renonce à publier craignant l'hostilité de l'église (il ne le sera qu'après sa mort en 1701).

En 1637, Descartes se décide à faire imprimer trois traités qui résument les travaux qu'il mène depuis des années en optique (*Dioptrique*), sur les phénomènes météorologiques (*Météores*) et surtout sa *Géométrie* où il expose les bases de la géométrie analytique. Il fait précéder ces traités d'une préface d'une soixantaine de pages qui deviendra le plus célèbre texte de la philosophie française : le *Discours de la méthode*.

« Je pense donc je suis »

Dès le début du *Discours de la méthode* (1637), Descartes prétend avoir trouvé une méthode infaillible pour faire progresser les connaissances. Cette méthode repose sur quatre principes :

1. Rejeter les connaissances préalables non assurées

et n'accepter que les vérités claires et évidentes (règle d'évidence).

2. Décomposer chaque problème en des problèmes plus simples et élémentaires (règle d'analyse).

3. Remonter pas à pas du simple au complexe (règle de l'ordre).

4. Saisir le tout dans une vue générale pour vérifier qu'aucune faute ou oubli n'a été commis (règle du dénombrement).



© Marek - Fotolia.com

Cette méthode, Descartes nous dit l'avoir appliquée avec succès dans les domaines de l'algèbre et de la géométrie. Pourquoi ne pas l'étendre à la nature, à l'homme, à la morale, à la métaphysique ? Sa démonstration suit plusieurs étapes. D'abord, remettre en cause toutes les opinions acquises : c'est le fameux « doute cartésien ». Mais le doute pouvant mener au scepticisme généralisé, il faut reconstruire. On peut douter de tout, écrit Descartes, sauf d'une chose : le doute lui-même. Douter, c'est penser. Et si « je pense », alors « je suis » (du moins en tant qu'« être pensant »). *Cogito ergo sum*.

Chez l'homme, la raison est première, affirme Descartes. « En tant qu'il a pris le penser pour principe », écrit Hegel, Descartes peut être considéré comme le véritable initiateur de la philosophie moderne. Cette opinion, qui a longtemps eu

cours, est nuancée aujourd'hui par certains auteurs qui soulignent les continuités et les emprunts que Descartes a faits à d'autres penseurs ou savants¹. À partir du doute et du *Cogito*, Descartes tente une démonstration de l'existence de Dieu (étant moi-même un être imparfait, il faut bien qu'une entité supérieure ait mis en moi l'idée de perfection). Puis, sa métaphysique étant posée, Descartes revient sur la terre ferme. Le monde qui nous entoure suppose l'existence d'un ingénieur qui en a défini les lois et lui donne en permanence un certain mouvement. Après Dieu vient le monde : Descartes présente alors sa conception mécaniste du monde. Puis, enfin, les questions de morale où Descartes s'en tient initialement à des positions assez conformes à celles de son temps.

1- Voir à ce sujet D. Kambouchner, « Descartes, une révolution en philosophie ? », *Sciences Humaines*, hors-série spécial n° 9 « Les grands philosophes », mai-juin 2009.

Le doute, la pensée, dieu, enfin le monde

Descartes adoptera le même plan argumentatif que dans le *Discours de la méthode* pour ses textes ultérieurs comme ses *Méditations métaphysiques* (1641) et ses *Principes de philosophie* (1644). Dans ces trois textes, on retrouve le même cheminement : le doute suppose la pensée qui implique Dieu qui explique le monde. Tout semble s'enchaîner comme dans une démonstration mathématique.

La publication du *Discours de la méthode* et des trois traités rend Descartes célèbre dans toute l'Europe cultivée. Des disciples se rallient à sa cause. Certains le critiquent vertement. En Suède, la reine Christine a entendu parler du philosophe. Elle le fait venir à ses côtés pour qu'il lui enseigne sa science. Mais du fait du climat de Stockholm à l'heure de ses rendez-vous avec la reine, fixés à cinq heures du matin, Descartes contracte une pneumonie dont il meurt en février 1650. ■

Descartes était-il vraiment cartésien ?

Pour Blaise Pascal, son contemporain, Descartes fut « inutile et incertain »². La critique est sévère, mais il est bon de déboulonner les grands maîtres de la philosophie, souvent considérés comme intouchables.

De Descartes, on retient surtout son *Discours de la méthode* et la méthode rationaliste qu'il préconise : remettre en cause les opinions préalables (c'est le doute cartésien) s'appuyer sur quelques idées élémentaires et principes premiers pour ensuite reconstruire tout un système de connaissance. Mais Descartes a-t-il utilisé cette méthode dans ses travaux scientifiques ? On peut en douter. L'idée d'un esprit pur qui progresse pas à pas dans la connaissance par la seule puissance de la raison ne correspond en rien à la démarche scientifique. Pour étudier les *Météores* (1637) ou pour son *Traité du monde* (1701, posth.), Descartes lui-même fait appel à l'observation et la raison. C'est en se penchant sur le givre les flocons de neige qu'il a par exemple découvert leur structure en cristaux. De même, l'anatomie humaine n'a progressé que par la dissection des corps (que Descartes a lui-même pratiquée). La méthode rationaliste qu'il préconise dans son *Discours* ne correspond déjà plus à la science de son époque.

La raison n'est qu'un instrument de la connaissance, mais n'est en rien infaillible. La science suppose aussi l'observation, l'expérimentation et même l'imagination à laquelle Descartes lui-même aura largement recours. D'ailleurs, lorsque Descartes s'opposera à William Harvey, le découvreur de la circulation du sang, en faisant valoir des arguments logiques, il se trompera lourdement.

2- Formule reprise par Jean-François Revel dans son essai critique, *Descartes, inutile et incertain*.

Puissances et limites de la raison La critique selon



Pour Emmanuel Kant (1724-1804) la tâche de la philosophie est d'abord « critique ». En témoigne le titre de son ouvrage majeur : *Critique de la raison pure* (1781). Dans ce grand monument de la pensée occidentale, Kant soutient qu'avant de s'interroger sur le monde on doit d'abord s'interroger sur ses capacités à connaître. Avant de penser le réel, il faut penser la pensée et s'interroger sur les forces et limites de l'esprit humain.

Les limites de la raison pure

La théorie de Kant tient en quelques points : nous ne connaissons pas le monde tel qu'il est, mais tel que notre esprit peut le concevoir. Notre jugement est borné par nos cadres mentaux (lui parle de « schèmes » et « catégories »). Il ne sert à rien de vouloir extraire la raison pure de son domaine limité de compétence. Pas plus qu'il n'est possible à un aveugle de comprendre ce qu'est une couleur, il ne faut demander à la raison plus qu'elle ne le peut. Tel est l'esprit du « criticisme kantien ».

Toute personne ayant réfléchi un jour sur les limites de l'univers n'a pas manqué de se heurter à un casse-tête apparemment insoluble. Si l'univers a des

limites, qu'y a-t-il au-delà ? Notre esprit est irrésistiblement porté à essayer d'imaginer un au-delà à ces limites. Il nous est impossible de concevoir un univers avec des limites. Inversement, envisager l'univers comme infini est tout aussi impensable. En essayant de nous représenter l'infini, nous sommes invariablement conduits à rechercher une limite située quelque part. Car notre esprit est incapable de se représenter l'infini.

Que l'on tourne la question dans tous les sens, l'idée d'infini tout comme celle de finitude échappent à notre entendement... Pour Emmanuel Kant, une telle impasse logique surgit lorsque nous cherchons à transposer dans l'absolu la notion d'espace qui n'appartient pas à l'univers mais à la structure de notre esprit.

« L'espace n'est pas un concept empirique, qui ait été tiré de l'expérience externe (...), c'est une représentation nécessaire, *a priori*. » (c'est-à-dire antérieure à l'expérience). Il en va de même pour le temps. Ce que nous croyons être des propriétés de la nature, comme l'espace à trois dimensions, le temps linéaire, sont en fait des « formes » ou des « catégories » de notre pensée. Vouloir les transposer hors

du champ de l'expérience pour penser les limites de l'univers révèle les « limites de la raison pure ». En affirmant cela, Kant opère un renversement dans l'approche de la connaissance humaine. Il est vain, dit-il, de chercher à régler notre connaissance sur les choses alors que notre esprit fonctionne en fait en « réglant les choses sur les connaissances ».

La révolution copernicienne

Dans la préface à la seconde édition de la *Critique*, Kant n'hésite pas à comparer son changement de perspective philosophique à une nouvelle « révolution copernicienne ». L'astronome polonais Nicolas Copernic (1473-1543) avait proposé au début du xvi^e siècle une nouvelle vision de l'univers en montrant que ce n'est pas le Soleil qui tourne autour de la Terre mais l'inverse. Kant propose de renverser à sa manière la perspective philosophique. Sa « révolution copernicienne » consiste en ceci : la réflexion philosophique ne doit plus se porter sur « l'essence » des choses, mais sur la capacité et les limites de l'esprit à les concevoir. Avant d'essayer de comprendre le monde, il faut d'abord s'intéresser aux outils qui nous permettent de le penser. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le projet d'une *Critique de la raison pure*.

Connaissances a priori et cadres mentaux

Pour Kant, il existe, dans toute connaissance, deux éléments distincts : des éléments empiriques qui nous viennent de l'expérience (par exemple, la taille, la forme et la couleur de cette pierre ramassée sur le bord du chemin) ; mais il existe aussi des éléments non empiriques, des cadres mentaux ou « catégories » dites « a priori » qui ne résultent pas des choses elles-mêmes, mais de notre façon de les concevoir. Ainsi, lorsque je prends et manipule cette pierre dans ma main, mes sens me font percevoir plusieurs images consécutives, la pierre

m'apparaît sous différents angles... C'est la structure de mon esprit qui me permet de réunifier ces différentes images en un seul et même objet. Sans cette capacité mentale à coordonner les images, à leur attribuer une certaine unité, une continuité dans le temps, le monde nous apparaîtrait comme une suite désordonnée et chaotique d'images et d'événements. Kant soutient donc cette thèse provocante : l'unité de l'objet n'est pas un produit de l'expérience empirique. C'est nous qui mettons le monde en ordre pour le penser. L'unité de l'objet est un cadre de pensée *a priori* qui nous permet de penser le monde.

La plus grande partie de la *Critique de la raison pure* est consacrée à mettre au jour ces catégories *a priori* qui structurent et donnent forme à notre connaissance. Certaines de ces « formes » de l'esprit s'appliquent à la « sensibilité » (étudiées dans la première partie, « L'esthétique transcendantale ») : ce sont l'espace et le temps. Kant anticipe à sa manière la théorie de la relativité qui montrera plus tard que notre représentation de l'espace

en trois dimensions séparé d'un temps linéaire et irréversible correspond à nos représentations et non à la structure du monde.

De la même façon, il y a toute une série de notions logiques, comme celles d'unité, de pluralité, de causalité... qui aident à penser le monde mais qui ne sont pas issues du monde lui-même. Par exemple, l'expérience nous dit qu'une pierre est pesante, mais c'est la raison (et non l'expérience) qui nous permet d'en établir une loi générale.

La raison transcende l'expérience et nous faire dire des choses qui vont au-delà des stricts constats empiriques. La « raison pure » nous conduit à l'universalité, à la nécessité. L'expérience, elle, est toujours contingente et partielle.

S'il est vrai que nous ne pouvons voir et penser le monde qu'au travers de « lunettes » qui le

« Deux choses me remplissent le cœur d'une admiration...) : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. »

Critique de la raison pratique, 1788.

structurent d'une façon particulière, il en résulte que nous ne connaissons pas (et que nous ne pourrions jamais connaître) les choses telles qu'elles sont en réalité. Le monde en soi – noumène – nous est inconnaissable. Seul le monde des phénomènes nous est accessible.

Nous sommes tous kantien ?

La réflexion kantienne a largement anticipé sur les découvertes de la psychologie contemporaine : sur les acquis de la *Gestalt-theorie* qui montre que nous pensons le monde à l'aide de « formes » préétablies,

sur la psychologie cognitive pour laquelle toute connaissance n'est pas un reflet de la nature, mais un processus de traitement de l'information.

La physique contemporaine semble confirmer elle aussi les intuitions kantienues. L'espace et le temps de notre expérience n'y sont plus considérés comme des absolus.

C'est une vision constructiviste de la connaissance qui est aujourd'hui largement partagée et dont on peut dire que Kant est le précurseur. En un sens, deux siècles après la rédaction de la *Critique*, nous sommes tous kantien. ■

Emmanuel Kant (1724-1804) : une vie pas si monotone...

On a coutume de décrire la vie de Kant sous l'angle de l'ennuyeuse répétition. Né à Königsberg¹, c'est dans cette ville qu'il fit ses études et passa toute sa vie comme professeur d'université refusant d'autres postes qu'on lui proposait ailleurs. On dit que ses horaires étaient si pointilleux que les voisins pouvaient dire à la minute près l'heure à laquelle il passerait devant sa fenêtre (« Tiens, il est 7 heures 23, Monsieur Kant, vient de passer ! »). On raconte qu'il n'aurait dérogé que deux fois à son emploi du temps : une première fois en 1762, lors de la sortie en librairie du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau. La seconde fois en 1789, à l'annonce de la Révolution française pour s'acheter le journal...

Il est vrai que Kant était un sédentaire et s'imposait des règles de vie monacales : levé, couché, repas, sortie, réglés jour après jour à la minute près. De même, il fut célibataire toute sa vie. Cette discipline de vie était une nécessité pour discipliner sa pensée.

Pourtant, il serait faux d'en déduire que le philosophe fut un penseur coupé du monde et enfermé dans ses seules pensées. Tout d'abord, Kant recevait beaucoup d'invités chez lui et considérait que « Manger seul est malsain pour un philosophe », comme il l'écrit dans son *Anthropologie*. Ses repas, était d'ailleurs l'occasion d'aborder avec ses convives toutes sortes de discussion sur la politique, la nature, la géographie. Il étonnait d'ailleurs ses compagnons de table par ses connaissances encyclopédiques, pouvant parler aussi bien des ornithorynques que des éclipses de lune.

Il fut d'ailleurs l'un des derniers philosophes encyclopédistes. Précurseur de la géographie physique, il étudia et enseigna aussi la physique (son *Histoire naturelle du ciel* est considérée comme un texte précurseur en cosmologie), les mathématiques et les sciences naturelles.

Parmi ses ouvrages les plus importants :

- *Critique de la raison pure* (1781, remanié pour sa seconde édition en 1787)
- *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785)
- *Critique de la raison pratique* (1788)
- *Critique de la faculté de juger* (1790)
- *Projet de paix perpétuelle* (1795)

1- Ville de Prusse orientale. aujourd'hui renommée Kaliningrad et située en Russie.



© Lauffer - Fotolia.com



Flore-Aël Surun/Tendance floue.

Les trois formes de connaissance selon Spinoza

Baruch Spinoza (1632-1677) fut le contemporain de Pascal (1623-1662) et de Descartes (1596-1650). Sa vie fut d'abord celle d'un déviant, en rupture avec les siens. Rupture avec la religion juive – ce qui lui valut un coup de poignard d'un fanatique, scandalisé que l'on puisse renier la religion du peuple élu –, rupture avec Amsterdam, sa ville natale dont il s'était exilé ; rupture avec les autorités politiques de l'époque. À la lumière de ces conflits successifs, on comprend peut-être mieux la formule « *determinatio est negatio* » tirée de *Éthique*. La « détermination est la négation » : cela peut vouloir dire que l'on s'affirme en s'opposant...

Les trois genres de connaissance

Pour Spinoza, les connaissances se répartissent en trois catégories.

- Les connaissances du premier genre correspondent à la perception sensible (je vois, j'entends, je ressens), aux opinions courantes

(connaissances acquises par « ouï-dire », nous dit Spinoza) et à l'expérience. Ces connaissances sont partielles et douteuses car nos sens nous trompent parfois, les opinions sont diverses et contradictoires, et l'expérience de la vie est relative à chacun.

- La connaissance du deuxième genre nous est donnée par la raison. Elle s'exerce en mathématique, par exemple. Ce savoir est objectif, universel et affranchi des passions. Mais il ne nous donne qu'une connaissance abstraite et désincarnée du monde, telle qu'on la trouve dans la physique galiléenne de l'époque.

- La connaissance du troisième genre est celle que peut acquérir le philosophe. C'est une sorte de perception globale et intuitive, obtenue au terme d'un long cheminement intellectuel. Elle permet de percevoir les choses dans leurs relations, leur développement, leur unité. Cette vision synthétique ou « holiste » du monde est censée procurer sérénité et béatitude. À ce moment, le

philosophe vit une sorte de communion avec Dieu et la nature (pour Spinoza, « *Deus, sive natura* » : Dieu et la Nature sont une et même chose).

Sur le chemin de la béatitude philosophique

Évidemment, on aimerait pouvoir suivre Spinoza sur ce chemin de la béatitude philosophique. Le problème est que cette vérité supérieure est impossible à exprimer par écrit. La « connaissance du troisième genre » s'éprouve plus qu'elle ne se prouve. On l'atteint au terme d'un long cheminement et elle relève de l'expérience spirituelle personnelle. Ce nirvana philosophique, sorte d'orgasme de la pensée, ne se traduit pas en mots, pas plus qu'un orgasme sexuel ne peut s'expliquer à qui ne l'a pas vécu. Spinoza exprime sous une forme laïcisée, ce qui ressemble beaucoup à l'idéal des mystiques. Que ce nirvana de la pensée existe ou non, c'est une autre affaire... ■

La Phénoménologie de l'esprit : une odyssée de la connaissance

© Fotolia

Pour Hegel (1770-1831), la vérité absolue ne s'obtient par la seule raison, (comme le pense Descartes), ni par la seule expérience (comme le prétendent Hume et les empiristes), encore moins par une sorte d'extase spirituelle (comme le pensent les mystiques). Le philosophe allemand vit à une époque marquée par l'histoire et l'évolutionnisme naissant. Pour lui, la pensée est une œuvre collective qui se déploie au fil du temps, passe par un long et tortueux itinéraire pour atteindre au final, le « savoir absolu », quête du Graal du philosophe.

Autrement dit, la marche du savoir est collective et progresse par étapes, dépassant ses contradictions antérieures. Voilà l'histoire que nous raconte Hegel dans les deux volumes de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Dans cette véritable épopée de la connaissance, le philosophe raconte la marche en avant de la conscience. La première étape est celle de la perception sensible (qui est la première forme de connaissance que l'on retrouve chez les animaux ou chez l'enfant qui vient de naître). Puis se succèdent différentes étapes : la perception, l'entendement, la conscience de soi, la raison, l'Esprit, la religion et enfin le « savoir absolu ».

Le parcours de la pensée se déroule également à travers les âges : ainsi l'éveil de la conscience de soi se réalise chez les premiers hommes, puis viennent les mythes des peuples primitifs, la raison apparaît avec les Grecs, la religion chrétienne marque une nouvelle étape, tout comme l'émergence de la science classique. Cette marche en avant de la pensée vers l'Universel est un long cheminement, celui de toute l'histoire humaine. Une histoire qui récapitule toutes les expériences, les erreurs, les découvertes et les impasses avant d'arriver au stade ultime qui s'apparente à la solution d'une énigme finale. « La chouette de Minerve prend son envol à la tombée de la nuit », écrira plus tard Hegel : la chouette est le symbole de

la philosophie. Elle ne peut prendre son véritable envol qu'à la fin du récit (à la tombée de la nuit), une fois que l'histoire a parcouru toutes les étapes.

La dialectique du maître et de l'esclave

L'un des plus fameux passages de la *Phénoménologie de l'esprit* concerne la « dialectique du maître et de l'esclave ». Pour parvenir au statut d'homme libre, l'homme doit mettre en jeu sa propre vie. Car les humains mènent entre eux une lutte à mort pour la « reconnaissance de soi ». Dans ce combat, celui qui va céder le premier, qui abdique par crainte de mettre sa vie en péril, devient un esclave. Celui qui sortira vainqueur est celui qui a osé affronter la mort, qui n'a pas courbé l'échine. Il devient le maître ; il obtient le pouvoir, les honneurs, la gloire, bref, la « reconnaissance ».

Hegel a ici en tête le modèle de la Cité grecque divisée entre citoyens libres et esclaves. Les maîtres, hommes libres, ne sont pas astreints au travail. Ils peuvent jouir de leur temps, s'adonner aux arts ou à la politique, à la pensée. Les esclaves, quant à eux, sont condamnés au dur labeur mais, par leur travail, ils contribuent à changer le monde. D'un côté, donc, une part de l'humanité qui pense mais est coupée de la nature. De l'autre, des hommes qui la transforment mais ne peuvent pas la penser. C'est, selon Hegel, la contradiction de la pensée antique. Mais les contradictions font avancer l'histoire : tel est l'esprit de la dialectique.

La conscience malheureuse

Dans la cité antique, l'esclave pense d'abord s'échapper de sa condition par l'évasion spirituelle. Mais cette attitude professée par le stoïcisme n'est qu'une libération illusoire, pense Hegel. Le stoïcisme, simple négation de la réalité et repli sur soi, ne peut aboutir à la vraie liberté.

Le christianisme, qui vient historiquement remplacer le stoïcisme grec et romain, est également, selon lui, une idéologie d'esclave. Car ici l'homme asservi ne cherche pas à oublier sa condition. Simplement, il imagine, pour supporter son malheur, une libération dans l'au-delà, hors du monde réel. Le paradis viendra demain, dans un autre monde. En attendant, il faut souffrir, prier et suivre la voie du Seigneur. Pour Hegel, le christianisme est une « conscience malheureuse ». C'est la conscience religieuse où Dieu est le maître et l'homme, l'esclave. L'entreprise de Hegel a quelque chose de démentiel : inscrire toute l'histoire humaine dans le cadre d'un scénario cohérent qui débute aux prémisses de la pensée et aboutit au savoir absolu, c'est-à-dire,

on l'aura compris... à la pensée de Hegel. Le plus incroyable est que l'auteur a réussi à donner à son récit, à défaut d'être vrai, une cohérence certaine ! Si l'on ne peut plus souscrire vraiment à la lettre à la philosophie de Hegel, la *Phénoménologie de l'esprit* nous aide d'abord à comprendre que la pensée est un produit collectif, tributaire d'une époque et de ses problèmes. On pense toujours dans le cadre mental de son temps, c'est une première leçon. Un autre intérêt de la *Phénoménologie* réside dans la peinture des « visions du monde » que Hegel a su décrire : les forces et limites de la sagesse antique, la conscience malheureuse du christianisme, l'esprit conquérant des Lumières, la démarche rationnelle de la science... ■

À quoi sert la dialectique ?

La dialectique est une méthode de débat, et de raisonnement philosophique née durant l'Antiquité. Le dialogue et la confrontation des opinions opposées obligent chacun à préciser sa pensée, à dépasser les fausses querelles, à trouver des synthèses. En ce sens, la dialectique est une arme pour le progrès des idées.

À partir du Moyen Âge, la dialectique devient un **procédé d'exposition des idées** assez canonique. Elle est structurée en trois temps : la thèse, (affirmation d'une position), l'antithèse (contestation de la thèse) et synthèse (composition et dépassement des thèses et antithèses). On attribue donc souvent à tort à Hegel l'invention de cette dialectique en trois temps. En fait, si Hegel a popularisé l'idée de dialectique, il n'a jamais voulu en faire un schéma figé en trois temps. Il affirme même à plusieurs reprises que la dialectique peut passer par quatre étapes, le deuxième temps (l'antithèse) pouvant se diviser en deux : « négation » puis la « négation de la négation ».

En fait, Hegel a voulu faire de la dialectique autre chose qu'un procédé rhétorique. Pour lui, la dialectique, c'est **le mouvement même de l'esprit qui se développe dans l'histoire**. Le mouvement des idées progresse par contradiction, opposition, et révolution successives. Hegel a vécu la période des révolutions sociale, politique et idéologique. Il avait dix-neuf ans quand la Révolution française a éclaté. Elle est pour lui une phase d'émancipation de l'individu par rapport à l'ordre ancien. Hegel est aussi le contemporain de la révolution industrielle naissante qu'il voit comme l'action prométhéenne de l'homme qui s'arrache aux contraintes de la nature. Il est enfin très attentif à la révolution des idées en cours : la biologie naissante qui lui inspire les idées de développement et d'organisme.

Hegel a conscience aussi que les transformations historiques ne se font pas de façon progressives. Il a le sens du tragique. Ainsi, la Révolution française, au départ émancipatrice, a engendré la terreur. L'État peut être oppresseur, mais aussi libérateur. Il en va de même de la religion, qui peut être à la fois émancipatrice et source d'aliénation.

L'esprit de la dialectique, c'est **l'idée selon laquelle les contraires s'affrontent, s'unissent, et se convertissent**. Le mal naît de la volonté de faire le bien... et du mal peut naître le bien. Au final, la dialectique est le mouvement même de l'histoire : celle de l'esprit qui naît du monde naturel mais sait se retourner contre lui (le « nier » dans le vocabulaire hégélien) et le transformer.

Plus tard, Marx, qui fut très influencé par la dialectique de Hegel, – a voulu « la remettre sur ses pieds » en lui donnant une dimension matérialiste c'est-à-dire en substituant la matière à l'esprit comme moteur de l'histoire.



Vincent Van Gogh, *Arbres et buissons dans les jardins de l'hospice*, 1888.
©Amsterdam, Van Gogh Museum.

Husserl

La phénoménologie et les arbres en fleur

Edmond Husserl (1859-1938) est assis à son bureau de travail dans sa maison de Göttingen. Nous sommes en 1910. Le philosophe est en train de rédiger ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure* et une philosophie phénoménologique, manuscrit sur lequel il travaille depuis des années et qu'il a maintes fois repris et remanié.

C'est le printemps et le philosophe austro-allemand aperçoit par la fenêtre un arbre en fleur. Cet arbre, pense-t-il, est peut-être un bon moyen pour expliquer quelques-unes des idées clés de la nouvelle philosophie qu'il est en train de concevoir : la phénoménologie.

La science des essences

Prenons cet arbre en fleur, écrit Husserl, « c'est la chose, l'objet de la nature que je perçois ; là-bas dans le jardin ». Ceci est un arbre réel, mais fermons les yeux et oublions cet arbre pour penser à la notion d'arbre.

Alors que la nature nous présente des objets réels sous différents états – platane, sapin ou cerisier en fleur –, la pensée peut en extraire un schéma abstrait, une idée pure, une « essence » qui transcende toutes les figures contingentes. L'idée d'arbre est bien formée d'un tronc et de branches. C'est la forme générale, le « noyau commun » qui s'impose lorsqu'on pense à un arbre. Ces idées pures,

ou « essences », qui organisent notre pensée et donnent du sens à l'objet, voilà l'objet de la phénoménologie. Elle doit, selon Husserl, proposer une nouvelle voie pour la philosophie

Husserl fut d'abord mathématicien, passionné par la théorie des nombres. Scientifique, soucieux de rigueur, il conçoit la pensée comme une démarche devant aboutir à des conclusions universelles et irréfutables. Il a emprunté à son professeur Franz Brentano (1838-1917) la notion d'« intentionnalité ». Pour Brentano, cette dernière désigne cette capacité particulière de l'être humain à forger des « représentations » – qu'il s'agisse d'une orange, d'une souris ou d'un enfant –, qui ne sont pas des images objectives. Elles portent la marque du sujet qui les produit : de ses désirs, de sa volonté, de son « rapport au monde ». La représentation est dite « intentionnelle » lorsqu'elle exprime le sens que l'individu attribue aux choses. « La conscience est toujours conscience de quelque chose », proclame Brentano.

La théorie de l'intentionnalité de Brentano avait vivement impressionné Husserl. Mais son « psychologisme » (qui supposait une totale subjectivité des états mentaux) heurtait l'esprit du mathématicien. Comment donc conjuguer la logique (et ses vérités universelles) et le psychologique (et sa subjectivité) ? Husserl entrevoit alors une façon de résoudre le dilemme en « fusionnant » la théorie de l'intentionnalité de Brentano et les conceptions universalistes des mathématiciens.

Des recherches logiques à l'eidétique

Il commence alors à rédiger ses *Recherches logiques* (publiées en deux parties en 1900-1901), dans lesquelles il expose sa découverte. En géométrie, un rectangle est une figure aux caractéristiques universelles : c'est une figure à quatre côtés, dont les angles sont droits. On peut faire varier la taille du rectangle, changer sa largeur ou sa longueur, son essence de



© Goccedicolore - Fotolia.com

Qu'est-ce qu'une pomme ?

Qu'est-ce qu'une pomme ? Un fruit rond, rouge, jaune ou vert, qui se mange, a un goût sucré et qui croque sous la dent. Mais pour un chat : que représente-t-elle ? Il ne voit pas ses couleurs (les chats sont aveugles aux couleurs) ; il ne la mange pas. Pour lui, c'est un objet aussi insignifiant qu'une pierre. Le chat et l'humain perçoivent la pomme de façon bien différente. Dans *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) a montré, dans la lignée de Husserl, combien la perception de notre environnement était liée à notre corps, d'une part, et aux relations de désir, d'amour, d'indifférence, qui nous lient aux objets qui nous entourent. Nous vivons dans un monde entouré d'objets. Ils nous apparaissent comme des réalités objectives, mais c'est notre rapport au monde qui définit la valeur, le sens que nous leur donnons.

rectangle reste la même. Husserl appellera par la suite « variation eidétique » cette démarche qui consiste à modifier par la pensée les caractères d'un objet mental afin d'en dégager l'essence (renommée *eidos*). Il voudrait alors transposer cette méthode à la perception en général.

Ainsi, lorsque je perçois un objet rectangulaire – une table, un livre, une fenêtre –, je vois en lui à la fois un objet physique et une forme géométrique (le rectangle). Le rectangle est un être mathématique universel, une essence, même si on l'appréhende toujours sous des formes empiriques.

Dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (qu'on cite généralement « *Ideen* » en raccourci) Husserl synthétise sa pensée et expose donc son projet : la phénoménologie est la « science des phénomènes » (au sens de phénomènes mentaux) car « elle s'occupe de la conscience ». Alors que la psychologie étudie les comportements et les faits psychiques en laboratoire, la phénoménologie veut en extraire les « essences ». À ce titre, elle est une « science des essences » ou « science eidétique ». Sa démarche repose sur l'« *époché* » ou « mise en parenthèse » du monde. Car pour s'occuper des essences, il faut « mettre le monde hors circuit » pour axer son esprit sur les idées pures. L'essence de la fleur n'est pas la rose, la marguerite ou la violette : c'est une plante à pétales colorée : voilà ce que toutes les fleurs ont en commun. Cette essence de la fleur n'est pas une définition scientifique, c'est ainsi que la conscience la perçoit et l'appréhende spontanément. L'idée de fleur, d'arbre ou d'humain tel est l'objet de la phénoménologie.

Husserl pense enfin avoir jeté les fondements d'une philosophie nouvelle dont le champ d'investigation s'ouvre à tous les phénomènes mentaux : souvenir, rêve, expérience esthétique, croyance religieuse. ■



DR

Les héritiers de la phénoménologie

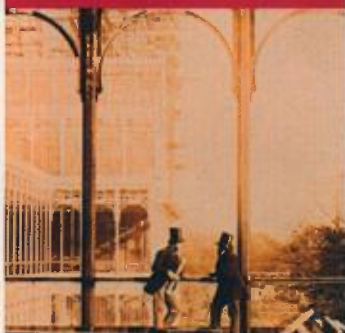
À partir des années 1920, de nombreux philosophes vont se rallier au programme ouvert par la phénoménologie, dont Max Scheler. Husserl attire à Fribourg des étudiants comme Hans G. Gadamer, Eugen Fink, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse. Le plus brillant d'entre eux est le jeune Martin Heidegger, dont Husserl fait son plus proche collaborateur et qu'il considère comme son fils spirituel.

Par la suite, la phénoménologie va pénétrer en France avec Maurice Merleau-Ponty et Jean-Paul Sartre, puis Paul Ricœur et bien d'autres comme Jean-Toussaint Desanti, Michel Henry, Jean-Luc Marion... Les uns exploreront les rapports de l'homme au temps, à la mort, à son angoisse existentielle ; les autres verront dans la phénoménologie un outil pour comprendre la perception, l'imagination, le sens artistique, les idées mathématiques ; d'autres encore y trouveront une pensée de l'homme plongé dans l'histoire.

L'œuvre de Husserl a également influencé des approches en sciences humaines, notamment la psychanalyse existentielle du psychiatre suisse Ludwig Binswanger (1881-1966) et la sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz (1899-1959).

Tout un courant des sciences cognitives tente également de tracer un pont entre la phénoménologie et l'étude des représentations mentales.

Le pragmatisme À quoi servent les idées ?



De 1871 à 1876, à une époque où « les philosophes en Amérique sont aussi rares que les serpents en Norvège¹ » se réunit régulièrement à Cambridge (Mass.), tout près de l'université de Harvard, un petit club de penseurs (philosophes, psychologues, juristes, logiciens) pour y discuter de philosophie, de morale, de politique et de diverses questions scientifiques. Parmi les membres de ce petit groupe, figure Charles S. Peirce (1839-1914) un logicien et physicien qui travaille à l'Institut géodésique. Il est manifestement le leader intellectuel du groupe. Son ami William James (1842-1910) en est l'autre figure marquante. Fils d'un universitaire de grande renommée et frère de l'écrivain Henry James, William après avoir longuement hésité entre la médecine, la peinture, est devenu professeur de psychologie à Harvard. Il y créera le premier laboratoire de psychologie expérimentale. C.S. Peirce et W. James sont à l'origine d'une doctrine qui aura une influence décisive sur la pensée Américaine : le pragmatisme.

La « pensée laboratoire » de C.S. Peirce

Le premier point qui unit les membres de ce petit groupe, baptisé ironiquement le « club métaphysique », est justement leur critique commune de la pensée métaphysique, c'est-à-dire leur rejet d'une philosophie purement spéculative qui prétend connaître la Vérité ultime sur le monde. Peirce, James et leurs amis sont d'accord pour admettre qu'une démarche nouvelle est nécessaire pour faire sortir la pensée de sa gangue métaphysique. La Vérité, entendue comme une adéquation parfaite entre l'idée et le monde est un mirage de l'esprit. Il faut se défaire des idées générales, et souvent

inconsistantes que produit la pensée métaphysique, (c'est-à-dire la philosophie purement spéculative) pour atteindre des vérités à la fois plus concrètes et vérifiables par l'expérience.

Dans un texte de 1878 *Comment se fixent nos croyances* (1878) Peirce expose pour la première fois les principes du pragmatisme. Nos idées ne sont pas des vérités universelles mais des outils destinés à résoudre des problèmes pratiques. Les croyances – des idées communes aux théories scientifiques – sont des guides de l'action. Elles se stabilisent lorsqu'elles sont bien adaptées à un milieu donné. Elles sont remises en cause lorsque des problèmes nouveaux surgissent. Des nouvelles croyances ou idées provisoirement plus adaptées prennent alors le relais. Telle est la conception adaptative de la pensée, que propose le pragmatisme.

Dans *Comment rendre nos idées claires*, publié un an plus tard, en 1879, Peirce tire de sa vision « pratique » de la connaissance une importante conclusion de méthode. Les idées ne peuvent progresser qu'en se donnant une formulation opératoire, propre à pouvoir être expérimentée et à diriger l'action. La véritable portée d'une théorie se mesure donc aux propositions pratiques que l'on peut valider par l'expérience.

Penser correctement, c'est donc apprendre à transformer les discours vagues et généraux en propositions dont la portée est clairement délimitée et ayant des conséquences pratiques mesurables. Voilà, selon Peirce « comment rendre nos idées claires ».

Le pragmatisme de William James

William James partage une grande partie des idées de son ami Peirce, et il s'en fait d'ailleurs le propagandiste à travers conférences, brochures, livres, diffusés tant aux États-Unis qu'en Europe, réussissant ainsi à gagner de nombreux adeptes.

1- Comme l'écrivait G. S. Hall en 1879.

Dans ses *Principes de Psychologie* (1890) puis dans *Le Pragmatisme* (1907), petite brochure qui connaîtra un grand succès, il offre une présentation simplifiée et radicale de la doctrine pragmatique.

Influencé par Darwin, James propose de la pensée une vision strictement adaptative et utilitaire. James étend cette conception des idées autant aux connaissances du monde physique qu'aux conceptions morales et religieuses. Il n'existe pas de Bien absolu pas plus qu'il n'existe de Vérité ultime. Les idées morales sont des supports pour l'action. C'est à l'aune de leur efficacité que l'on doit mesurer leur valeur. James rejette donc les faiseurs de systèmes qui prétendent fonder une morale, une justice ou un ordre politique parfait à partir de quelques principes premiers et universels. Une des conséquences du pragmatisme de James – que l'on a qualifié « d'empirisme radical » – est le pluralisme. S'il n'admet pas que l'on puisse atteindre une Vérité absolue, en revanche existent nombre de vérités partielles, dont la portée ou l'utilité est relative, acceptable selon le contexte.

John Dewey : la pensée en action

Presque au même moment où James concevait ses théories, un autre penseur, John Dewey (1859-1952) concevait une philosophie voisine qu'il nomma « instrumentalisme », reposant sur les mêmes principes : critique de la métaphysique, rôle de l'expérience dans la formation des idées, refus de toute dogmatique et acceptation du pluralisme sur le plan moral, politique et éducatif.

Tout comme Peirce et James, Dewey était tout sauf un philosophe en chambre. Arrivé à l'université de Chicago en 1896 pour y enseigner la philosophie, il y adjoint bientôt un cours de psychologie expérimentale, un autre de pédagogie. Puis il fonde la première école expérimentale (qu'on appellera plus tard École Dewey). Esprit encyclopédique², observateur attentif du monde contemporain, grand voyageur, Dewey

est également un intellectuel engagé. Converti par son épouse au libéralisme (au sens anglo-saxon de « progressiste »), il devint un ardent défenseur de la liberté d'opinion, de la démocratie, du progrès social. Il participa aux grands débats politiques de son temps, assumant des responsabilités syndicales et associatives. En 1937, il interrompra l'écriture de son grand *Traité de logique* pour présider la Commission d'enquête destinée à innocenter Trotsky des accusations stalinienne.

Toute la philosophie de Dewey est liée à sa conception de l'expérience vécue. Dans *How we think* (1910), Dewey soutient que la pensée de l'homme de la rue comme de l'homme de science s'apparente à un processus d'expérimentation continue. En état de repos, la pensée n'a nul besoin d'entrer en action. Confronté à un problème (théorique ou pratique), il nous faut mettre en marche notre réflexion. Alors que l'animal suit ses instincts, l'être humain fait appel à la pensée qui est un auxiliaire de l'action. Il analyse la situation (production de données), formule des hypothèses (idées), expérimente (pratiquement ou mentalement), examine le résultat. Si cela ne convient pas, il doit alors trouver une autre réponse. Ainsi naissent, vivent et meurent les idées. En tant que théorie de la connaissance, le pragmatisme a connu de nombreuses critiques. Le philosophe Bertrand Russell, qui avait la dent dure, n'hésitera pas à associer le pragmatisme, qui valorise tant l'efficacité des idées au goût des Américains pour la performance. Sa condamnation est sans appel : « Je trouve que l'amour de la vérité est obscurci en Amérique par l'esprit du commerce dont le pragmatisme est l'expression philosophique. »

Plus généralement on lui a reproché de se contredire lui-même (car la condamnation des vérités absolues au profit de l'idée efficace n'a-t-elle pas la prétention d'être une vérité absolue ?) et de manquer de cohérence interne. Tous les observateurs admettent de plus qu'il n'existe pas une doctrine pragmatiste unifiée mais plutôt une « famille de pensée » réunissant des auteurs dont les thèses sont parfois contradictoires. ■

2- On lui doit la fameuse « classification décimale universelle », dite aussi « classification Dewey » qui sert de référence pour le classement documentaire dans les bibliothèques.



De Wittgenstein à la philosophie analytique

A Vienne, un manifeste paraît en 1929, intitulé *La Conception scientifique du monde*. Ce texte émane d'un petit groupe de savants qui ont décidé de partir en guerre contre l'esprit spéculatif et métaphysique, qui règne selon eux sur la pensée. Parmi les signataires du Manifeste, on trouve des philosophes – comme Moritz Schlick (1882-1936), l'animateur du groupe et Rudolf Carnap – mais aussi des logiciens Kurt Gödel, Otto Neurath, Hans Reichenbach, ou des physiciens.

Pour les membres du Cercle de Vienne, seule la science, fondée sur la démonstration rigoureuse et le recours aux faits d'observation, peut faire progresser la connaissance. Les connaissances scientifiques sont de deux ordres : il y a les propositions logico-mathématiques qui sont cohérentes en soi et ne sont pas liées à l'expérience. Puis il y a les propositions empiriques, fondées sur les faits, qui doivent donc être soumises au critère de vérification pour être établies comme vraies. Tout autre discours sur le monde est dénoncé comme « vide de sens », ou réduit à des « faux problèmes ».

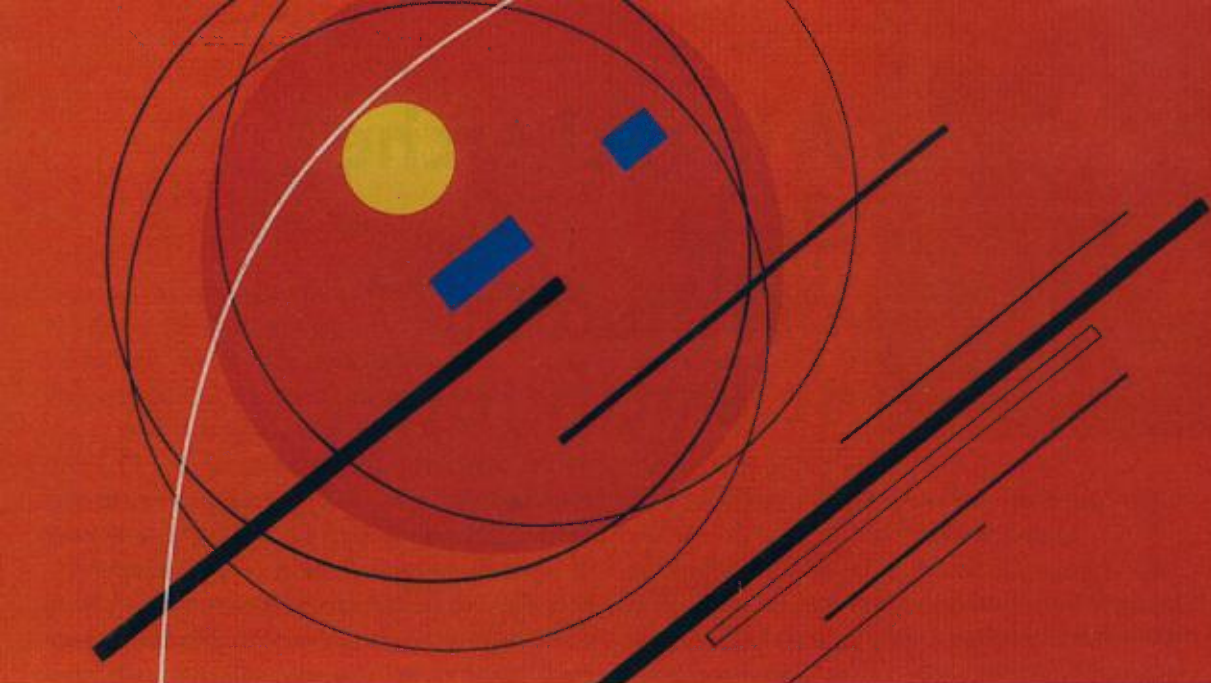
Le Tractatus logico-philosophicus

Pour rédiger leur Manifeste, les membres du Cercle de Vienne se sont inspirés d'un essai publié quelques années plus tôt à Vienne : le *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Son auteur, le jeune Ludwig

Wittgenstein (1889-1951) est un personnage curieux. Né dans une riche famille de la bourgeoisie viennoise, il vit à l'écart du monde. Après des études d'ingénieur, qu'il a délaissées pour aller suivre les cours de B. Russell à Cambridge, il s'engagea, lors de la Première Guerre mondiale, dans l'armée autrichienne. C'est durant cette période qu'il a composé son *Tractatus logico-philosophicus*.

L'ouvrage est composé de façon étrange, rédigé comme une suite de théorèmes mathématiques qui s'enchaînent. « Le monde est la totalité des faits non des choses. » : ainsi débute le livre. Suit une série d'autres propositions. Le but du langage est d'essayer de décrire ce monde de faits. Le rapport du langage à la réalité est un rapport entre un « tableau » et son modèle. Il existe aussi des propositions logiques qui peuvent être vraies ou fausses mais ne nous disent rien sur le monde. Les propositions qui partent sur les faits ont un sens et sont susceptibles de vérifications. Les propositions métaphysiques, éthiques ne peuvent prétendre à une quelconque vérité, car elles ne disent rien sur le monde réel.

Une fois terminé son livre, Wittgenstein juge qu'il n'a plus rien à dire, que la philosophie n'a rien à dire, si ce n'est que de vérifier la validité des propositions du langage. Il quitte alors Vienne, fait don de l'immense héritage de son père. Il deviendra alors instituteur, puis jardinier et errera quelques années, avant de rejoindre à nouveau Cambridge.



Composition N. Peinture de Luigi Veronesi (1908-1998). 1937.
©Electa/Leemage/ADAGP 2012.

L'espoir de fonder la science sur un discours logique

À Vienne, le Cercle va se dissoudre assez rapidement après sa constitution. Au-delà du rejet de la métaphysique qui rassemblait les membres du groupe, il n'est pas certain que ces derniers avaient une réelle unité de vue.

Dès 1931, Kurt Gödel démontre, avec son fameux théorème d'incomplétude, l'impossibilité de créer un discours logique clos sur lui-même. L'espoir de fonder la science sur un discours logique totalement cohérent et unifié s'évanouit. De son côté, le jeune Karl Popper, qui gravite autour du groupe sans en être membre, remet en cause l'idée de « preuves » en matière scientifique. Pour lui, la science se caractérise par sa capacité à réfuter ou valider provisoirement des hypothèses, jamais à apporter des preuves définitives. L'idée de preuve expérimentale est pourtant une des thèses centrales défendue par Rudolph Carnap, l'un des principaux animateurs du Cercle.

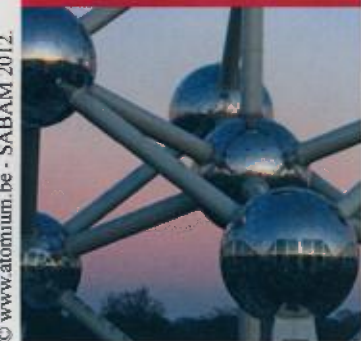
Quoi qu'il en soit, l'arrivée au pouvoir des Nazis va contraindre une grande partie des membres du Cercle de Vienne à se réfugier en Angleterre ou aux États-Unis. R. Carnap, L. Wittgenstein, K. Popper s'installent en Angleterre : ils auront une influence décisive sur l'évolution de la philosophie des sciences anglo-saxonne et l'essor de la philosophie analytique. Celle-ci assigne à la philosophie une tâche prioritaire : s'entendre sur le sens des mots et clarifier les concepts. ■

Les deux Wittgenstein

Avec le premier Wittgenstein, celui du *Tractatus*, nous sommes dans la peau d'un logicien qui s'interroge sur les rapports entre le langage (et ses contraintes internes) et la réalité (les faits extérieurs). Quand je dis qu'une porte est ouverte ou fermée, se demande Wittgenstein, est-ce que j'exprime une loi du monde physique (la porte ne peut pas être dans deux états en même temps) ou bien s'agit-il d'une contrainte logique (le contraire de A est non A : si une porte n'est pas fermée, alors elle est logiquement ouverte) ? Penser ce rapport entre la logique (identifiée au langage) et la réalité du monde extérieur : tel est le projet du *Tractatus*.

Avec le second Wittgenstein, c'est l'homme social qui prend le pas sur le logicien. La communication humaine passe par des mots et expressions qui n'ont pas forcément pour but de décrire le réel mais d'agir sur le monde et sur autrui. Donner un ordre, raconter une histoire vraie ou fausse, faire un mot d'esprit, se saluer, remercier, saluer, prier, etc., cet usage du langage ne vise pas à décrire un état du monde mais à intervenir dans le monde social.

Dès lors, le sens des mots n'est pas à chercher dans un rapport entre un signe et une chose (premier Wittgenstein), mais naît de conventions arbitraires entre les êtres humains. Le mot « stop ! » ne dit rien sur le monde, il indique qu'il est temps de s'arrêter. On appelle « pragmatique » cette vision du langage, décrite dans les *Investigations philosophiques de Wittgenstein* (1953).



À la recherche de la méthode scientifique

La philosophie des sciences, appelée aussi « épistémologie »¹, est née à la fin du XIX^e siècle autour d'un objectif : essayer de comprendre la méthode d'investigation propre à la recherche scientifique. La science est-elle identifiable à la raison (associée à la déduction logique) comme le soutient Descartes dans son *Discours de la méthode* ? Ou est-elle une succession rigoureuse d'hypothèses et d'expériences comme le veut la démarche « hypothético-déductive » prônée par Claude Bernard dans son *Introduction à la médecine expérimentale* ?

Au XX^e siècle, certains philosophes et historiens des sciences ont décidé de se pencher sur la question de plus près pour voir, non pas ce que les scientifiques disent d'eux-mêmes de ce qu'ils sont supposés faire mais ce que les scientifiques font vraiment. Cette approche plus critique de la science a abouti à des conclusions assez différentes de ce que l'on avait pensé jusque-là.

Quelques grandes figures de la philosophie des sciences ont dominé cette exploration philosophique et historique du savoir scientifique au XX^e siècle : ils ont pour nom Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend et Gaston Bachelard... et quelques autres encore.

Karl Popper et le rationalisme critique

Karl Popper (1902-1994) naît à Vienne, en 1902, à un moment où la capitale autrichienne est le centre culturel de l'Europe. Durant son adolescence, il suit avec passion les débats intellectuels qui se nouent

autour du marxisme, de la psychanalyse naissante, de la philosophie analytique du Cercle de Vienne, de la théorie de la relativité du jeune Einstein...

Très tôt, Popper est amené à s'interroger sur la scientificité de certaines de ces théories, notamment du marxisme auquel il adhérera un temps. Enseignant les mathématiques et la physique dans les collèges, il poursuit ses réflexions épistémologiques sur la nature de la science et publie en 1934 la *Logique de la découverte scientifique*.

Juif d'origine, l'arrivée du nazisme l'oblige à fuir en Nouvelle-Zélande. Après la guerre, il vient s'installer à Londres (grâce à l'intervention de son ami l'économiste Friedrich A. von Hayek). Il y fera toute sa carrière comme enseignant de philosophie et de méthodologie scientifique à la célèbre London School of Economics. C'est là qu'il publiera toute son œuvre.

Le critère de falsifiabilité

« À quelle condition une théorie est-elle scientifique ? » Telle est la question qui fonde toute l'œuvre de Popper. Son projet est de distinguer la véritable démarche scientifique des spéculations idéologiques ou métaphysiques.

Habituellement, on juge qu'une théorie est scientifique parce qu'elle est vérifiable. Or, pour Popper, ce qui définit la scientificité d'une proposition, ce n'est pas la vérification, mais sa capacité à affronter des tests qui pourraient l'infirmer, la rendre fausse ou « falsifiable ». Prenons par exemple la formule « tous les cygnes sont blancs ». Cette proposition est une hypothèse tirée de l'expérience. Elle ne peut pas être prouvée. En effet, il est matériellement impossible de vérifier que tous les cygnes de la Terre sont blancs. L'hypothèse est en revanche « falsifiable » en principe, puisqu'il suffit de trouver un contre-exemple pour réfuter la théorie. La thèse « tous les

1- Dans l'usage français, l'épistémologie est assimilée à la philosophie des sciences. Dans les pays anglo-saxons, le terme *epistemology* renvoie plus généralement à la philosophie de la connaissance en général (et non pas uniquement la connaissance scientifique).

cygnes sont blancs » n'est jamais prouvée mais reste valide tant qu'on ne trouve pas de contre-exemple.

« J'en arrivais à cette conclusion que l'attitude scientifique était l'attitude critique. Elle ne recherchait pas des vérifications mais des expériences cruciales. Ces expériences pouvaient réfuter la théorie soumise à l'examen, jamais elles ne pourraient l'établir. » Tel est le principe de « falsifiabilité ». Or, pour Popper, certaines théories pseudo-scientifiques, comme, selon lui, le marxisme ou la psychanalyse, trouvent toujours confirmation de leurs thèses dans la réalité parce qu'elles sont ainsi faites qu'elles peuvent intégrer un fait et son contraire.

Conjecture et réfutation

On ne prouve jamais la vérité absolue d'une théorie mais on peut juger de sa plus ou moins grande fiabilité face à des expériences critiques. Une bonne théorie, comme l'est la théorie de la relativité, n'est qu'une hypothèse (ou « conjecture ») qui a su résister à certaines expériences critiques. Il n'y a donc pas de différences de nature entre hypothèses et théories ; la science progresse par « essais et par erreurs », par critiques successives des théories antérieures, par « conjectures et réfutations ».

En résumé, selon Popper, une théorie scientifique forme un corps d'hypothèses (appelée « conjectures ») dont la robustesse dépend de sa capacité à résister à des tests ou à des expériences cruciales qui pourraient la « falsifier », autrement dit l'infirmier. La science progresse par conjectures et par réfutations. Pour Popper, le propre de la science réside dans sa capacité à se corriger elle-même et non dans le fait de proposer des vérités définitives. Toute vérité scientifique n'est donc qu'une erreur en sursis.

Le rationalisme critique

Le « rationalisme critique », professé par Popper, prend acte de la part d'indétermination du réel, de l'imperfection de tout savoir, pour prôner une attitude critique basée sur le « possibilisme », l'ouverture, la libre confrontation des idées. Libéralisme politique et idéologique vont donc de pair avec le

progrès du savoir. Le totalitarisme implique une fermeture théorique. La recherche d'un monde meilleur comme celle d'une connaissance vraie resteront toujours une « quête inachevée ».

Imre Lakatos et les « programmes de recherche scientifique »

Ce Hongrois, immigré en Grande-Bretagne, a succédé à Karl Popper à la tête du Département de philosophie de la London School of Economics (Londres). Pour I. Lakatos (1922-1974), chaque science inscrit son activité dans des « programmes de recherche » qui sont des cadres de pensée ordonnant et fixant les orientations de recherche. Un PRS (programme de recherche scientifique) est constitué d'un noyau dur (ensemble d'hypothèses qui forme le cœur de la théorie) et d'hypothèses auxiliaires qui forment une sorte de « ceinture protectrice ». Ces hypothèses auxiliaires jouent en fait un rôle essentiel dans le programme de recherche, car ce sont les seules sur lesquelles on peut se permettre une « heuristique positive », c'est-à-dire une remise en question systématique, selon les critères définis par K. Popper. Si une de ces hypothèses auxiliaires se trouve infirmée, le noyau dur de la recherche n'en sera pas affecté, et celles qui résistent à la remise en question joueront d'autant mieux leur rôle de ceinture protectrice. L'analyse de Lakatos, décédé trop tôt pour la développer davantage, a donc introduit une différence importante entre les hypothèses réfutables et le noyau intouchable de toute théorie scientifique.

Thomas Kuhn : la structure des révolutions scientifiques

Thomas Kuhn (1922-1996), cet ex-physicien et historien des sciences, a profondément renouvelé l'approche des théories scientifiques. Pour lui, l'histoire des sciences évolue par cycles. À une époque donnée, un paradigme (théorie dominante) s'impose jusqu'à ce qu'émerge une période de crise. Une révolution scientifique s'ouvre alors qui verra l'émergence d'un nouveau paradigme dominant (*La*

Structure des révolutions scientifiques, 1962).

Selon Kuhn, la science n'évolue pas de façon progressive par avancées successives mais par grands « bonds ». À chaque époque, un modèle dominant domine une science : c'est un « paradigme ». Un paradigme est un ensemble d'hypothèses structurées entre elles et qui forment un cadre de pensée normal pour une « communauté » de savants à un moment donné. Ainsi, en physique, l'époque classique est dominée par la pensée de Newton et Galilée, un paradigme qui a structuré la pensée scientifique pendant trois siècles avant d'être supplanté par la théorie de la relativité d'Einstein.

Installé au sein d'un paradigme donné, le travail du scientifique ne consiste pas à mettre en doute la théorie mais à résoudre des énigmes (« puzzles ») dans le cadre des hypothèses de ce paradigme. La « science normale » fonctionne ainsi jusqu'à ce que ce modèle entre en crise et qu'un nouveau modèle vienne s'y substituer.

Paul Feyerabend : une « théorie anarchiste de la connaissance »

Pour Feyerabend (1924-1994), penseur anticonformiste, il n'est pas de méthode scientifique rigoureuse. L'histoire livre de nombreux exemples de théories valides alors qu'elles recèlent des contradictions internes ou qu'elles sont en contradiction avec certains faits.

Cet Autrichien, lui aussi immigré en Angleterre, a d'abord étudié sous la direction de Popper avant de devenir un de ses farouches adversaires intellectuels. C'est à Berkeley en Californie, haut lieu de la contestation académique, dans les années 1960, qu'il va construire sa carrière de professeur de philosophie des sciences. Dans *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (1975), « ce putain de livre que j'ai souvent souhaité n'avoir jamais écrit² », Feyerabend s'en prend radicalement à la vision rationnelle de

la démarche scientifique. De nombreux exemples tirés de l'histoire des sciences y montrent que des théories scientifiques se sont imposées en dépit de nombreuses incohérences internes ou un manque notable d'expériences pour les valider. Ce fut le cas de la relativité restreinte d'Einstein qui a été acceptée malgré des résultats expérimentaux allant à son encontre. Feyerabend soutient que « toutes les méthodologies ont leurs limites ». La seule règle qui survit, c'est que tout est bon ! Selon lui, les grandes avancées de la connaissance scientifique (telles que l'invention de l'atomisme dans l'Antiquité, la révolution copernicienne, l'avènement de l'atomisme moderne, la naissance de la théorie ondulatoire de la lumière) n'ont été possibles que parce que des penseurs ont transgressé des règles méthodologiques communément admises.

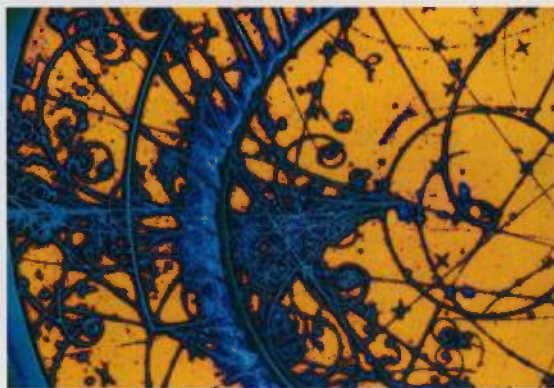
L'« anarchisme épistémologique » de Feyerabend a choqué une bonne partie de la communauté scientifique. Ses positions radicales et relativistes ont suscité de violentes critiques, surtout des tenants du rationalisme, profondément attachés à la validité de la notion de « vérité scientifique ». Mais elles ont aussi stimulé tout un courant de recherche en sociologie des sciences, qui postule que le savoir scientifique procède souvent davantage de l'accord entre les membres d'une communauté que de faits et de preuves incontestables.

Gaston Bachelard : la raison contre l'imagination

Le parcours de Gaston Bachelard (1884-1962) est exceptionnel à plus d'un titre. Ce fils de buraliste avait dû abandonner ses études après le baccalauréat, faute de ressources. Devenu commis des postes, il suit des cours du soir en philosophie et physique, et après la guerre de 14-18, soutient une agrégation de philosophie et sa thèse d'État. Ce n'est qu'en 1930, à l'âge de quarante-six ans, qu'il obtient un poste à la faculté des lettres de Dijon. Cela ne l'empêchera pas de produire une œuvre abondante qui relève à la fois de la philosophie des sciences et de l'analyse de pensée poétique.

2- In *Tuer le temps : une autobiographie*, 1995.

L'erreur de Bachelard



© Cern Geneva

L'esprit scientifique et l'esprit poétique, la raison et l'imagination, « l'*animus* » et « l'*anima* » : tels sont, pour Bachelard, les deux versants de la pensée humaine.

Le premier pôle de la pensée est l'esprit rationnel, fondement de toute science. La science doit s'extraire des images et de la puissance de l'imagination pour atteindre la rationalité abstraite des modèles théoriques purs. La science que Bachelard a en tête est avant tout la physique contemporaine : le physique quantique et la théorie de la relativité, c'est-à-dire une science faite de modèles, d'équations et dont les représentations du monde rompent totalement avec l'intuition ordinaire. La construction de cette science est, depuis Copernic, Galilée et Newton, en lutte permanente contre l'impression des sens : les sens nous font croire que le Soleil tourne autour de la Terre, alors que c'est l'inverse qui est vrai. Contre les images et impressions trompeuses, la théorie physique du monde doit se construire en s'arrachant au monde des images. « L'esprit scientifique se constitue sur un ensemble d'erreurs rectifiées. », écrit Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique* (1938).

L'autre pôle de la pensée humaine est l'imagination. Elle se complait dans les rêves, la rêverie, la poésie, la fiction. Son mode de pensée n'est pas la raison mais le jeu des métaphores et des analogies.

Ces deux pôles de la pensée conduisent chacun à de belles créations. Bachelard est tout à la fois un amoureux de la poésie, du rêve et de l'imagination débordante. Son époque n'est-elle pas celle du sur-réalisme et de la psychanalyse ? ■

Einstein pensait en images. Il a expliqué comment ses découvertes reposaient sur des expériences de pensée très visuelles. Il s'imaginait assis sur un rayon de lumière et, projeté ainsi à la même vitesse que le rayon lumineux, il se demandait s'il pourrait se voir dans un miroir placé devant lui. « Les mots ou le langage, écrit ou parlé, ne semblent jouer aucun rôle dans mon mécanisme de pensée (...) Les éléments de pensée sont, dans mon cas, de type visuel. » écrit Einstein. Il ajoute que les mots conventionnels destinés à exposer sa pensée viennent après « laborieusement ».

Si l'on en croit le mathématicien Jacques Hadamard, l'imagination – au sens d'une pensée en image –, joue aussi un grand rôle dans l'invention mathématique. Souvent, un mathématicien « voit » une solution en imaginant un chemin nouveau qui conduit entre deux domaines des mathématiques jusque-là séparés. C'est ainsi que le théorème de Fermat fut découvert. La vision vient en premier, la démonstration suit. Ce n'est sans doute pas un hasard si le mot « Théorème » renvoie, selon l'étymologie grecque, au mot « vision ».

Ces témoignages semblent aller à l'encontre de la conception du philosophe Gaston Bachelard pour qui l'imagination était un « obstacle épistémologique » au progrès scientifique. Dans *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), il soutient que la science moderne repose sur une abstraction de plus en plus grande. L'esprit scientifique suppose donc de s'extirper des représentations imagées, qui sont des sources d'erreurs. La science doit se défaire de la puissance évocatrice de l'imagination pour attendre une rationalité abstraite.

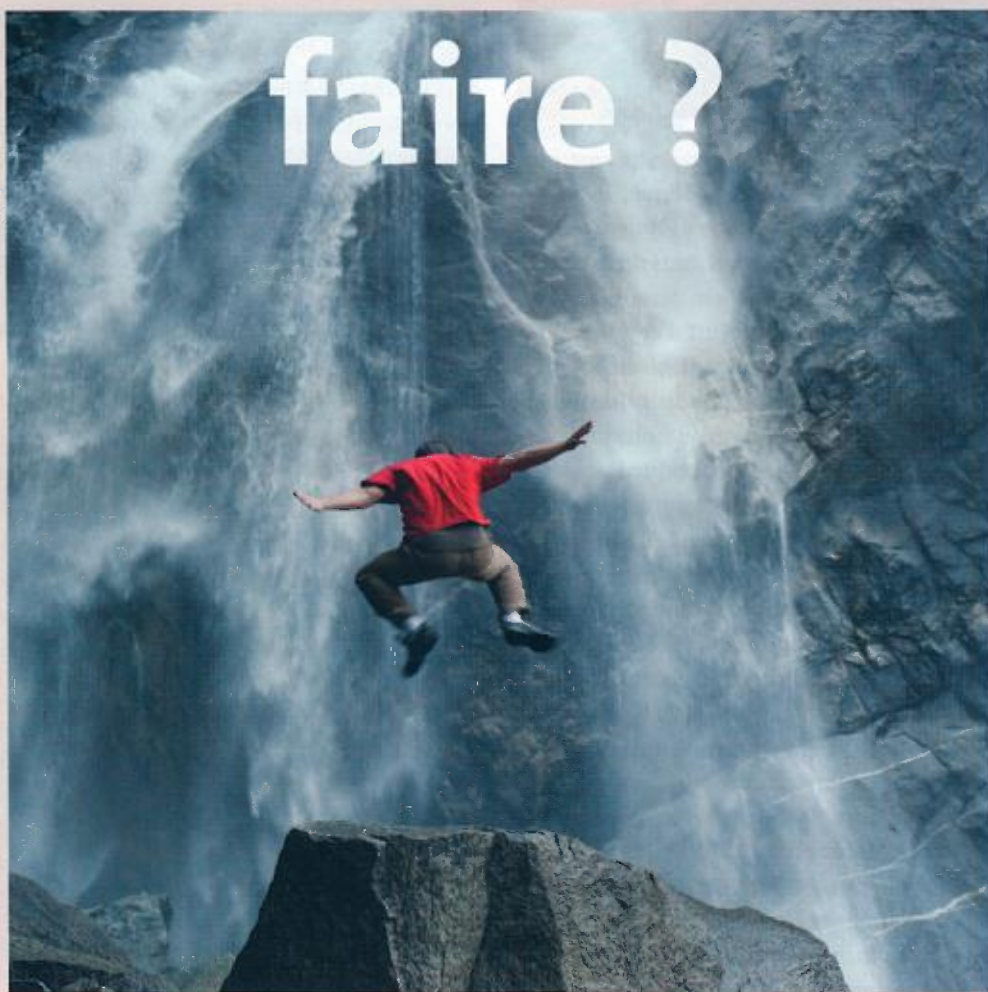
Or dans le cas d'Einstein, l'imagination n'est pas ennemie de l'abstraction. C'est même à travers des expériences de pensée imaginaires (comme le fait de s'imaginer dans un ascenseur en train de tomber) que le physicien parvient à s'extraire de l'expérience courante et peut concevoir de nouvelles relations entre les choses.

Pour Bachelard la pensée est tiraillée entre ces deux pôles : l'*animus* et l'*anima*, c'est-à-dire la raison et l'imagination. À la fois homme de science et poète, Bachelard ne mettait pas l'une au-dessus de l'autre, mais en faisait deux compartiments séparés de l'esprit humain.

Aujourd'hui, les historiens et philosophes des sciences admettent que l'imagination – au sens de pensée en image – intervient dans la découverte scientifique – y compris dans les domaines les plus abstraits – comme la physique ou les mathématiques. Einstein en a témoigné, comme bien d'autres physiciens. Les scientifiques seraient donc avant tout de grands rêveurs. Voilà de quoi réenchanter la science.

Que dois-je

faire ?



© Vernon Wiley/Getty.

stoïcisme bonheur souffrance action art de vivre sagesse morale hédonisme

À la seconde question de Kant – que dois-je faire ? –, on peut répondre de trois façons.

La quête du bonheur. Elle se trouve pour les certains dans la recherche des plaisirs simples (épicurisme), dans la tempérance, la modération de ses ambitions, voire dans l'abolition du désir et ses frustrations, que le bouddhisme considère par exemple comme la source de toutes les souffrances

La réalisation de soi. Une autre réponse est celle de l'action. Chercher à faire quelque chose de sa vie, ce peut être de s'accomplir en accomplissant quelque chose : au travail, dans les arts, la politique, l'éducation,

le sport, la science, l'éducation, etc. C'est la voie proposée par Nietzsche et tous les philosophes de l'action.

Faire le bien. Il est une troisième réponse à la question « Que dois-je faire ? ». Ce n'est ni la quête du bonheur ni la réalisation d'un projet, mais l'envie de faire le bien et d'être quelqu'un de bien.

Pour les anciens, la « bonne vie » était, dans l'idéal, celle qui pouvait allier les trois : être heureux, accomplir quelque chose qui soit au service de tous. C'était la seule façon de concilier, le bonheur, l'accomplissement de soi et le respect d'une morale.

La sagesse antique et ses recettes du bonheur

« **L**e bonheur est un principe ; c'est pour l'atteindre que nous accomplissons tous les autres actes » écrit Aristote. Selon le philosophe grec, la recherche du bonheur serait donc le but de toute vie. Bonheur se disant « *eudemonia* », par extension, on nomme « eudémonisme » les doctrines qui font de la quête du bonheur le but suprême de l'existence.

Mais qu'est-ce donc que le bonheur ? Est-ce la recherche des plaisirs (« s'éclater ! », « se faire plaisir » comme on dit aujourd'hui). S'agit-il plutôt de trouver une certaine sérénité, plus durable que le plaisir ? Ou plus modestement, est-ce simplement le fait de s'éviter des souffrances inutiles ?

Dans l'Antiquité, en Grèce, terre de naissance de la philosophie, deux grands courants de pensée ont formulé leur recette pour atteindre une vie heureuse : l'épicurisme et le stoïcisme.

L'épicurisme

On assimile souvent à tort l'épicurisme avec la recherche des plaisirs charnels : la fête, la bonne chère, le vin et le sexe... L'épicurien ne serait rien d'autre qu'un « bon vivant », qui ne pense qu'à se faire plaisir. Pourtant Épicure (341-270 av. J.-C.)

n'était pas un partisan de la débauche. Le philosophe soutient que, pour atteindre le bonheur personnel, il faut savoir tempérer ses envies, repousser les plaisirs futiles et factices comme le luxe, le pouvoir et la gloire, fuir les passions. La passion amoureuse elle-même est pour lui une source de souffrance plus que de satisfaction. Le bonheur se trouve donc dans la sagesse. C'est en tout cas sur ce modèle qu'Épicure a copié sa vie. À Athènes où il s'était établi, il est resté en marge de l'agitation de son temps. Ayant acheté un bout de terrain, il y fonde une école philosophique : « l'école du jardin ». À l'écart de la vie agitée de la Cité, de ses ambitions démesurées, de ses troubles, il a mené une existence simple, cultivant l'amitié, l'art et les sciences. Son école fut une sorte de confrérie, ouverte à tous, hommes et femmes, jeunes ou vieux, Athéniens ou étrangers.

L'épicurisme est un refus de la course effrénée des plaisirs. Il se démarque d'un hédonisme uniquement préoccupé par les plaisirs immédiats. Il se démarque aussi de l'ascétisme, qui est un renoncement total aux plaisirs de ce monde. Être heureux, pour Épicure et les siens, c'est choisir entre l'essentiel et l'accessoire, entre les ambitions futiles et celles qui comptent vraiment.

Le stoïcisme

Le stoïcisme désigne un vaste courant de pensée qui eut une très grande influence dans l'Antiquité gréco-romaine. Comme l'épicurisme, le stoïcisme est entré dans le vocabulaire courant, mais le sens initial en a été déformé. Être « stoïque », au sens courant, c'est garder son sang-froid, résister à la souffrance et au malheur qui peuvent nous affecter. Il y a bien de cela dans le stoïcisme, mais la philosophie stoïcienne était une doctrine beaucoup large qui comportait aussi une théorie physique, une conception de la nature humaine, une morale et un style de vie. Le stoïcisme ne peut être attribué à un seul auteur mais à toute une école qui s'est déployée durant cinq siècles. On lui associe des penseurs grecs (Zénon de Citium, Antipater de Tarse) et romains (Sénèque, Épicète et l'empereur Marc-Aurèle).

Pour les stoïciens, le monde est uniquement un monde matériel gouverné par des lois et non le caprice des dieux (c'est aujourd'hui une évidence, mais ne l'était pas à l'époque.) En matière morale, la doctrine stoïcienne prônait les vertus d'une « vie simple » et naturelle. Bien vivre, c'est vivre en harmonie avec la nature et avec soi-même. Et pour cela, il faut maîtriser ses passions, repousser les fantasmes et illusions qui nous égarent.

Le bonheur repose donc sur la tempérance, c'est-à-dire la limitation des désirs. Il vise à atteindre l'ataraxie, un état de quiétude marqué par l'absence de désir et de troubles, une sérénité et une paix intérieure qui s'apparentent à celles du repos tranquille (voir encadré).

Des choses qui dépendent ou pas de nous

Épicète, un ancien esclave devenu philosophe, fut l'un des illustres représentants de l'école stoïcienne. Né esclave, Épicète était au service d'un certain Épaphrodite qui, bien que parfois brutal à son égard, lui donna une éducation philosophique et l'affranchit (c'est-à-dire lui redonna sa liberté) à l'âge adulte. Devenu homme libre, Épicète partit pour Rome et y ouvrit son école philosophique. À

l'époque, on pouvait en effet « s'installer » comme philosophe, comme aujourd'hui on ouvrirait un cours privé. Une « école » philosophique désignait à la fois un lieu d'enseignement (où on apprenait toutes sortes de disciplines) et un courant de pensée (car chaque fondateur d'école y professait une doctrine particulière¹). Menacé par la politique répressive à l'encontre des philosophes, en particulier les stoïciens, que connut Rome au temps de l'empereur Domitien, Épicète se réfugia à Nicopolis et y refit sa vie à l'âge de quarante-trois ans.

D'Épicète, on a surtout retenu la distinction célèbre entre « les choses qui dépendent de nous et celle qui n'en dépendent pas² ». Les choses qui dépendent de nous – la pensée, le désir, les amours et haines – nous pouvons les contrôler, les diriger par la volonté. Là est notre liberté et nous devons l'employer pleinement. Les choses qui ne dépendent pas de nous – la chance, la maladie, la mort, le monde extérieur – il faut les prendre comme elles viennent puisque « elles ne sont pas notre œuvre propre. Pourquoi donc s'émouvoir de ce qui est inévitable ? Pourquoi s'attrister de la mort, de la maladie, voire de la disparition d'un être cher puisqu'on n'y peut rien ? »

La doctrine d'Épicète est stoïcienne en ce qu'elle enseigne à renoncer aux désirs factices. Mais ce n'est pas qu'une école de renoncement. C'est aussi une philosophie de la liberté intérieure et de la volonté. En se déprenant de ses illusions et aspirations déraisonnables, on conquiert une certaine liberté.

La philosophie comme art de vivre

Épicète nous dit que la sagesse et la maîtrise de soi, dont doit faire preuve le philosophe, ne peuvent

1- Le double sens du mot « école » (lieu d'enseignement et courant de pensée) demeure d'ailleurs encore aujourd'hui.

2- « Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, bref, toutes nos œuvres propres. N'en dépendent pas : le corps, la richesse, les témoignages de considérations, les hautes charges, en somme tout ce qui ne fait pas partie de nos œuvres propres. » (Manuel, 1)

survenir d'un seul coup. L'exercice de la sagesse suppose un apprentissage et un entraînement régulier. « On devient philosophe comme on devient athlète », écrit Épicète, en commençant par des « petites choses » c'est-à-dire des petites épreuves personnelles.

Ce faisant Épicète ne fait que reprendre une idée centrale dans la philosophie grecque : vivre est un art et comme tout art, cela s'apprend. De même qu'il existe un art du combat, un art culinaire, un art de la chasse, un art du jardin..., il existerait donc aussi un art de vivre. Apprendre à vivre suppose un enseignement (par un maître), un

entraînement régulier, une expérience et une discipline de vie.

En Grèce, le philosophe n'était pas qu'un penseur dont le but ultime était la recherche de la vérité.

Le philosophe est un « ami de la sagesse » et la philosophie un art de vivre. Le sage s'employait donc à mener une « bonne vie ». Cette bonne vie impliquait non seulement l'étude mais comprenait d'abord une certaine « éthique » impliquant une discipline, une maîtrise de ses pensées et de ses passions.

Le sage devait adopter un modèle de vie pouvant servir d'exemple à tous et livrait ses enseignements à qui voulait l'entendre. ■

© Laurent Hamels - Fotolia.com



Peut-on être heureux à ne rien faire ?

Durant l'Antiquité les philosophes appelaient « ataraxie » un état dans lequel le sujet se trouve lorsque ses besoins ont été comblés. Il sombre alors dans une douce quiétude et ne recherche rien d'autre qu'à s'y maintenir. Tel est, selon eux, l'idéal de l'homme. Pour tester l'hypothèse de l'ataraxie, des chercheurs américains ont réalisé une expérience, qui date déjà de 1954¹. La consigne était simple : on demandait à des volontaires de rester sans rien faire... et de tenir le plus longtemps possible. Les personnes étaient alors placées dans un état de total isolement et de privation sensorielle. Placés dans une pièce silencieuse, les volontaires devaient porter des lunettes qui leur bouchaient la vue et les privaient de toute stimulation visuelle, ils portaient également des manchons aux bras pour éviter tout contact corporel. À leur demande, ils pouvaient recevoir à manger ou à boire, aller aux toilettes, mais sans voir ni parler à personne. Pour rester dans cet état d'inactivité, ils étaient rémunérés à un salaire élevé pour l'époque : vingt dollars par jour.

Aucun des sujets soumis à ce régime ne put tenir plus de deux à trois jours ! Au bout d'une douzaine d'heures déjà, des troubles apparaissaient : baisse des capacités motrices et intellectuelles, troubles émotionnels et mêmes hallucinations.

La conclusion de l'expérience semble donc être la suivante. La privation de stimulation extérieure, de contacts physiques, de relations humaines ou d'activités de toutes sortes est invivable. L'être humain n'aspire pas simplement à assouvir des besoins, puis à rester dans le calme. Il a besoin de sentir et d'agir pour exister. De là, quelques conclusions philosophiques et pratiques.

Ne pas bouger, ne pas penser : faire le vide en soi... N'est-ce pas ce que proposent le Bouddha et d'autres techniques de méditation ? L'expérience prouve que c'est intenable.

1- Expérience réalisée par W.H. Bexton, W. Heron et T.H. Scott : « The pathology of boredom », *Scientific American*, n° 1, 1957.

Sagesses orientales : bouddhisme, taoïsme, confucianisme



© Burt Glimm/Magnum.

Monks from Mount Sichimen monastery in early morning contemplation of Mount Fuji. 1961.

Au même moment où la philosophie grecque prend son essor, six siècles environ avant la naissance de Jésus-Christ, un phénomène similaire se produit à des milliers des kilomètres en Asie¹. Ceux que l'on nomme les « sages » en Grèce trouvent un équivalent en Inde et en Chine : trois d'entre eux vont marquer profondément l'histoire de l'Asie. Ils se nomment Confucius, Lao Tseu et Siddhartha (dit le bouddha) et ils vont fonder les trois principales spiritualités asiatiques : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme.

Qu'est-ce que le bouddhisme ?

À Bénarès, vers 560 av. J.-C., Siddhârta Gautama, dit le Bouddha (c'est-à-dire l'« éveillé »), révéla à ses cinq compagnons les Quatre Nobles Vérités :

- Toute vie est douleur.
- Cette douleur est le produit d'un désir insatisfait.

- Il est possible de mettre fin à la douleur et atteindre ainsi le Nirvana.

- Il faut suivre la « Noble Vérité de l'Octuple Sentier » qui comprend huit chemins. Celui de la pensée juste, du parler juste, de l'action juste, de la compréhension juste, des moyens d'existence justes, de la concentration juste, de l'effort juste, de l'attention juste. Tel est le message de la quatrième vérité.

Le bouddhisme est une doctrine morale et philosophique liée à des pratiques de méditation. Ce n'est pas une religion à proprement parler, puisqu'il n'y a ni dieu ni dogmes concernant l'au-delà, ni révélation. Le Bouddha n'est pas un prophète ni un demi-dieu, mais un maître spirituel. L'enseignement du bouddhisme ne repose pas sur un texte sacré, mais sur la transmission d'un enseignement de maître à élève. Sur le plan éthique, le bouddhisme ne vise pas à atteindre le bonheur absolu ou le salut, mais un état de sérénité (le nirvana) lié à l'anéantissement du désir, source de malheur et de frustration.

1- Cette coïncidence reste une énigme historique.

Il repose sur des pratiques mentales de méditation dont le but est de se connaître, se former et se guérir. Le bouddhisme a connu de multiples écoles et ramifications. Tout d'abord, il s'est scindé en deux versions : L'une a été désignée par dérision comme le « Petit Véhicule » (*theravāda*) car elle reste une voie élitiste attachée à l'idéal de sainteté et de détachement du monde du Bouddha. Elle est présente surtout au Sri Lanka et en Birmanie. Le courant Mahāyāna, ou « Grand Véhicule », a connu le plus grand développement. Son idéal de vie est le bodhisattva, celui qui, par compassion, a voulu se consacrer à l'humanité souffrante, retardant ainsi sa délivrance personnelle.

Né en Inde au ^v^e siècle av. J.-C., le bouddhisme Mahāyāna s'est répandu dans plusieurs pays d'Extrême-Orient (Chine, Thaïlande, Cambodge, Corée, Japon et Indonésie), puis en Occident au ^{xx}^e siècle.

Introduit en Chine au ⁱ^{er} siècle apr. J.-C., le bouddhisme s'est véritablement développé sous la dynastie Tang (618-907). Au Tibet, il a donné naissance au lamaïsme, dont les temples et la figure du Dalaï-Lama représentent, pour l'Occident, l'image même du bouddhisme. Au Japon, il a pénétré à partir de la Corée et s'y est répandu à partir du ^{vi}^e siècle de notre ère. Il s'y est déployé à travers plusieurs sectes (Tendai, Shingon, Jōdo, Jōdo-shin...) et surtout les écoles zen.

Le Tao (ou Dao) ou la « voie du milieu »

Le bouddhisme était né en Inde avant de se répandre en Chine et toute l'Asie. En arrivant en Chine, les moines bouddhistes n'arrivaient pas sur une terre vierge de toute spiritualité. Ils allaient notamment se confronter au taoïsme, né sur le sol chinois au ^v^e siècle av. J.-C. Tao (ou Dao) signifie « voie » ou chemin. Il désigne aussi l'action de marcher, d'avancer. C'est un peu l'équivalent du mot « démarche » (au sens de méthode) ou « voie ». En ce sens très large, le Tao appartient à toutes les philosophies chinoises. Le

taoïsme renvoie à la doctrine professée par Lao-tseu (Laozi), l'auteur du *Tao te King* (le livre de la voie et de la vertu) et à ses élèves.

Celui que l'on appelle Lao-tseu est un personnage vraisemblablement légendaire, reconstruit par la tradition. Son nom signifie « le vieux maître ». On dit qu'il aurait rencontré Confucius, mais il s'agit d'une invention littéraire destinée à présenter les différences entre les grandes doctrines religieuses. Devenu vieux, Lao-tseu serait, toujours selon la légende, parti vers l'ouest à dos de buffle, rédigeant le *Tao te king* avant de disparaître.

Au départ, le Tao est d'abord un art de vivre ; plus précisément, c'est même d'une hygiène corporelle et spirituelle dont on pourrait parler. Car le Tao est centré sur la puissance vitale que l'on accroît par des disciplines alimentaire, respiratoire, sexuelle, gymnique, alchimique. Le tao est un moyen « d'affiner le corps pour le

rendre invulnérable (l'eau, le feu, les bêtes féroces ne peuvent rien contre le saint), d'acquérir le pouvoir de s'ébattre librement dans l'univers lors de voyages extatiques, de retarder indéfiniment le vieillissement de l'individu².

*« Si tu ne consacres
pas une pensée au
futur éloigné, tu seras
en difficulté lorsqu'il
sera proche. »*

La pensée taoïste prône un idéal de vie où l'individu doit se mettre à l'écart de la société, sa vaine agitation, ses ambitions, pour vivre une harmonie joyeuse et simple avec la nature. Le Tao ne vise pas à atteindre un bien suprême qui serait la vérité, le savoir absolu, le bonheur, l'amour universel, le paradis. Au contraire, il prône le vide. Se défaire de ses désirs, trouver un équilibre intérieur par une sorte d'écologisme traditionnel. Telle est la voie du « juste milieu ».

Par la suite, le taoïsme va se développer sous plusieurs formes. Il a donné naissance à tout un rituel proprement religieux (Daojiao). Le taoïsme évoluera parallèlement en une doctrine strictement métaphysique (Daojia) comportant à la fois une cosmologie, largement inspirée de textes antérieurs comme le *Yi-King*.

2- J. Gernet, *Le Monde chinois*, Armand Colin, 1972, rééd. 1999.

Confucius la morale comme vertu

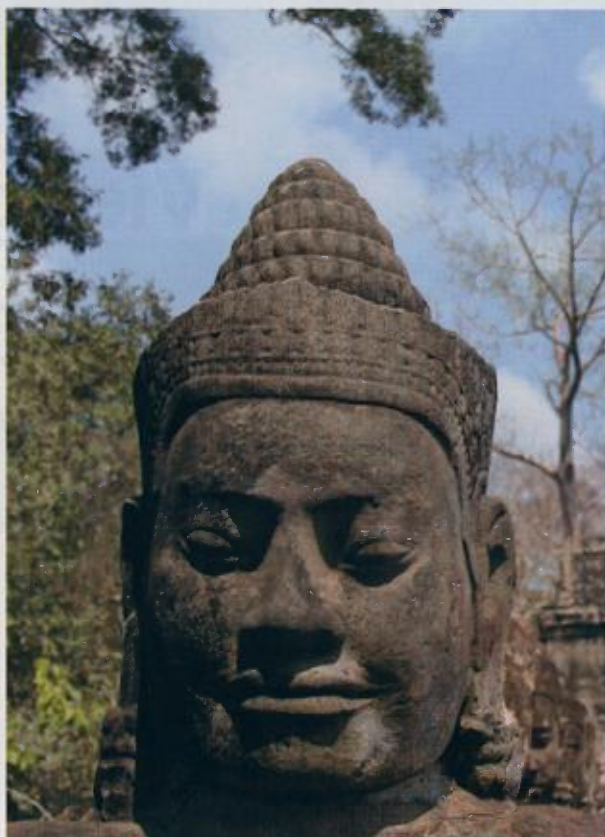
« Si tu ne consacres pas une pensée au futur éloigné, tu seras en difficulté lorsqu'il sera proche. »

« Lorsque trois personnes marchent ensemble, il y en a nécessairement une qui a quelque chose à m'apprendre. » Voici deux des aphorismes que l'on trouve dans les *Entretiens* de Confucius, le premier texte de référence du confucianisme.

On sait peu de chose de la vie de Confucius (551-479). Son nom « Kongzi » qui veut dire « Maître Kong », a été traduit en Occident par les jésuites missionnaires sous la forme latinisée de Confucius. Confucius était un lettré, administrateur, conseiller du prince et pédagogue qui exerça auprès des autorités des provinces. Mais la fin de sa vie fut plutôt celle d'un chef d'école sans attache, à la recherche d'un prince qui puisse l'accueillir : « Si seulement il se trouvait un souverain pour m'employer, en un an je mettrais les choses en route, et trois ans après, on aurait des résultats. »

Confucius a vécu une époque troublée, où le pouvoir des rois Chou était affaibli et où les princes locaux se disputaient les territoires, les privilèges. L'ordre social était menacé et Confucius rêvait de restaurer un âge d'or, plus stable, harmonieux, fondé sur la tradition et le respect.

À la question : « Quelle voie suivre pour mettre fin aux désordres ? », Confucius répondait par le recours à la tradition : le nécessaire respect du fils envers son père, du sujet envers ses maîtres. En ce sens, sa doctrine était profondément conservatrice. Mais il était aussi un réformateur dans la mesure où il voulait moraliser la vie publique. Il s'opposa d'une part à l'autoritarisme (si les sujets doivent respecter leur prince, en retour, ce dernier doit le respect à ses sujets, le père à ses enfants, le mari à sa femme). Il s'opposa aussi à l'absence de morale dans la gestion des affaires publiques ou privées : « L'honnête homme envisage les choses du point de vue de la justice ; l'homme vulgaire, du point de vue de ses intérêts. » Ou encore : « L'honnête homme est exigeant envers soi, l'homme vulgaire est exigeant envers autrui. » ■



L'idéal du Junzi

Le modèle de l'existence prôné par Confucius est le Junzi, ou « homme de bien ». Se comporter en Junzi, c'est être bienveillant, tolérant, juste à l'égard des autres. Sur le plan personnel, le junzi sait aussi prendre la vie du bon côté : il ne se tourmente pas pour des choses inutiles (il sait qu'il y a toujours du bien dans le mal), il sait adapter ses ambitions à ses capacités (ni renoncement, ni espoir inutile : c'est meilleur moyen de ne pas se décevoir).

Confucius s'adressait à une élite : celle des gouvernants et des lettrés qui constituait toute l'administration chinoise : des ministres du gouvernement au plus humble administrateur local. L'éthique du Junzi était donc celle du fonctionnaire modèle.



© Mario Tama/Getty Images/AFP.

Vie active ou vie contemplative ?

Amateurs de yoga participant au rassemblement du solstice d'été, le 21 juin 2012, à Times Square, New York.

Dans la *Condition de l'homme moderne* (1961), la philosophe Hannah Arendt (1906-1975) distingue deux genres de vie : la *vita activa* et la *vita contemplativa* (vie active ou vie contemplative). Ce sont deux orientations de l'existence. La vie contemplative correspond à une quête du bonheur fondée sur le renoncement aux vanités que sont la richesse ou la course au succès. Pour la *vita contemplativa*, le vrai sens de l'existence se trouve dans ce que l'on nomme aujourd'hui le « lâcher prise », le fait de profiter de l'instant présent. Ce qui implique aussi un certain renoncement. La vie active est un modèle d'existence diamétralement opposé qui repose sur l'affirmation du désir et de l'action. Selon ce modèle de vie, le but de l'existence n'est pas la contemplation passive : vivre, c'est agir et s'accomplir. Une force vitale est en nous qui demande à s'exprimer. Elle nous pousse à agir, à se réaliser et à réaliser des choses. De ce point de vue, toute entreprise humaine suppose à la fois de la souffrance et du plaisir, l'une n'allant pas sans l'autre. L'art de vivre relève donc du manuel de combat.

Le mal est dans le bien (et réciproquement)

Vita contemplativa ou *vita activa* ? Philosophie du repos ou de l'action ? En y regardant de plus près,

beaucoup de sagesse se situent à mi-chemin entre les deux.

Le bouddhisme avec ses quatre nobles vérités semble offrir la forme la plus poussée de la vie contemplative : puisque la vie est souffrance, et que la souffrance est issue du désir ; supprimons donc le désir pour arrêter de souffrir. Bref, il faut renoncer à vivre pour ne pas s'y abîmer... Et, dans un premier temps, Bouddha avait recherché le salut dans l'ascèse la plus sévère prônée par les mystiques : cela impliquait le refus de tout plaisir et l'abandon total de soi. Mais finalement, il a opté pour la « voie du milieu », à mi-chemin entre le renoncement total et la vie dans le monde. De même Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* prône une voie moyenne dans l'usage des passions : passion modérée et action réfléchie. Le stoïcisme et l'épicurisme prônaient également une voie intermédiaire, renonçant aux vaines ambitions sans pour autant renoncer à la vie active.

Vie active et vie contemplative, action ou retrait : n'est-ce pas au fond ce qui rythme nos existences ? À l'activité du jour succède la nuit de repos ; chaque semaine se conclut par un week-end ; le travail et les loisirs s'enchaînent. Il faut être un philosophe fondamentaliste et obnubilé par des solutions définitives pour croire qu'il faille choisir entre les deux.



© Olga Lyubkin - Fotolia.com

Ce débat philosophique trouve une traduction très concrète dans la société d'aujourd'hui. Le culte de la performance et la vie trépidante qui lui a été associée durant les années libérales (des années 1980 aux années 2000) a fini par fatiguer. Aujourd'hui les *superman* et les *superwomen* surtout sont épuisés. Le culte de la performance et de l'excellence ne fait plus recette : il conduit au *burn-out* et au stress.

Face à un mode de vie stressant (course au diplôme, rythme de travail, actualités anxiogènes, surconsommation d'images et d'informations), nous souhaitons pouvoir « décrocher ». Du coup, les philosophies de l'art de vivre ont le vent en poupe. Le « jardin d'Épicure », ce havre de paix pour esprits apaisés prend aujourd'hui la forme d'un nouvel idéal. Il prend la forme du retour à la campagne, du refuge dans la montagne, du culte de la « simplicité volontaire ».

Mais les vacances ne sauraient durer éternellement. Le renoncement total à ses grands projets, le retrait de la vie sociale et le refus d'exister trouvent aussi leurs propres limites ! La vie contemplative a ses revers : les moines contemplatifs qui étaient assignés à vivre à l'écart du monde, dans le recueillement permanent, et sombraient dans la dépression (on appelait cette maladie mélancolique « l'acédie »).

De fait, beaucoup de retraités, retirés de la vie active se ruent aujourd'hui vers les associations, font des voyages et s'occupent à mille activités, se remplissant un « agenda de ministre », disent-ils avec fierté. Car ils ont compris que l'inactivité à long terme est destructrice et sans aucun charme. La vraie saveur du repos ne s'apprécie qu'après une période d'intense activité. Voilà sans doute pourquoi les manuels d'art de vivre antique et les manuels de changement personnel contemporains oscillent tous entre l'appel au « lâcher prise » (le culte de l'instant présent) et l'appel à se dépasser, entre vie active et vie contemplative. ■

De l'art de ne rien faire

Dans sa version zen, l'art de vivre se résume à la cérémonie du thé. Selon son grand maître Sen no Rikyū (1522-1591), elle consiste à « faire bouillir de l'eau, préparer le thé et le boire ». C'est tout ? Oui. Cela veut dire qu'il faut se concentrer sur ces gestes simples – c'est la meilleure méthode pour faire le vide en soi – et aussi que pour être efficace, il ne faut faire qu'une seule chose à la fois.

Parmi les techniques mentales des sagesse antiques, occidentales et orientales, ou les méthodes contemporaines d'art de vivre, le lâcher prise est la plus universelle. Elle se décline sous de multiples formes consistant toutes à évacuer les idées qui nous agitent : angoisses, ruminations, projets, souvenirs, spéculations... anxiogènes et inutiles pour se concentrer sur l'instant présent. « Il faut retrancher ces deux choses : la crainte de l'avenir, le souvenir des maux anciens. Ceux-ci ne me concernent plus et l'avenir ne me concerne pas encore », écrivait déjà Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*.

Oublier le passé et ses remords, fuir le futur et ses angoisses pour se concentrer sur l'instant présent : voilà la principale recette de bien-être. S'ajoutent à cela toutes les techniques de relaxation, exercices de lâcher prise et autres baumes antistress de l'esprit.

Mais le *carpe diem* peut s'entendre d'une autre façon, moins « contemplative ». « Cueille le jour » peut aussi vouloir recommander de ne pas perdre de temps, de ne pas tout remettre au lendemain. Chaque jour est une chance à ne pas laisser filer. La vie entière n'est faite que d'une succession de jours qui offrent chacun un champ de possible... Bref, ne procrastine pas trop en remettant tout au lendemain.

Vivre l'instant présent, donc. Tout cela est bel est bien, mais est-ce que cela marche si j'ai la main coincée dans la porte ? Cela ne m'aide pas plus si je dois préparer mes examens, planifier un départ ou prévoir le repas du soir. Vivre sa vie d'humain suppose de se projeter dans l'avenir et d'anticiper en se concentrant sur la forme de la tasse... L'art du bien-être est un art du repos. Mais il faut penser aussi à l'autre facette de l'existence humaine : l'action.



Cérémonie du thé, Nagoya, Japon, 2010.



Kant : la morale comme guide intérieur

Pour Kant, le but de la vie n'est pas d'être heureux mais de faire le bien. Le philosophe allemand appartient à une culture protestante, puritaine et austère, où les contraintes morales sont fortes et les plaisirs hédonistes plutôt mal vus. La vie personnelle de Kant est d'ailleurs tendue vers un idéal et non sur la recherche des plaisirs. Sa quête philosophique s'apparente à une quête mystique. Et il en épouse donc le mode de vie austère : un travail quotidien, régulier, entièrement dévoué à son idéal à l'exception de toute autre distraction.

Le sens de la vie est le bien plutôt que le bonheur donc. Mais qu'est-ce que le bien ? Et où le trouver ? Kant refuse de s'en remettre aux normes extérieures fixées par la religion. En ce sens aussi, Kant est protestant : le rapport à Dieu ou à la transcendance est un rapport personnel. La morale doit donc être trouvée « en soi ». Elle provient d'un idéal intérieur et non du respect de valeurs inculquées par une communauté, une religion. L'autonomie morale est un principe essentiel de sa philosophie de Kant.

Mais une morale qui ne procède que de soi-même s'expose à de graves risques et incertitudes : Comment puis-je savoir tout seul ce qui est bien ou mal ? Comment ne pas assimiler ses convictions et croyances personnelles avec l'illusion du bien ?

Il faut donc échaufauder une morale qui soit à la fois individuelle mais qui convienne à tous, qui soit généralisable à tout le monde. Une morale qui réconcilie individualité et universalité.

Et Kant pense avoir trouvé une formule, qu'il nomme : « l'impératif catégorique ».

L'impératif catégorique

« Je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle. » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785). Telle est la formulation de « l'impératif catégorique », le pilier de la morale kantienne. Autrement dit : agis de sorte que tout le monde puisse en faire autant. Ou encore : il faut toujours agir de telle façon que l'on puisse souhaiter que les autres en fassent de même. On ne peut, par exemple, faire une fausse promesse pour se tirer d'embarras car si cette attitude était érigée en norme, elle se détruirait elle-même : plus personne ne croirait aux promesses. Seul le respect des promesses peut donc être érigé en loi universelle.

Kant cherche à fonder la morale par une décision qui relève à la fois de l'autonomie du sujet, mais qui s'impose à tous. La maxime morale se présente comme un « impératif », librement consenti, et non par un « commandement » comme le sont les lois et les normes imposées de l'extérieur. Elle se veut universelle en ce sens qu'elle est applicable en tout temps et en tout lieu et qu'elle n'est pas liée à des mœurs ou coutumes données. L'impératif catégorique s'impose comme un précepte simple et sans équivoque à tous les hommes doués de raison et de bonne volonté. La morale de Kant est donc individuelle (principe d'autonomie), universelle (elle

s'applique à tous), et rationnelle (elle est fondée sur la raison). Descartes affirmait que la raison était la chose au monde la mieux partagée. Kant y ajoute ceci : le sens du devoir et de l'idéal est profondément ancré dans l'esprit humain. Autrement dit :

nous sommes tous des êtres moraux. Et ce constat ne cessait de l'émerveiller : « Deux choses me remplissent le cœur d'une admiration toujours nouvelle : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. » (*Critique de la raison pratique*, 1788) ■

Peut-on vraiment vivre sans mentir ?

Tout le monde ment : pour se protéger, se mettre en valeur. Parfois même par charité. Impossible d'imaginer que l'on puisse toujours dire la vérité à ce collègue ennuyeux (« si tu savais comme je me fiche de ce que tu me racontes ! »). Un élève ne peut pas se permettre de dire à son professeur : « Non, Monsieur, je n'écoutais pas, car ce que vous racontez ne m'intéresse pas. » Et pourquoi serait-on cruel gratuitement en avouant à certains qu'on les trouve laids, bêtes, ennuyeux, etc.

Pourtant Kant affirme qu'on ne devrait jamais mentir, même par humanité. Et sur ce point, il se trompe sans doute lourdement. Le grand philosophe a rédigé sur ses vieux jours un opuscule *D'un prétendu droit de mentir par humanité* (1797). Il y soutient qu'on doit toujours dire la vérité, quelles qu'en soient les conséquences. Et pour soutenir cette thèse radicale, il imagine un cas extrême. Un ami vient se réfugier chez vous pour échapper à une personne qui veut la tuer. Question : si le tueur frappe à la porte et vous demande où est votre ami, allez-vous lui avouer ? Non, bien sûr. Kant, contre le sens commun, prétend qu'il est nécessaire de dire la vérité. Pourquoi ?

Son argumentation tient en deux parties. Tout d'abord parce que, selon « l'impératif catégorique », un des piliers de la morale kantienne, « je dois faire toujours faire en sorte que ma conduite puisse être érigée en règle universelle ». On interprète souvent un peu vite cette formule comme étant équivalente à la maxime : ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse. En fait, il s'agit d'une autre idée : si tu enfreins une règle, alors chacun peut l'enfreindre

et la vie sociale devient impossible, puisque les règles perdent toute valeur. Bref, pour Kant, le mensonge est antinomique avec le maintien des règles sociales, garantes de la vie en communauté. Autrement dit : le mensonge est contraire à la vie sociale.

Il avance un second argument, plus inattendu (et plus tortueux). Supposons que vous mentiez au tueur, mais que pendant ce temps-là, votre ami en ait profité pour filer ; au moment où le tueur repart, il découvre justement votre ami sur le chemin et le tue. En croyant le protéger, vous l'avez condamné. Car si vous aviez dit la vérité (« entrez, mon ami est dans la maison »), le tueur aurait fouillé votre maison, alors que votre ami (sans que vous le sachiez) avait pris la fuite. On ne peut jamais connaître les conséquences de ses actes. Parfois, pensant faire le bien, on fait le mal. Dans ces conditions, autant revenir au premier principe de morale et dire la vérité.

Rarement Kant s'est trompé aussi lourdement. Prisonnier de son système moral, il en est venu à soutenir, pour des raisons logiques, une thèse aussi démesurée qu'humainement improbable : bannir le mensonge de toute vie sociale et s'il le faut, offrir ses amis en sacrifice sur l'autel de la vérité. Benjamin Constant a reproché à Kant son maximalisme. La position de Constant est théoriquement plus subtile et humainement plus acceptable que le jusqu'au-boutisme de Kant. Il soutient qu'il faut vivre avec des principes généraux (comme celui de ne pas mentir), mais qu'il convient aussi de savoir ajuster, voire transgresser ces principes dans certaines situations.

La généalogie de la morale selon Nietzsche

En 1886, l'homme qui publie *Par delà le bien et le mal* (1886) est un homme malade, isolé et aigri. Malade : après avoir enseigné pendant dix ans la philologie à l'université, il a dû arrêter son métier à cause de la dépression et d'une santé défaillante. C'est un homme isolé : à quarante-deux ans, il vit seul, séparé d'avec les siens : fâché avec son ancien ami et idole, le musicien Wagner ; avec Paul Rée et Lou-Andréas Salomé (une jeune femme russe de vingt ans, belle, brillante et libre, dont Nietzsche est tombé amoureux) : ils avaient créé ensemble un petit « cercle philosophique » et même vécu tous les trois, mais avaient fini par se brouiller. Nietzsche s'est fâché également avec sa sœur (qui le prendra tout de même en charge quand il sombrera dans la folie, quelques années plus tard). Depuis qu'il a quitté l'université, Nietzsche erre entre Nice et Turin. Seul, allant d'hôtel en pension de famille.

Comme Schopenhauer (mon « grand maître », dit-il) Nietzsche est aigri et rumine sa rancœur : contre une époque sans grandeur, dominée par la morale « judéo-chrétienne », l'ascension des idées égalitaires (démocratiques et socialistes) dans lesquelles se vautrent les masses serviles, et qui étouffent la vraie grandeur de l'homme : celle des héros et des surhommes, qui vibrent eux d'une « volonté de puissance ».

Le jeune professeur a publié au cours des années précédentes une série d'essais à un rythme soutenu : *La Naissance de la tragédie* (1872), *Considérations inactuelles* (1873-1876), *Humain, trop humain* (1878), *Aurore* (1881), *Le Gai Savoir* (1882), *Ainsi parlait Zarathoustra* (1885). Ces ouvrages sont bizarres, faits d'aphorismes, alternant de la poésie, des confidences personnelles, parfois sous le ton du pamphlet.

On a souvent dit qu'il n'y avait pas de cohérence dans la pensée de Nietzsche, qu'il se contredisait parfois,

*Urizen mesurant
le monde matériel.*

Dessin de
William Blake
(1757-1827), 1794.



British Museum, London © Leemage.

mais au fil des lectures apparaissent en fait quelques fils directeurs qui donnent l'unité de sa pensée.

De l'héroïsme grec à la morale chrétienne décadente

Nietzsche, qui a commencé sa carrière de philosophe au contact des grands textes classiques de la littérature grecque, est nostalgique de cette époque. Sa vision de l'histoire humaine oppose deux grandes périodes : l'une antique et glorieuse, l'autre actuelle et décadente¹. Nietzsche admire l'époque de Grèce antique qui est celles des héros combattants comme Achille et Ulysse. C'est le temps des divinités et du culte de Dionysos, le dieu grec du vin, de la fête, et du théâtre, et la tragédie. Pour Nietzsche, Dionysos est le symbole de la vie, entendue force pulsionnelle et créatrices. À travers le culte dionysiaque, on célèbre les passions et les pulsions qui vont vibrer les êtres.

Les divinités grecques – les dieux de l'Olympe – sont des personnages à visage humain qui célèbrent l'amour (Éros), la guerre (Jupiter), la force (Vulcain) et même l'ivresse (Dionysos). Mais ils ont été

1- Ce ne sont pas les seules époques de l'histoire, mais deux pôles opposés, celle ascensionnelle de toute civilisation conquérante et celle déclinante, de reflux. Dans *La Naissance de la tragédie*, le jeune Nietzsche (qui publie ce livre à vingt-huit ans) distingue dans l'art deux forces opposées : le dionysiaque (c'est la sensualité, la fougue, la communauté qui vibre) et l'apollinien (qui représente l'ordre, la mesure, la maîtrise de soi). Ces deux forces contraires s'unissent en s'opposant dans la tragédie grecque. Nietzsche dédia *La Naissance de la tragédie* à Wagner dont la musique représentait pour lui la renaissance possible de Dionysos et Apollon.

remplacés par un Dieu chrétien, triste et austère, qui déteste les passions charnelles, condamne les excès, refoule le désir au profit d'un idéal ascétique de pureté. Pour Nietzsche, le christianisme a amorcé une période de décadence et de dégénérescence. Sa morale qui étouffe la volonté, la passion, le désir, est en fait une morale d'esprits faibles qui craignent d'affronter la vie en ce qu'elle a de brutal et de créateur : une vie qui est force, dynamisme, création, volonté de puissance, mais aussi chaos, destruction, mort et renaissance dans un « éternel retour » des forces de vie et de mort. Cette vision de la vie comme lutte pour l'existence est inspirée par les idées de Darwin dont Nietzsche est un admirateur.

Nietzsche, qui déclarait philosopher à « coup de marteau », met tout le monde dans le même sac : la philosophie idéaliste de Platon ou Aristote, le judaïsme, le christianisme, le socialisme, la démocratie, la métaphysique... : tous vouent un culte à des « valeurs universelles » et abstraites (comme la Raison, le Bien, le Vrai, le Justice, l'Ordre). Ces « valeurs supérieures » ont en commun de nier la vraie vie, qui est soit de puissance, passions et pulsion, naissance, mort et régénération. Nietzsche pense qu'il est possible de régénérer les forces vitales étouffées par la morale judéo-chrétienne. Et il voit dans la musique de Wagner et son souffle héroïque, l'annonce d'un retour à l'époque glorieuse. C'est d'ailleurs à ce dernier qu'il a dédié son premier livre *La Naissance de la tragédie*.

Désacraliser la morale

Sur le plan psychologique, la vitalité grecque et la morale chrétienne correspondent à deux versants de la nature humaine : la première renvoie aux instincts, aux pulsions, à l'enfance et à son dynamisme, au désir amoureux, au désir de conquêtes et d'aventures, aux forces vitales qui sont en nous et qui ne demandent qu'à s'exprimer. Les instincts vitaux donnent l'impulsion à la « volonté de puissance » qui s'exprime à travers l'ambition du héros, de l'homme d'exception, de l'aventurier, du combattant, du conquérant, du « surhomme ». À l'inverse, la morale

Contre les philosophes

Nietzsche n'aime pas les philosophes et il s'en prend à eux sans ménagement. Pour lui, ceux qui se présentent comme des sages, des maîtres de vérité, des esprits lucides et éclairés ne font que dissimuler leurs opinions personnelles et leurs croyances derrière des idées abstraites. Les philosophes cachent leur conviction sous un épais manteau de concepts, de démonstrations et de vocabulaire obscur. Ils se présentent comme des savants ayant découvert de profondes vérités au terme d'un long et difficile cheminement de la pensée. En fait, ce sont des avocats qui défendent une cause. Et ils n'ont même pas la lucidité pour s'en rendre compte...

« Ce qui incite à considérer tous les philosophes d'un œil mi-méfiant, mi-sarcastique, ce n'est pas (...) la fréquence et la facilité avec lesquelles ils méprennent et s'égarent, (...). Ils se présentent tous sans exception comme des gens qui auraient découvert et atteint leurs opinions propres en vertu du déploiement autonome d'une dialectique froide, pure, d'un détachement divin (...) : alors qu'ils défendent au fond, avec des raisons cherchées après coup, un principe posé d'avance, un caprice, une « illumination », la plupart du temps un vœu de leur cœur rendu abstrait » (*Par delà le bien et le mal*).

représente tout ce qui nous enjoint à être sage, raisonnable, conforme, humble et soumis.

La morale est, pour Nietzsche, le refuge des faibles, des esclaves des bâtards et de la masse de gens ordinaires. Ceux-là sont dominés par leur peur de la mort, leur esprit de servilité et leur mauvaise conscience. Voilà ce qu'il veut démontrer dans ces deux livres écrits fiévreusement en deux ans : *Par delà le bien et le mal* (1886) et *Pour une généalogie de la morale* (1887).

Par delà le bien et le mal est un livre assez obscur, composé de longs paragraphes sans ordre apparent, entrecoupés de courts aphorismes et de dialogues. Déroutant dans sa forme, ce livre n'a rien d'académique non plus dans le ton. Nietzsche commence d'ailleurs par s'en prendre aux philosophes et à leur « prodigieuse innocence », la « fréquence et la facilité avec laquelle ils se méprennent et s'égarent » (voir encadré).

L'objectif premier de *Par delà le bien et le mal* est de désacraliser la morale. La morale et son arsenal de notions abstraites sur le « Bien » et le « Mal », est un tissu d'abstractions qui voile la vérité. En fait, pour Nietzsche, la morale n'a pas d'essence

Être ou ne pas être nietzschéen ?

Que veut dire être nietzschéen aujourd'hui ? Est-ce défendre les droits du désir, de la volonté, de la passion contre l'empire de la raison et de l'ordre rationnel ? Refuser les petits calculs étriés qui nous font renoncer à l'essentiel (l'aventure, la vie), pour le médiocre : le confort, la sécurité ?

Être nietzschéen, est-ce assumer sa subjectivité, son style, sa liberté de penser et de critiquer contre l'esprit de système et l'illusion d'une vérité absolue ? Est-ce refuser le moralisme, l'égalitarisme et défendre une éthique aristocratique de la différence ? Être nietzschéen, c'est sans doute un peu tout cela à la fois. Car on trouve tous ces éléments chez Nietzsche.

La pensée du philosophe allemand est animée par le vitalisme. Vivre, c'est donner libre cours à une énergie créatrice, un élan. Cette force vitale peut prendre la forme de la création artistique où elle s'exprime librement sans nuire à autrui. D'autres forces trouvent leur source dans l'affrontement, la confrontation à autrui ou aux choses. Nietzsche ne craint pas cela. Il ne recherche pas l'harmonie universelle et l'égalité et entend valoriser le combat, la lutte. De la lutte doit sortir un vainqueur et un vaincu. La morale de Nietzsche se situe « Au-delà du bien et du mal ». Si « Dieu est mort » la vie n'est qu'un chaos sans but où s'affrontent les êtres.

Au début des années 1990, une pléiade de jeunes philosophes éditait un ouvrage en forme de manifeste : *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (1991) Ils prenaient partie contre la philosophie de leurs aînés – celle de Derrida, Foucault, Lacan, elles-mêmes héritées de Marx, Freud, et surtout Nietzsche – tous ces auteurs étant assimilés à une « philosophie du soupçon ». Cette philosophie du soupçon était une pensée hypercritique à l'égard d'une « raison » qui serait le représentant de l'ordre dominant. Cette démarche critique et généalogique visait à débusquer les conditions de production des discours moraux, religieux, idéologiques et cherchait à dévoiler l'arrière du décor : Qui parle ? Avec quels procédés rhétoriques ? Et pour défendre quel ordre ?

supérieure, n'émane d'aucune transcendance. Elle n'a rien de sublime, ni de pur : elle trouve sa source en fait dans les instincts et les pulsions... Et pour en trouver les racines, il faut chercher ses sources du côté de passions moins nobles qu'il n'y paraît.

Freud sera influencé par cette vision de forces vitales instinctives, refoulées par la morale. On peut y lire bien sur l'opposition entre les pulsions inconscientes et le « surmoi », qui représente la culture et la morale,

chargé de dompter les forces bouillonnantes du désir. *Pour une généalogie de la morale* reprend les mêmes idées principales : Nietzsche présente ce livre comme un complément et une explication de *Par delà le bien et le mal*, qui lui-même avait pour vocation d'éclairer la thèse soutenue dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, mais que personne n'avait vraiment compris... Mais on ne se refait pas : Nietzsche écrit au fil de la plume, avec sa bile, sa colère, son ironie, et son esprit d'escalier. Et ses idées ne seront jamais exposées de façon limpide, le pamphlet prenant toujours le pas sur l'exposé méthodique. Une idée-force apparaît nettement : elle prétend dévoiler au monde une vérité qu'on jugera scandaleuse à propos de la morale.

La morale des maîtres et celle des esclaves

La méthode adoptée est généalogique : elle consiste à remonter aux origines – historiques et psychologiques – des conduites morales pour en dévoiler les sources premières.

Les doctrines morales se réduisent historiquement à deux types : la morale des maîtres et celle des esclaves. La morale des maîtres s'épanouit dans les sociétés aristocratiques où une élite s'est arrogé le pouvoir. La noblesse se considère comme supérieure aux autres et fonde son éthique sur les valeurs d'honneur, de grandeur, d'orgueil. La distinction bien/mal correspond à l'opposition entre grand et noble/vil et méprisable.

Inversement, la morale des esclaves cherche à protéger les faibles contre les plus forts. Ses vertus sont la compassion, l'humilité, la générosité, l'assistance aux démunis. Le christianisme prône une morale des faibles et cherche à brider la domination des puissants. Paradoxalement, c'est la morale des faibles qui est devenue dominante. D'où cette conclusion provocante : selon Nietzsche la morale n'est pas l'arme des forts pour discipliner les faibles, c'est au contraire l'ultime ruse des faibles pour dompter les puissants. La morale en somme, c'est ce que les masses ont inventé pour se protéger de leurs maîtres. ■

L'illusion du bonheur selon Schopenhauer

ou comment ne pas être trop malheureux



Gunung Mulu National Park, Sarawak, Ile de Bornéo, Malaisie.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) était un ombrageux, un aigri, un pessimiste. « La vie oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui. » note-il dans son Journal. Son entourage familial ne le prédisposait pas au bonheur. Deux de ses oncles paternels avaient été enfermés dans des asiles psychiatriques ; son père, bien qu'ayant réussi dans les affaires, était dépressif et lorsqu'il se tua en 1806, en tombant du grenier, on ne sut jamais s'il s'agissait d'un accident ou d'un suicide.

Sa mère, Johanna Schopenhauer, romancière à succès, était d'une totale froideur et indifférente à l'égard de ses enfants. Lors d'une dispute familiale, elle prit d'ailleurs parti pour son amant contre son propre fils ; après cette brouille, ils ne se revirent jamais. Quant à Adèle, la sœur d'Arthur, elle était,

elle aussi, en proie à des angoisses et obsessions et finit par se suicider en 1849.

Sur le plan professionnel Arthur a d'abord connu les échecs et les frustrations. Nommé *privat docent* (maître de conférence) en philosophie à l'Université, les étudiants désertent ses cours pour assister à ceux de Hegel, son rival. Son grand livre *Le Monde comme volonté et représentation* (1818) est passé totalement inaperçu lors de sa parution. Finalement, il quittera l'Université, convaincu que ses collègues se sont ligüés contre lui.

Personnage sombre, acariâtre, profondément pessimiste, Schopenhauer a passé sa vie à colporter son mal-être et à ruminer sa rancœur contre ses contemporains. À sa mort, on a pourtant retrouvé dans ses notes personnelles, un petit opuscule en cours de rédaction consacré à *L'Art d'être heureux*.

Cinquante règles de vie

Dans ses carnets, Schopenhauer présente « 50 règles de vie » susceptibles de rendre la vie la moins pénible possible. Car le philosophe ne croit pas du tout au bonheur absolu. Dès la première règle, il affirme sans équivoque le bonheur impossible : « Nous sommes tous nés en Arcadie, autrement dit nous entrons dans la vie pleins d'exigence de bonheur et de jouissance, et nous avons l'espoir fou de les réaliser jusqu'à ce que le destin nous tombe dessus sans ménagement. (...) Vient alors l'expérience et elle nous enseigne que bonheur et jouissance sont pures chimères. » S'il est vrai que la vie est souffrances, déceptions, frustrations, le seul but raisonnable du sage n'est donc pas d'atteindre un bonheur chimérique. À défaut d'apporter un bonheur définitif auquel il ne croit pas, il s'agit de gérer sa vie au mieux, en évitant les souffrances inutiles que l'on s'inflige à soi-même et aux autres.

À partir de là, il énonce quelques règles de vie destinées à surmonter le malheur. Ainsi, la règle n° 2 conseille d'éviter la jalousie : « Tu ne seras jamais heureux tant que tu seras torturé par un plus heureux. » De même, il ne faut pas chercher à susciter la jalousie chez autrui. La règle n° 3 affirme qu'il ne faut pas chercher à trop s'éloigner de ses penchants et tendances naturelles. « En effet, de même que les poissons ne sont bien que dans l'eau, l'oiseau seulement dans l'air, la taupe uniquement sous terre, ainsi chaque homme ne se sent bien que dans

l'atmosphère appropriée pour lui. » Il ne sert à rien de vouloir forcer sa nature pour atteindre quelque bien. Certains se sentent bien dans la solitude, d'autres aiment la cour, certains sont des créatifs, d'autres des contemplatifs. Rien ne sert d'aller à l'encontre de soi-même : « On n'apprend pas à vouloir » affirmait déjà Sénèque.

Parmi les autres règles de vie, prônées par Schopenhauer, citons en vrac : « Faire de bon cœur ce qu'on peut et souffrir de bon cœur ce qu'on doit. » (Règle n° 6) ou « Limiter le cercle de ses relations : on offre ainsi moins de prise au malheur. » Car « la limitation rend heureux » (Règle n° 8). « Le bonheur appartient à ceux qui se suffisent à eux-mêmes. » (Règle n° 48)

Schopenhauer présente, en fait, une sorte de *digest* des règles des sagesse antiques : celles professées par Aristote, Sénèque, Marc Aurèle, Épictète. La leçon générale qui s'en dégage est simple : il faut se contenter de ce que l'on a, repousser les désirs inutiles, se satisfaire des joies simples de la vie...

Le bouddhisme a eu également une influence décisive sur Schopenhauer. « À dix-sept ans, je fus saisi par la détresse de la vie comme le fut Bouddha dans sa jeunesse, lorsqu'il découvrit l'existence de la maladie, de la vieillesse, de la souffrance et de la mort. » Les nobles vérités du Bouddha enseignent que toute vie est souffrance, que la souffrance est liée au désir insatisfait. Et que, pour supprimer la souffrance, il faut donc supprimer le désir... ■

*« La perpétuité des souffrances
est l'essence même de la vie (...).
La vie est une mer pleine d'écueils
et de gouffres ; l'homme, à force
de prudence et de soin, les évite et sait
pourtant (...) qu'il ne fait que s'avancer
peu à peu vers le grand, le total, l'inévitable
et l'irréremédiable naufrage, qu'il a le cap
sur le lieu de sa perte, sur sa mort. »*

(Le Monde comme volonté et représentation)

Tu dois changer ta vie !

Pour Peter Sloterdijk, une vraie vie, pleinement accomplie, consiste à se consacrer à un but élevé exigeant une discipline de vie rigoureuse qui nous arrache du monde ordinaire.

Peter Sloterdijk est connu comme philosophe. Mais il est aussi à ses heures un cycliste chevronné qui pratique sa passion de façon intensive. En 2006, il s'est attaqué en vélo au prestigieux mont Ventoux, l'un des sommets mythiques du Tour du France : l'équivalent du marathon de New York pour les coureurs à pied ou du chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle pour les chrétiens.

D'ailleurs, cette analogie entre le sport et le pèlerin est loin d'être superficielle : tous deux ont en commun de vouloir s'imposer une ascèse afin de s'élever au-dessus de leur condition ordinaire.

S'il n'est pas question de bicyclette dans son dernier livre, le hobby de P. Sloterdijk est une clé d'entrée pour comprendre *Tu dois changer ta vie* (2011).

L'auteur, coutumier des longues digressions débute par une très longue introduction (160 pages) censée présenter son sujet à travers quelques exemples singuliers. On y croise un manchot qui jouait du violon avec ses pieds, Franz Kafka et un long commentaire d'un poème de Rainer

Maria Rilke (qui se conclut par le vers « Tu dois changer ta vie »). Le point commun de tout cela ? Évoquer « l'ascétisme anthropologique », c'est-à-dire la volonté de dépassement de soi.

Le livre s'organise ensuite autour de trois parties (toutes aussi copieuses que décousues).

Une anthropologie de l'exercice

La première annonce le programme : fonder une « anthropologie de l'exercice » qui viserait à expliquer comment l'humain s'y prend pour tenter de s'élever au-dessus de soi-même. Le point de départ est prometteur : Sloterdijk propose de forger une « psychologie des hauteurs » (expression reprise à Max Scheller qui l'opposait à la « psychologie des profondeurs » de Sigmund Freud). Cette psychologie de la verticalité devrait décrire l'aspiration des humains à se sublimer. Mais sur un thème aussi stimulant, on pourrait s'attendre à mieux : le philosophe en restera à des effets d'annonce et à d'interminables digressions sur l'artiste comme acrobate, sur la thématique nietzschéenne du surhomme ou à un long commentaire d'une citation de Ludwig Wittgenstein sur « la culture comme observance » (qui envisage la culture comme un ensemble de règles similaires aux règles monastiques).

La seconde partie intitulée « Procédures d'exagération », s'intéresse à la démarche des individus qui veulent rompre avec leur milieu d'appartenance, aspirent à égaler des modèles idéaux (les saints, les héros) et cherchent pour cela un « maître » qui leur servira de *coach* spirituel.

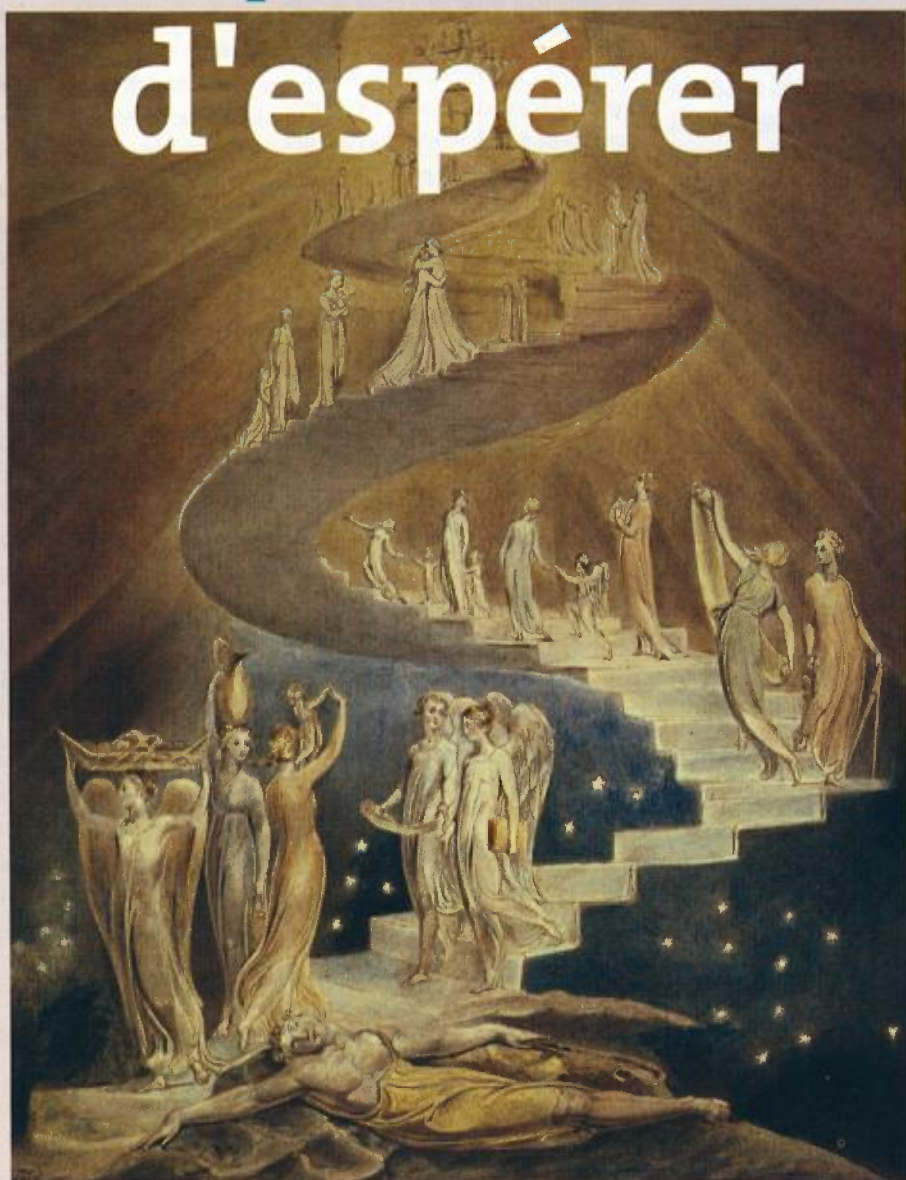
La troisième partie est consacrée aux « lieux d'entraînement » qui servent de creuset pour éduquer, formater une élite ou un homme nouveau (des sectes philosophiques anciennes aux casernes militaires en passant par les monastères). Dans le monde moderne, c'est l'école qui jouerait ce rôle de formation des élites. Une autre forme de sélection d'une nouvelle race d'humains supérieure relève de la biopolitique (de l'hygiénisme du XIX^e siècle aux pratiques de la santé contemporaine) qui ne serait que le prélude d'une « anthropotechnique » visant à façonner un « homme nouveau ».

Comme toujours chez Sloterdijk, la perspective est aussi grandiose que le style est lourd et les concepts nébuleux. Son programme d'anthropologie de l'exercice reste largement en friche, la conceptualisation semble à l'emporte-pièce : une confusion constante est par exemple entretenue entre la culture (entendue comme éducation et système de règles) et les exercices spécifiques d'autodiscipline pratiqués par certaines élites sportives, guerrières ou intellectuelles.

De même, les excroissances conceptuelles amphigouriques vont de pair avec une ignorance à peu près totale de toute la littérature spécialisée sur les techniques psychologiques de l'ascèse, les exercices spirituels des philosophes antiques, voire sur les techniques d'entraînement physique et mental des sportifs qui auraient trouvé là leur place. Méthodes d'entraînement auxquelles Sloterdijk doit bien avoir recours quand il escalade le Ventoux en se rêvant sans doute un surhomme nietzschéen.



Que m'est-il permis d'espérer



© Leemage.

L'échelle de Jacob. Dessin William Blake (1757-1827), 1800-1803. British Museum, London.

progrès

Dieu

Lumières

État

contrat social

liberté

droit

utopie

angoisse

Pour Kant, la question de l'espérance en une vie meilleure tenait tout entière dans la question théologique. Si Dieu existe (et nombre de philosophes avaient tenté de le démontrer), alors le sens ultime de la vie est tourné vers l'au-delà. Pour Pascal, c'est un pari raisonnable que de croire en Dieu et de consacrer sa vie sur terre à préparer sa vie éternelle.

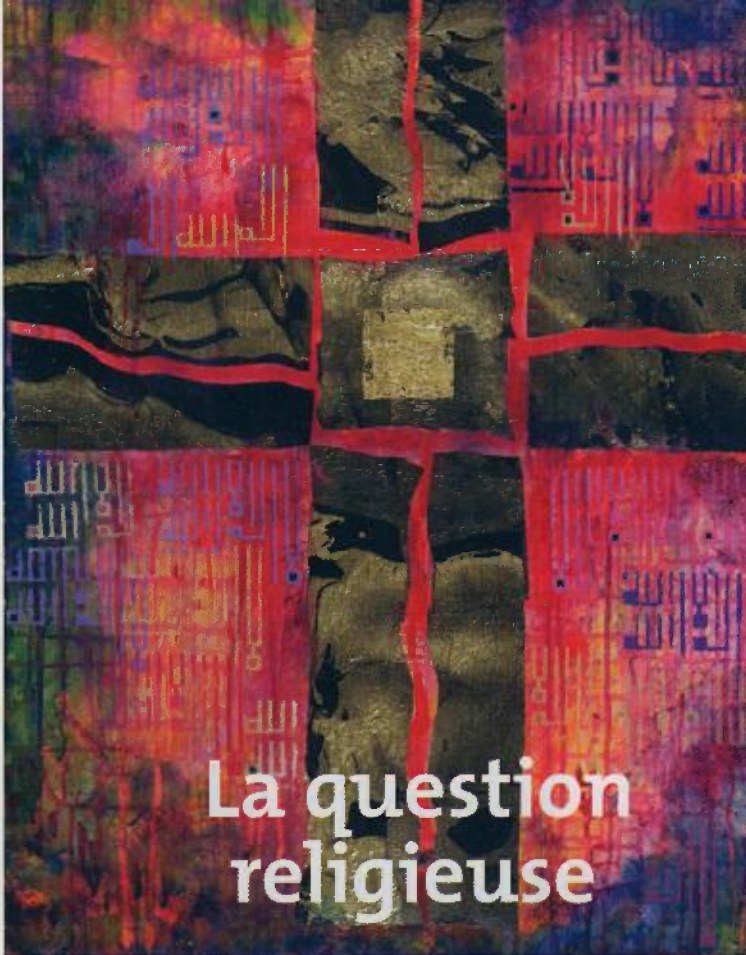
Mais si « Dieu est mort », comme l'annonce Nietzsche, qui fait moins une profession de foi d'athéisme qu'un constat, celui du déclin de la religion chrétienne en Occident, alors la vie prend

un tout autre sens. L'homme est alors libre d'agir en définissant lui-même ses propres buts. La liberté : ce sera le grand thème de l'existentialisme.

La question de l'espérance terrestre prend aussi une autre tournure avec les philosophies politiques. Toutes se sont tournées vers la recherche d'un monde meilleur : Est-il possible ? Comment l'atteindre ? Tel est l'objectif des théories du contrat social, de l'État de droit, des utopies, ou encore de la démocratie conçue, non comme le meilleur des mondes mais comme le moins pire des régimes.

Dieu

La question religieuse



Laila Shawa (née en 1940), *Divided Cross*, 2000. Private Collection/The Bridgeman Art L

La question de Dieu et de la religion a longtemps fait l'objet d'intenses débats, à une époque où la théologie et la métaphysique faisaient partie intégrante du savoir philosophique. Mais il n'en a pas toujours été ainsi.

Durant l'Antiquité grecque et romaine, la religion avait un statut assez spécifique. Il s'agissait avant tout d'une « religion civique », relevant plus de la politique que de la foi. La religion était donc affaire de rituels à respecter plus que de ferveur intime. Ainsi, quand Aristote traite des affaires religieuses dans ses écrits « politiques », c'est pour discuter du rôle respectif des magistrats ou des prêtres dans l'organisation des rites sacrés et l'entretien des édifices publics. La religion ne suscite pas de grands débats métaphysiques sur le nombre de dieux, leur nature ou leur lien avec les humains. On ne trouve en tout cas rien de tel chez Socrate, Platon ou Aristote.

Chez les Grecs et les Romains, les dieux vivaient leur vie propre, sans trop s'intéresser à la vie des humains. Ils n'ont pas d'influence sur la destinée finale des hommes.

Et vint le christianisme

Quand le christianisme s'impose en Occident, à partir du haut Moyen Âge, religion et philosophie vont alors nouer des liens plus étroits. Car dès lors que la religion devient le dogme unique, les philosophes, qui sont tous des hommes d'Église¹, vont devoir concilier les exigences de la pensée abstraite et celle de la foi.

Dans un premier temps, le christianisme et la philosophie idéaliste de Platon fusionnent chez Plotin. Dieu est assimilé aux plus hautes « idées abstraites » de Platon. Dieu et la vérité ne font qu'Un. Jésus n'est que l'incarnation des idées de Bien, de Beau, de Vrai. Mais par la suite, quand au sein des monastères se développent la logique, la grammaire, la spéculation métaphysique, puis les prémisses d'une science, il devient plus difficile de faire concilier les dogmes chrétiens avec la pensée rationnelle. Les penseurs

1- Tous les grands philosophes du Moyen Âge occidental sont des hommes d'Église : saint Augustin, Abélard, Guillaume d'Occam, Maître Eckhart, Duns Scot. Certains seront même béatifiés, comme saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin.

vont peu à peu séparer deux domaines de pensée : l'accès à la vérité peut relever soit de la foi, soit de la raison. La révélation mystique ou l'intelligence rationnelle sont deux modes d'accès à la vérité qui se complètent sans s'opposer. Car ils n'ont pas le même but : la raison sert à connaître le monde, la foi nous donne accès à Dieu.

Comment prouver l'existence de Dieu ?

Certains penseurs vont s'évertuer à concilier les deux, en mettant la raison au service de Dieu : c'est le but des « preuves de l'existence de Dieu » qui fleurissent à partir du Moyen Âge. L'une des plus célèbres est celle d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109) avec sa « preuve ontologique » qui tient en trois temps : Dieu est parfait ; or, la perfection réclame l'existence ; donc Dieu existe...

Cette preuve ontologique sera reprise et aménagée par Descartes, critiquée par Kant, reformulée par d'autres (dont le logicien Kurt Gödel qui formule sa propre preuve ontologique en 1970, tout en la gardant secrète !). Il existera aussi des preuves « cosmologiques » de l'existence de Dieu : elles évoquent l'argument de la cause première (il faut bien qu'au départ quelque chose ait eu un créateur). On retrouve cet argument de Thomas d'Aquin à Leibniz.

Blaise Pascal, philosophe chrétien et mathématicien, fondateur du calcul des probabilités a proposé quant à lui argument plus original fondé sur un « pari » statistique. Il affirme que l'on a intérêt à croire en Dieu en misant sur son salut dans l'au-delà. Si Dieu existe, ce pari peut nous conduire au paradis et nous faire éviter l'enfer. Alors que si Dieu n'existe pas, on ne perd rien (« vous retournez au néant » dit Pascal). Il est donc plus raisonnable de parier sur son existence.

Philosophie et religion : la rupture

Mais ces tentatives de conciliation entre raison et foi ne marcheront qu'un temps. À partir du XVIII^e siècle, avec l'essor de la science et l'esprit des Lumières, la tension va monter entre philosophie et religion. Plusieurs grands débats vont alors mobiliser les grands esprits de l'époque.

Une première question porte sur le « Dieu architecte ». Si Dieu a créé le monde, et que ce monde est soumis à des lois mathématiques comme le montre la physique de l'époque, Dieu a-t-il encore le loisir d'intervenir pour changer le cours de choses ? Une nature gouvernée par des lois laisse en effet peu de place aux interventions miraculeuses. Cette conception du « Dieu horloger » est notamment défendue par Voltaire. Pour rendre compatible l'idée de loi

de la nature avec l'existence d'un Dieu, il faut admettre que Dieu n'a agi qu'au départ, comme créateur, mais qu'ensuite il a laissé faire les choses selon des lois inamovibles. Ce qui limite beaucoup le champ d'intervention du divin... Spinoza franchit un pas supplémentaire en affirmant que « Dieu, c'est la nature » (*Deus sive natura*).

Mais ce faisant, le philosophe abolit toute distinction entre un Dieu immanent et la nature vivante et frise alors l'athéisme.

Une autre question porte sur l'existence du mal. Si Dieu existe, comment comprendre l'existence du mal, des maladies, des catastrophes naturelles, des souffrances et des malédictions de toutes sortes qui s'abattent sur les gens innocents ? Saint Augustin, puis Thomas d'Aquin avaient répondu que les hommes ont été créés libres : ce sont donc eux qui sont responsables du mal, et pas Dieu. Leibniz apportera une autre réponse : le mal existe parce que Dieu n'a pas pu faire autrement. Dans un monde soumis à certaines lois, on ne peut éviter

« Des dieux je n'ai rien à savoir, ni s'ils sont ni s'ils ne sont pas, ni quels ils sont d'aspect : trop de choses empêchent de le savoir, l'absence d'évidence et la brièveté de la vie de l'homme. » (Protagoras)

des souffrances et des injustices. Dieu a donc choisi parmi tous les mondes possibles celui qui correspond au « moindre mal ». Cette position théorique appelée « providentialisme » resurgira au XIX^e siècle avec l'essor de l'impérialisme : certains penseurs européens justifiaient les conquêtes coloniales et les souffrances infligées par la nécessité de diffuser le progrès et les valeurs universelles dans le monde. Bref, on pouvait justifier le mal comme la conséquence inévitable d'une bonne action, un « dommage collatéral » en quelque sorte...

La question de la prédestination – le salut dépend-il de nos actes ou notre destin est-il fixé d'avance ? – est un autre débat qui va agiter la communauté des philosophes et des théologiens, avec, en arrière-fond, des enjeux politiques très sensibles.

Quand arrive l'époque des Lumières, la séparation entre religion et philosophie est largement entamée.

Certains penseurs, qui s'affirment « déistes », croient encore un Dieu, mais leur Dieu est devenu un être très abstrait, désincarné, qui n'a plus vraiment d'influence sur les cours des choses et le destin des hommes ; d'autres, comme Diderot, affichent clairement leur athéisme et attaquent de front la religion. D'autres enfin, comme Kant, abordent la question sous un autre angle : Dieu relève de l'inconnaissable. Que Dieu existe ou n'existe pas, sa connaissance échappe à la raison humaine. Et il est vain de fonder son action sur son existence.

Dieu est mort...

Le XIX^e siècle fut celui du divorce entre philosophie et religion. Au début, un philosophe comme Hegel voyait encore la religion comme une étape nécessaire dans la marche de l'esprit. Cette étape devait être dépassée par la pensée scientifique et

« L'homme est la mesure de toute chose »

Protagoras est un philosophe présocratique. Il est désigné par Platon comme un « sophiste ». Au sens premier « sophiste » veut dire « sage » (ou spécialiste du savoir ; *sophia* = savoir), mais le terme prendra une connotation péjorative avec Platon, qui désigne ainsi ceux qui enseignent l'art de discourir, indépendamment de la vérité.

Le sophiste était donc un spécialiste de l'art oratoire, comme l'est un avocat prêt à défendre n'importe quelle cause. La fonction était importante pour les Athéniens qui devaient intervenir dans l'Agora pour débattre des lois. Les riches athéniens se payaient donc des professeurs de rhétorique, qui pouvaient leur enseigner l'art du débat. Protagoras serait d'ailleurs, selon Platon un des premiers philosophes à se faire payer pour son enseignement.

Protagoras est aussi le premier philosophe de l'« agnosticisme », une position qui consiste à refuser de trancher entre croyant et athée au motif que l'on ne peut trancher pour savoir si Dieu existe ou non.

Pour lui la question centrale de la philosophie n'est pas Dieu mais l'être humain. Une formule est attachée à son nom : « l'homme est la mesure de toute chose ». La formule peut être interprétée en deux sens :

- l'homme est la valeur suprême (à laquelle on doit tout subordonner) ; en ce sens, c'est une profession d'humanisme.
- la formule peut vouloir dire aussi que les humains rapportent tout à eux (à leur valeur, leurs capacités de connaissance) : ce qui est une forme de relativisme.

philosophique. Pour Auguste Comte, la religion est « l'état théologique », premier stade la pensée : celui des peuples primitifs, et des sociétés traditionnelles superstitieuses. L'esprit métaphysique et l'esprit positif (ou scientifique) sont destinés à détrôner ces croyances. La religion est donc reléguée dans le passé et les temps obscurs des croyances irrationnelles. Au mieux, elle sert à garantir une morale commune pour vivre en société.

À partir de là, nombre de philosophes vont non seulement affirmer athéisme et matérialisme, mais critiquer la religion comme une illusion qu'il faut démasquer. Pour Ludwig Feuerbach – un élève de Hegel – la religion est une aliénation qui consiste à attribuer à Dieu des facultés (la puissance, la création, la liberté) qui sont celles de l'homme. Pour Marx, la religion est « l'opium du peuple ». Elle lui fait croire que son salut est dans l'au-delà, alors que le salut des hommes est sur terre, dans la construction d'un monde meilleur. La sévère critique de la religion chez Feuerbach ou Marx et nombre de philosophes européens de l'époque accompagne de fait un mouvement de déclin de la religion chrétienne, de l'essor du matérialisme et l'athéisme. La religion est alors associée au passé, à la tradition, la modernité est associée au progrès de l'esprit scientifique et technique.

« Dieu est mort » annonce enfin Nietzsche dans *Le Gai Savoir*, formule qu'il reprendra dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. « Dieu est mort ! (...) Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau. »

La mort de Dieu n'est pas simple le constat de déclin d'une religion ; elle débouche sur une prise de conscience aux conséquences incalculables : « Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux simplement ? » ajoute Nietzsche. Un peu plus tard, au début du ^{xx}e siècle, le sociologue Max Weber parlera de « désenchantement du monde » pour décrire la sécularisation de la société européenne. Le monde enchanté des dieux

et des forces mystérieuses et miraculeuses a laissé place à un monde susceptible d'être entièrement décrit par la science. Ce mouvement de « rationalisation » de la société et d'expulsion du sacré semble alors irréversible et toucher toutes les sphères de la société. La médecine va remplacer la prière, la technique va remplacer la magie, la politique va remplacer la religion, et la science va supplanter définitivement les croyances irrationnelles... Le divorce entre la pensée et la religion semble alors consommé.

Comment vivre sans Dieu ?

« Si Dieu est mort, alors tout est permis ! ». Cette réflexion provient d'un roman de Dostoïevski *Les Frères Karamazov*. Elle pose la question de la morale dans un monde sans Dieu.

Dieu est mort ? Le constat de décès était largement prématuré. Sur ce point, Max Weber s'est sans doute trompé. Au début du ^{xxi}e siècle, contrairement à la prédiction d'une disparition progressive de la religion, les sociologues observent aujourd'hui qu'elle reprend de la vigueur. La mort de Dieu n'a pas eu lieu. Les religions perdurent voire se développent dans certaines régions du monde. Pour autant, ce retour de Dieu n'a pas réactivé en philosophie de grand débat théologique sur la nature du divin, l'existence des âmes ou la finalité de la vie.

La plupart des philosophes contemporains font profession de foi d'athéisme. Et beaucoup présentent même leur refus de Dieu comme un acte philosophique de lucidité et de courage face à la finitude de l'existence. C'est par exemple le cas d'André Comte Sponville dans son *Traité du désespoir et de la béatitude*. Il affirme qu'il est vain de rechercher une quelconque récompense dans l'au-delà, car la vie se déroule tout entière ici bas et débouche sur le néant. Pour autant, il faut savoir regarder la mort en face, sans la craindre ni la fuir. Vouloir la vie éternelle est un vain espoir. Il faut apprendre à vivre en acceptant sa fin prochaine. Ce faisant, il reprend à son compte la fameuse formule de Montaigne : « philosopher c'est apprendre à mourir ». ■

L'angoisse de la liberté

P our Jean-Paul Sartre, la liberté est au fondement de la condition humaine. En septembre 1944, alors que la Seconde Guerre mondiale n'est pas encore terminée, il publie un article dans *Les Lettres Françaises* dans lequel il ose affirmer : « Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. » Pourquoi une telle provocation ? En fait Sartre veut exposer sous une forme vivante la philosophie de la liberté qu'il analyse sous forme abstraite dans *L'Être et le Néant* (publié l'année précédente en 1943). Comment peut-on être libre sous l'occupation ? Sartre distingue ici deux notions de la liberté : la liberté au sens politique (le fait de posséder des droits) et la liberté métaphysique qui est consubstantielle à l'humain. Car, même en zone occupée, affirme Sartre, l'être humain possède toujours la possibilité de résister. Son combat contre l'oppression est justement la preuve et l'expression de sa liberté. Même enchaîné au fond d'une prison, même réduit à l'esclavage, l'homme conservera toujours une liberté

de penser et une capacité de résistance. Autrement dit, la liberté, c'est justement la capacité à s'affirmer contre le poids des contraintes qui pèsent sur nous. La liberté s'exprimerait donc d'autant mieux que l'on est dans les chaînes ! Plus tard, Sartre écrira dans *Matérialisme et Révolution* : « Si l'homme n'est pas originellement libre, on ne peut même pas concevoir ce que pourrait être sa libération. » Le combat contre les pouvoirs, les tentatives pour se libérer des contraintes matérielles, physiques, sociales pèsent sur nos existences : voilà la preuve de la liberté. Sartre affirme que la liberté humaine n'est pas un droit octroyé, mais un fait de naissance. Elle est liée à la condition humaine. À la différence des autres animaux, enfermés dans leur nature, rivés à leurs instincts, l'être humain a la capacité d'imaginer son avenir, de forger des projets et donc de construire sa vie. L'être humain possède ce pouvoir d'auto-création que n'ont pas les autres vivants (voir la partie « Qu'est-ce que l'homme ? »).



© Vibe Images - Fotolia.com

Contraint d'être libre: la liberté comme angoisse

Mais cette liberté, qui résulte de notre « ouverture au monde », de nos capacités à nous fixer des buts et faire des projets peut aussi être un fardeau.

Car être libre a aussi un revers : l'angoisse et l'incertitude. Dans un roman célèbre de Robert Musil, *L'Homme sans qualité*¹ le personnage central nommé Ulrich (un anti héros moderne) ne sait quel métier choisir car rien ne s'impose à lui (il n'a pas de volonté clairement affichée) et rien ne s'oppose à lui (personne ne l'oblige à rien). « Quand on peut faire tout ce qu'on veut, on a bientôt fait de ne plus savoir quoi désirer ». Ulrich se répétait ces sentences avec ravissement. (...) Il faut que l'homme se sente d'abord limité dans ses possibilités, ses sentiments et ses projets par toutes sortes de préjugés, de traditions, d'entraves et de bornes, comme un fou par

la camisole de force, pour que ce qu'il réalise puisse avoir valeur, durée et maturité... » L'extension des libertés individuelles, la liberté laissée à chacun – de choisir ses études, son métier, son conjoint, l'usage de son temps libre... – contraint d'élaborer des projets et nous met face à la nécessité d'assumer cette part de liberté.

Les philosophes de l'existence – Kierkegaard, Heidegger, Sartre – ont bien décrit combien cette liberté de décision peut être source de tourments. Pour Heidegger, la liberté de l'homme est un « souci », une « inquiétude » parce que le sujet doit assumer justement d'être livré à lui-même et doit oser affronter seul les choix les plus fondamentaux qui concernent son existence. Sartre associe également liberté et angoisse. Dans son roman-fleuve, *Les Chemins de la liberté*, il fait dire à l'un des personnages (Mathieu) : « Je suis condamné à être libre. »

La liberté, source d'angoisse existentielle ? C'est l'un des paradoxes de l'extension des libertés dans les sociétés modernes. Plusieurs philosophes développent ce thème aujourd'hui. Le Canadien Charles Taylor en fait l'un des thèmes de son livre *Le Malaise de la modernité*. Le philosophe allemand Axel Honneth évoque quant à lui des « pathologies de la liberté »².

Joël Roman résume ainsi les tourments de l'individu contemporain, soumis à une trop grande liberté : « pour le gain indéniable de liberté, que de souffrances, psychiques mais aussi sociales ! Car l'impossibilité où se trouve placé l'individu de s'en remettre à un ordre des choses extérieur, le conduit à devoir assumer à la première personne des choix de vie, des choix moraux, des choix existentiels qu'en d'autres temps il n'aurait pas eus à faire. Ceux-ci lui étaient dictés auparavant, par la structure sociale. (...) La liberté de l'individu, c'est aussi sa plus grande exposition³. » ■

2- *Les Pathologies de la liberté*, La Découverte, 2008.

3- J. Roman, *Autonomie et vulnérabilité de l'individu moderne*, in *La Société en quête de valeurs*, éd. Maxima, 2012.

1- Roman inachevé publié entre 1930 et 1932.



À la recherche de la Cité idéale

La politique a valu à Platon quelques déboires. L'auteur de *La République* avait rêvé d'imposer à Athènes une Cité idéale gouvernée par des philosophes. Mais les Athéniens, qui venaient de découvrir la démocratie, ne voulaient plus d'un pouvoir confisqué par une élite, fut-elle celle de philosophes. Platon alla donc tenter sa chance ailleurs. Il s'embarqua pour Syracuse alors gouvernée par le tyran Denys l'Ancien. Mais ce dernier, craignant que Platon ne complotât contre lui (Dion, le frère du tyran était ami et disciple du philosophe) le condamna à exil. Il fut donc embarqué de force sur un navire spartiate ; le capitaine, pas mécontent de détenir ce passager de prestige, le fit prisonnier. Il faudra l'intervention de ses amis et le paiement d'une rançon pour qu'il soit libéré et puisse rejoindre Athènes. Désormais, Platon se consacra aux études, à l'enseignement et à rêver d'une cité idéale. L'école philosophique qu'il fonda – l'Académie – est une sorte de grande école pour la jeunesse dorée athénienne. Ces jeunes aristocrates sont destinés à faire de la politique.

Pour Platon, la politique devait être une science : la reine des sciences. Certains spécialistes ont fait remarquer que la politique est la clé de voûte de sa pensée. Pour Victor Goldschmidt, la philosophie de

Platon est le « fruit d'une vocation politique manquée ». Et Lucien Jerphagnon d'ajouter qu'elle est « toute entière recherche des fondements métaphysiques d'une pratique politique viable ».

Plus exactement, pour Platon, une bonne politique devait être définie par le philosophe. Lui seul avait accès aux vérités essentielles. Connaissant la nature de la société, des hommes et du monde, le philosophe peut gouverner en connaissance de cause. Dans *La République*, Platon présente donc l'« aristocratie » comme le meilleur régime possible : un petit groupe de magistrats philosophes doit gouverner la Cité en fonction de ce qu'ils estiment être le Bien et le Vrai. Cette politique idéale présente tous les contours d'un régime totalitaire. Les philosophes gouvernent ; la classe des gardiens guerriers (la police et l'armée) fait respecter la loi ; enfin la classe des producteurs doit travailler et obéir. Et tout sera pour le mieux. Les autres régimes – oligarchie, tyrannie ou démocratie – sont mauvais. Avec l'oligarchie, une élite de nobles gouverne en fonction de leur seul intérêt ; la tyrannie est fondée sur le caprice d'un seul homme qui gouverne selon ses passions ; et la démocratie s'en remet à l'opinion de la multitude qui n'est pas la meilleure conseillère. ■



La Cité idéale. Peinture attribuée à Luciano Laurana (1420-1479). Museo Nazionale, Palazzo Ducale, Urbino.
© Raffael/Leemage

Qu'est-ce que la démocratie ?

La recherche d'une classification des régimes politiques a été un des premiers exercices de la philosophie politique depuis l'Antiquité. Les classifications de Platon et Aristote reposaient sur le nombre de gouvernants. Avec la monarchie ou la tyrannie, une seule personne gouverne ; avec l'aristocratie ou l'oligarchie, un petit nombre gouverne ; avec la démocratie, ce sont tous les citoyens (ou presque... car sont exceptés les esclaves, les métèques ou étrangers, et les femmes...) qui gouvernent.

Plusieurs typologies des régimes politiques sont possibles selon les critères retenus. Au ^{xx}e siècle, l'opposition entre démocratie, autoritarisme et totalitarisme a été la toile de fond de nombreuses études sur les régimes contemporains.

Si on s'en tient à l'étymologie, la démocratie, c'est le pouvoir du peuple (emprunt au grec, de *demos*, le peuple, et *kratos*, pouvoir). Son invention est attribuée aux Grecs. Mais la démocratie qui a régné un temps à Athènes était une démocratie très limitée. D'autres sociétés ont connu des formes démocratiques. Dans nombre de sociétés de chasseurs-cueilleurs ou agraires, les décisions collectives sont soumises à des conseils de sages, souvent un ancien qui représente chaque famille. Cependant le concept de « démocratie primitive » est discutable puisqu'un seul représentant de chaque famille est autorisé à participer aux délibérations collectives. Il y eut aussi des formes démocratiques en Inde ancienne ou chez les Indiens iroquois.

Les démocraties modernes sont des démocraties électives : ce n'est pas le peuple qui gouverne mais des représentants élus qui nomment le pouvoir exécutif. D'ailleurs les élections ne sauraient suffire à elles seules pour qualifier un régime de démocratique. Les « démocraties populaires » et la plupart des régimes autoritaires organisent des élections avec un candidat unique, une propagande officielle et, si besoin est, le contrôle des urnes.

Une réelle démocratie, telle qu'on l'entend aujourd'hui, suppose plusieurs conditions : un État de droit, des élections libres, le pluralisme des partis, la liberté de la presse, la séparation des pouvoirs (juridique, exécutif, et législatif), l'existence de contre-pouvoirs (syndicats, partis), le droit à l'expression politique des citoyens (manifestation, pétition...). Raymond Aron parle de régime « constitutionnel pluraliste » pour qualifier ce type de régime (*Démocratie et Totalitarisme*).

Aux sources du pouvoir

La modernité occidentale a vu parallèlement naître l'État moderne et l'essor de l'individu. L'État peut être vu comme une machine à opprimer les individus ou à l'inverse comme un « État de droit » qui garantit la vie en commun et les libertés individuelles.

Mais avant de penser la nature de l'État moderne, il fallait d'abord le désacraliser et comprendre les ressorts humains du pouvoir. Ce à quoi se sont employés deux grands penseurs du xvi^e siècle : Machiavel et Étienne de la Boétie.

Machiavel était-il machiavélique ?

Penseur et homme politique florentin, Nicolas Machiavel (1469-1527), auteur du *Prince* (rédigé en 1513 mais publié en 1532), est souvent considéré comme le théoricien du cynisme politique. Le « machiavélisme », synonyme de duplicité, renvoie à l'image d'un pouvoir qui sait user d'un double jeu et de tous les moyens pour assurer sa propre survie. En fait, *Le Prince* est d'abord un opuscule sur l'art de gouverner, adressé à Laurent de Médicis. C'est un traité sur l'art de conquérir le pouvoir et de s'y maintenir. On ne doit donc pas y chercher des préceptes sur ce que doit être un gouvernement idéal. Machiavel se veut d'abord un réaliste : « Comme mon intention est d'écrire pour ceux qui jugent sainement, je vais parler d'après ce qui est, et non d'après ce que le vulgaire imagine. On se figure souvent des républiques et d'autres gouvernements qui n'ont jamais existé. »

Machiavel décrit crûment les techniques qui permettent de s'assurer la conquête puis la maîtrise du pouvoir. Ces instruments sont multiples : l'usage des mythes, de la religion, de la ruse, de la force et parfois aussi... de la magnanimité. Ainsi, le souverain peut utiliser la religion et les « croyances du peuple »

à son profit (sans se soucier du bien-fondé ou non de ces croyances). De même, la politique étant l'art de gérer les conflits entre forces opposées, de dominer les oppositions, on ne peut avoir pour seul principe d'action de dire toujours la vérité, d'être toujours équitable, de ne pas avoir recours à la violence... La *virtu* est cet art du politique qui consiste à gouverner en sachant tirer parti des opportunités, prendre des décisions dans l'incertitude.

Pour autant, il ne faut pas voir dans *Le Prince* une école d'immoralisme : Machiavel rappelle seulement que vouloir obéir uniquement à des principes de justice, de vérité et de moralité peut parfois conduire à plus de violence et de chaos...

On a beaucoup débattu de la signification de ce livre. Faut-il le comprendre comme un traité cynique à l'usage des gouvernants, comme une théorie des sources du pouvoir, comme une analyse empirique de la politique de son temps ? Ces interprétations ne sont d'ailleurs pas exclusives les unes des autres.

Selon Paul Valadier¹, la principale leçon de Machiavel serait la suivante : le pouvoir est toujours fragile, arbitraire et contingent. Il n'a pas de fondement absolu et il doit sans cesse maintenir un ordre dans une Cité soumise aux tensions, aux conflits et aux luttes intestines. Dès lors, le pouvoir suppose le recours à des techniques de légitimation pour assurer sa propre assise et veiller à ce que la société ne sombre pas dans l'anarchie. Le pouvoir serait donc un travail de remise en ordre toujours inachevé.

La « servitude volontaire »

Étienne de La Boétie (1530-1563) est mort prématurément à l'âge de trente-trois ans en laissant son ami Montaigne inconsolable. Outre son œuvre de poète, il est aussi l'auteur du célèbre *Discours de la*

1- Machiavel et la fragilité du politique, Seuil, 1996.



Dispute Prot/catho Bridgeman.

Dessin de propagande pendant la guerre civile anglaise, xvii^e S.

servitude volontaire (1547). Le point de départ de cette œuvre est le même que celui de son contemporain Machiavel : dévoiler les sources du pouvoir. Mais il se situe cette fois du point de vue du peuple et non du chef. Au départ, il y a cette interrogation, posée comme une énigme : d'où vient que les hommes acceptent d'obéir à un maître qui est parfois un tyran ? Pour La Boétie, il est clair que la domination politique et l'esclavage ne sont en rien naturels. De plus, c'est bien le peuple qui, par son nombre et par sa force, possède la capacité de renverser tous les pouvoirs. Dès lors, comment comprendre la soumission à l'autorité ?

La Boétie évoque plusieurs raisons : d'abord la coutume, les habitudes et la passivité qui font croire aux hommes que leur condition est « naturelle », que les choses sont ainsi et qu'on n'y peut rien. Mais il y a aussi toute une série d'autres mécanismes d'assujettissement : l'admiration pour le chef et pour ses insignes de pouvoir, la résignation et la passivité. Il y a donc bien une part de responsabilité du peuple dans sa propre sujétion, une « servitude volontaire ». La Boétie souligne un autre point essentiel : le maître sait « diviser pour régner ». Le tyran saura toujours user des divisions internes au peuple ; il accordera à certains des privilèges et des parcelles de son pouvoir

L'État de droit

On peut définir l'État de droit comme un système politique où l'État doit respecter la loi. Le pouvoir politique n'est donc ni arbitraire ni tout-puissant : il respecte et fait respecter le droit. L'État de droit est la source même du droit qui le limite. Pas plus que n'importe quel particulier, il n'échappe au principe de légalité et il peut, de ce fait, encourir des sanctions juridiques. Il fait des citoyens des sujets de droit dont les libertés sont garanties.

L'État de droit présuppose l'existence d'une séparation des pouvoirs qui garantit une justice indépendante. En effet, la justice, pour appliquer le droit de manière impartiale, doit pouvoir échapper aux pressions des pouvoirs législatif et exécutif.

L'État de droit, par principe, s'oppose à l'idée d'une « raison d'État » qui justifierait que dans certaines circonstances exceptionnelles la politique puisse échapper au principe de légalité.

et saura multiplier les niveaux hiérarchiques et les faveurs.

En dévoilant certaines des racines du pouvoir inscrites au sein même du peuple, La Boétie l'invitait à se réveiller contre les fardeaux de la tyrannie. ■

DR



Frontispice de l'édition
du *Léviathan*.

Le contrat social ou l'art de vivre ensemble

Machiavel et La Boétie avaient voulu montrer que le pouvoir des rois, des princes et des seigneurs était issu d'un artifice : les institutions politiques sont arbitraires, produit de l'action des hommes et non d'un pouvoir divin. Restait alors à comprendre comment les hommes en sont venus à se doter de telles institutions, et à accepter d'aliéner leur liberté au profit d'un État et de lois qui les dépassent.

Il importe aussi de rechercher les conditions d'un ordre politique qui concilie la liberté de chacun et l'existence de lois collectives. La théorie du contrat social est censée apporter la réponse à cette question. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, des penseurs comme Hobbes, Locke ou Rousseau vont, chacun à leur manière, formuler leur théorie propre vision du contrat social.

Hobbes : l'État Léviathan pour éviter la guerre de tous contre tous

En 1642 la guerre civile faisait rage en Angleterre. Les parlementaires s'étaient insurgés contre le roi Charles I^{er}, l'avaient fait condamner à mort et décapiter. L'implacable Oliver Cromwell prend alors la tête du gouvernement. Et quand les catholiques Irlandais se soulèvent, Cromwell débarque en Irlande et extermine les insurgés. À Drogheda, la première garnison à lui résister, il y aura 2 500 morts – hommes, femmes et enfants. Ceux qui

sont partis se réfugier dans l'église sont brûlés vifs dans le bâtiment. La terreur va régner sur l'île où Cromwell dirige les massacres et déportation. L'année suivante Cromwell part en Écosse mater à leur tour les insurgés.

Tous ces événements, Thomas Hobbes les a en tête lorsqu'il rédige son *Léviathan* (1651). Le livre y dépeint la nature humaine sous sa facette la plus sombre. Les hommes vivent à l'état de nature comme des hordes de bêtes sauvages, violentes et égoïstes, toujours prêtes à se jeter les unes contre les autres. L'état de nature, écrit-il, c'est « la guerre de tous contre tous », l'homme étant « un loup pour l'homme ».

Pour éviter l'état de guerre permanent, les humains ont donc décidé d'accepter un ordre supérieur qui conduit finalement à renoncer à leur liberté. Ils vont confier l'exercice de leur droit à une instance politique séparée : assemblée ou république. Telle est l'origine du pouvoir de l'État. *Le Léviathan* n'est autre que l'État souverain envers lequel on accepte de perdre une partie de sa liberté en échange de la protection et de la garantie des droits de chacun. Hobbes qualifie l'État de « Léviathan », car il s'agit du nom d'un animal monstrueux de la Bible. Quand on songe à Cromwell et à ses agissements, on comprend mieux pourquoi Hobbes a donné de l'État un visage monstrueux.

Un demi-siècle après Hobbes, le Britannique John Locke (1632-1704), un des pères du libéralisme politique, reprend la question du contrat social à sa

manière. Dans son deuxième *Traité sur le gouvernement civil* (1690) Locke soutient, comme Hobbes, que les hommes sont entrés en contrat politique pour protéger et défendre leur vie, leurs biens, leur propriété. Mais le but ultime du gouvernement civil est donc de protéger l'individu et, ce faisant, de lui garantir des libertés. Dans ses *Lettres sur la tolérance* (1689), il prône la séparation entre autorités politique et religieuse et défend vigoureusement le droit à la liberté d'opinion religieuse : « La liberté absolue, la liberté juste vraie, une liberté égale et impartiale, voilà ce dont nous avons besoin. » L'optique a donc changé par rapport à Hobbes : il ne s'agit pas simplement d'assurer la sécurité et éviter l'état de guerre, quitte à supprimer les libertés, mais au contraire de garantir le maximum de libertés possible pour chacun. En toile de fond de cette approche, il y a donc l'ascension des libertés individuelles dans une société plus pacifiée.

Rousseau et le contrat social

Trois quarts de siècle plus tard, Rousseau formulera lui aussi sa conception du contrat social. Dans *Du Contrat social ; principe du droit politique* (1762), Rousseau veut délivrer le message suivant : le peuple et lui seul doit être au fondement de l'autorité politique. Le philosophe refuse l'idée que le pouvoir ait un fondement naturel ou divin. C'est la société qui est fondatrice du pouvoir, du politique. C'est elle aussi qui peut le remanier. Au fond, Rousseau veut défendre une idée simple : sa volonté est très clairement de remettre en cause l'autorité de la monarchie absolue. Pour lui tout pouvoir émane de la société et non d'une quelconque instance supérieure.

Les théories du contrat social sont donc apparues en même que l'ascension de l'État moderne et l'individualisme.³ Chacun des penseurs du contrat social a tenté de trouver une articulation entre ordre politique et individu en fonction des exigences de son époque. Hobbes a conçu un État gendarme qui représente une autorité sévère mais qui assure la sécurité, contre les conflits. Pour Locke, l'État prend le visage d'un l'État de Droit, qui garantit les droits individuels. Rousseau avance l'idée de

Les deux visages de la liberté

À quoi bon être libre de voyager si je n'ai pas les moyens d'acheter un billet de train ou d'avion ? À quoi bon être libre d'acheter ce que je veux, si je n'ai pas de ressources nécessaires pour le faire ?

Des penseurs contemporains comme Isaiah Berlin ou Amartya Sen ont renouvelé profondément l'approche des libertés individuelles, en ajoutant à la **liberté juridique** (celle qui donne le droit de faire ceci ou cela), la liberté pratique, liée aux moyens dont on dispose pour réaliser ses fins.

La **liberté politique** n'était considérée, depuis les penseurs des Lumières, que sous l'angle des droits individuels à agir selon son propre vouloir : le droit de déplacement, le droit d'association, le droit d'expression, le droit de propriété... Ces libertés trouvent une seule limitation : celles des autres.

Le philosophe américain Isaiah Berlin (1909-1997) a proposé de distinguer deux types de liberté : la **liberté négative** et la **liberté positive**. La liberté négative est ce droit accordé à chacun d'agir sans aucune contrainte si ce n'est celle – garantie par la loi – qui consiste à ne pas entraver la liberté des autres. Par exemple, je peux me déplacer où bon me semble dès lors que je respecte les règles de la circulation. La liberté positive suppose les moyens de le faire. La liberté négative est le droit de vote, la liberté positive, c'est le fait d'agir activement dans les instances politiques pour prendre part aux décisions politiques. La liberté négative garantit mon autonomie, la liberté positive vise à accroître ma capacité positive d'action (*La Liberté et ses traitres*, 2007).

La notion de « liberté positive » a inspiré la notion de « capabilité » chez l'économiste indien Amartya Sen. Elle veut dire à peu près la même chose : pas de vraie liberté sans le pouvoir d'agir qui l'accompagne.

démocratie, entendue comme le pouvoir du peuple de se gouverner lui-même. La Révolution française n'est pas loin... ■



Jardins du Paradis, Constant Montald (1862-1944).

Le rêve perdu d'un monde meilleur

L'idée d'un monde meilleur fut la grande idée de la modernité. La Renaissance est, comme son nom l'indique, une période de renouveau. Ce fut le temps des grandes découvertes (Christophe Colomb, Vasco de Gama, Magellan), de l'invention de l'imprimerie (Gutenberg), de la Réforme (Luther). Ce fut aussi le temps de l'humanisme, une nouvelle vision du monde qui remet l'homme au centre de toutes choses.

Au Moyen Âge, les chrétiens situaient le paradis dans le passé, au temps de la Genèse, avant que les hommes en aient été chassés du jardin d'Éden pour avoir commis le péché originel. Le paradis n'était donc plus de ce monde. S'il existait encore, il fallait le chercher dans l'avenir, quand Dieu redescendrait sur terre ou dans les cieux. Dans son œuvre en vingt-deux livres intitulée *La Cité de Dieu contre les païens* (413), saint Augustin avait distingué deux cités : la Cité des hommes (terrestre et mauvaise) et

la Cité de Dieu (céleste et idéale). Autant dire qu'il était vain d'espérer trouver le paradis sur terre¹.

L'utopie : pour un monde meilleur

Les humanistes ne l'entendaient plus ainsi. L'une des grandes figures de l'humanisme, l'Anglais Thomas More, ami d'Érasme, publia en 1516 *l'Utopie*, qui décrit une cité imaginaire, qu'il présente comme réelle et située quelque part dans une île éloignée. Cette utopie est une cité heureuse, bien gouvernée, pour le bien de tous. Y règnent la

1- Encore que certains théologiens pensaient qu'on pouvait tout de même trouver des vestiges du paradis qui avait bien existé avant le déluge. Certains savants se demandaient même s'il n'était pas situé quelque part à l'Équateur. Voir J. Delumeau, *Histoire du paradis* et « Le paradis terrestre se trouvait-il à l'Équateur ? » Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Année 1991, vol. 135, n°1.

justice et la tolérance ainsi qu'une liberté limitée pour chacun, car une certaine discipline s'impose tout de même pour permettre la vie en commun. L'utopie n'est pas comme on pourrait le croire une cité idéale, c'est un contre-modèle à l'Angleterre de l'époque jugée injuste par l'auteur. L'usage par Thomas More du récit imaginaire n'est qu'une façon à peine déguisée de présenter un nouveau système de gouvernement, à un moment où les projets de réforme pouvaient faire courir un grand danger à ses promoteurs. Thomas More est un réformateur : il veut changer la société et donc le pouvoir.

Après lui, le mot « Utopie » désignera un genre littéraire et politique qui inspirera d'autres révolutionnaires et idéalistes de tous ordres. Désormais, l'idée que l'on pouvait aspirer à un monde meilleur était ancrée dans les esprits.

L'époque des Lumières fut également optimiste et prolonge l'esprit de la Renaissance en ce domaine. Les penseurs du XVIII^e tentent en effet de concevoir une nouvelle vision du monde. Le nom même de « Lumières » est d'ailleurs évocateur : contre les ténèbres du passé, contre les dogmes et les superstitions, les hommes ont foi en une marche continue de l'intelligence et de la raison. Cette période est associée à une époque de paix et de prospérité qui conforte chacun dans la croyance en la possibilité d'un bonheur terrestre, qu'il soit personnel ou collectif. Pour atteindre ce bonheur collectif, il faut mettre fin aux privilèges de quelques-uns, à la tyrannie du prince. Cela appelle la tolérance, la liberté, les droits naturels et la fondation d'un nouveau « contrat social ». Une autre façon de construire un monde meilleur.

Le siècle de l'évolution

Le XIX^e siècle fut le siècle de l'évolution mais aussi celui de la révolution industrielle, du chemin de fer, du capitalisme, de la science triomphante, des conquêtes coloniales. Le contact des Européens avec les populations des autres continents ne laisse planer aucun doute : il y a des civilisations plus avancées que d'autres. Le XIX^e siècle s'est pensé

comme le temps du progrès. Un mot résume à lui seul toute la philosophie de l'époque : évolution.

Les penseurs du XIX^e siècle ont presque tous été évolutionnistes. Le mot « évolution » évoque bien évidemment Charles Darwin et son *Origine des espèces* (1859)². La théorie de l'évolution envisage l'histoire de la vie sur terre comme une longue chaîne de transformations des êtres « inférieurs » (comme les vers), aux êtres supérieurs, comme les vertébrés, les primates supérieurs et, bien sûr, l'homme, censé trôner en haut de l'échelle de l'évolution. Sur ce modèle évolutionniste, les premiers anthropologues classeront les races humaines en inférieures et supérieures selon leur degré de civilisation.

L'histoire de l'humanité est également vue comme une marche progressive vers le progrès. Pour Lewis Morgan, considéré comme le père de l'anthropologie, l'humanité a évolué par stades : sauvage, barbare et civilisé. La tendance est d'ailleurs à découper l'histoire en trois états : ainsi Auguste Comte pense l'histoire de l'esprit comme une série d'étapes : esprit théologique, esprit métaphysique, puis esprit positif (ou scientifique).

Hegel avait déjà conçu l'histoire humaine comme l'aventure de l'esprit, comme une histoire qui progresse par étapes. Marx reprendra l'idée d'une histoire qui avance par révolutions successives, du communisme primitif au communisme final, censé marquer la fin de l'histoire et le gouvernement idéal. Le XIX^e siècle a vraiment cru à l'évolution : c'est-à-dire à l'idée d'une marche en avant vers un monde meilleur. À travers la diffusion de l'industrie, des sciences, des techniques, de la médecine et de l'éducation mais aussi à la faveur d'institutions politiques nouvelles et rationnelles, le monde allait forcément progresser vers un avenir meilleur. Et l'homme occidental était bien sûr la pointe avancée de cette évolution.

2- Même si, paradoxalement, le mot « évolution » n'est pas cité une seule fois dans *L'Origine des espèces*...

Peut-on croire au progrès ?

Le xx^e siècle sera celui du progrès, du développement et la modernisation. Ce siècle avait pourtant commencé par des révolutions, des crises et deux guerres mondiales. Mais l'idée de progrès a rapidement repris le dessus. Dès l'entre-deux-guerres, le progrès prend le visage d'une nouvelle modernité : celle de l'électricité, de l'automobile, de l'avion. Après la Seconde Guerre mondiale, la croissance économique et l'innovation technique entrent dans les foyers à travers la consommation de masse. Dans les pays occidentaux, le progrès prend pour beaucoup le visage de l'*American way of life* et son confort matériel : le réfrigérateur, la machine à laver, la radio et la télévision, le téléphone, l'automobile. L'hymne au progrès est symbolisé par la conquête spatiale, l'invention des ordinateurs et des robots.

Pour ceux qui ne croyaient pas à ce bonheur conforme de l'*American way of life*, d'autres rêves semblaient possibles. Celui du communisme et des lendemains qui chantent. Ainsi, l'espoir d'une révolution prochaine a enflammé l'esprit de millions d'hommes. Pour eux, les révolutions soviétique (1917) puis chinoise (1949) montraient la voie à d'autres.

Pour les pays du « tiers-monde », l'espoir fut mis dans le mot « développement », autre visage du progrès, de l'évolution, de la modernité. Le « développement » fut le mot d'ordre des élites qui espéraient un décollage économique et la sortie de la misère pour tous les pays du sud³. D'autres rêvaient pour leur pays d'une révolution de libération nationale mettant fin à des siècles de domination coloniale.

Croissance, progrès, développement, révolution, modernisation, tous ces mots furent des slogans qui résumaient une aspiration à un monde meilleur pour tous. Et pour ceux qui refusaient de croire en ces idéaux, il restait encore une autre voie : celle du refus des mirages de la société de consommation. Dans les années 1960, les communautés utopistes tentèrent de

construire à l'écart des cités des petits îlots paradisiaques, où l'on travaillait en communauté, on pratiquait l'amour libre, on consommait des drogues et discutait sans fin en réinventant le monde...

Les philosophes et intellectuels ne se sont pas tenus à l'écart de ce mouvement. Certains s'étaient ralliés à la « révolution nationale » fasciste pendant l'entre-deux-guerres (Heidegger, Carl Schmidt), d'autres à la révolution (Sartre, Marcuse). D'autres encore vantaient les vertus d'une démocratie ou « société ouverte » (R. Aron, K. Popper) qui, à défaut de proposer un monde idéal, se présentait tout de même comme le moins pire des régimes.

La fin de la modernité ?

Puis est venu le temps du désenchantement. À partir des années 1980, l'idée de progrès a subitement perdu de son attrait. Le monde occidental entraînait dans une succession de crises économiques. L'idée communiste s'était effondrée et le marxisme ne faisait plus recette. Les communautés utopistes d'après 1968 s'étaient toute disloquées. Les révolutions du tiers-monde n'avaient pas été à la hauteur des espoirs. Pour certains penseurs, l'histoire est alors entrée dans une phase « postmoderne ». La modernité avait cru en l'avenir. La « postmodernité » marquait la fin de cet espoir collectif en un avenir meilleur.

Le terme de « postmodernité » a été popularisé par le philosophe Jean-François Lyotard dans *La Condition postmoderne* (1979), pour désigner une époque marquée par « la fin des grands récits ». La période marque en fait la fin des croyances en une marche inexorable de l'humanité vers un monde meilleur. Être postmoderne, c'est ne plus croire au progrès, à la toute-puissance de la science, aux vertus de la croissance et aux lendemains qui chantent...

Dans son versant négatif, la postmodernité était synonyme de « désillusion » : celle d'une époque désabusée qui aurait perdu ses points de repère. Mais elle avait aussi un versant positif. En remettant en question l'idée qu'il existe des cultures plus avancées que d'autres, la philosophie postmoderne s'ouvrait aussi à d'autres mondes, d'autres cultures,

3- L'économiste W.W. Rostow avait même théorisé les étapes d'un développement réussi dans un livre célèbre, *Les Étapes de la croissance économique* (1960).



© Kunstmuseum, Bâle.

L'île de l'Utopie, Ambrosius Holbein, 1518.

d'autres façons de penser le monde que celles qui avaient prévalu pendant quatre siècles. Dans les années 1990, on a qualifié ainsi de « postmoderne » toute une série de penseurs qui ont voulu s'attaquer et déconstruire le modèle dominant de la pensée occidentale (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard).

Demain l'Apocalypse ?

La notion de « postmodernité », bien qu'apparue récemment, au seuil des années 1990, a assez vite disparu des discours philosophiques. Elle a laissé place à une vision bien plus pessimiste et sombre encore de l'avenir. Le *xxi^e* siècle avait débuté par les attentats du 11 septembre 2011, suivit d'une succession des crises financières et économiques (de l'éclatement de la bulle internet à la crise de la finance, la crise de la dette). Il y eu aussi les menaces écologiques et quelques cataclysmes naturels (tsunamis). Du coup une vision catastrophiste de l'avenir s'est alors imposée dans les esprits. Et des penseurs n'ont pas tardé à en faire des théories⁴. ■

4- J.-P. Dupuis, *Pour un catastrophisme éclairé*, S. Zizek, *Vivre la fin des temps*, E. Morin, *La Voie*.



"Le magazine de référence
pour comprendre
l'humain et la société"



Chez votre marchand
de journaux

www.scienceshumaines.com
Tél. : 03 86 72 07 00

**NE MANQUEZ PAS
CE NUMÉRO**

Qu'est-ce que l'homme ?



Jean-Michel Basquiat, *The Boxer*, 1982. © Private Collection, New York/ADAGP 2012.

pensée

désir

imagination

langage

évolution

culture

nature

corps

La quatrième question posée par Kant – qu'est ce que l'homme – était censée résumer toutes les autres. En effet, comment penser l'esprit humain (que puis-je connaître?), son action dans le monde (que dois-je faire?), ce qu'il lui est possible d'atteindre (que puis-je espérer?) sans savoir ce qu'est un être humain.

Voilà pourquoi Kant a consacré la fin de sa vie à concevoir le projet d'une « l'anthropologie » conçue comme la science générale de l'homme. Son but est de comprendre la nature humaine.

Jusque-là, l'être humain avait été décrit comme un animal

politique, un animal rationnel, un animal moral ou encore comme un être à deux visages – mi-bête, mi-ange – tiraillé entre le corps et l'esprit. Avec l'avènement des sciences humaines, d'autres visions de l'être humain verront le jour. Tour à tour, la culture, le langage, l'apprentissage, la conscience, et même le désir seront repris comme critères pour définir « le propre de l'homme ».

Jusqu'à ce qu'au seuil du ^{xxi}e siècle, l'étude du monde animal ne remette en cause les frontières établies, obligeant à relancer sur de nouvelles bases le grand projet de l'anthropologie philosophique.

Le propre de l'homme

Bien avant la naissance des sciences humaines, les philosophes avaient réfléchi à l'être humain et à sa place parmi les autres êtres vivants : était-il un animal comme les autres ou en quoi s'en distinguait-il ?

Aristote :

L'homme est un animal politique

Aristote a défini l'homme comme un « animal politique ». Qu'entendait-il par là ? « La cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et l'homme est par nature un animal politique¹. »

Il faut d'abord comprendre « animal politique » par « animal social », c'est-à-dire que les humains vivent en communauté². Aristote précise cependant dans le paragraphe suivant que les humains ne sont pas les seuls à vivre en société : les abeilles vivent en essaim par exemple. Aristote a étudié la vie de nombreux animaux (il a d'ailleurs écrit une *Histoire des animaux*), il sait que de nombreux animaux vivent en société comme les fourmis, les rats ou les loups. Il faut donc trouver un critère distinctif supplémentaire à la vie en groupe pour définir l'humain. « L'homme, seul de tous les animaux, possède

la parole », précise donc Aristote. C'est donc le langage qui serait l'élément supplémentaire à l'être humain. Mais là encore, Aristote est perspicace et bien informé : il sait que les animaux communiquent entre eux par des cris, des mimiques, des postures. Ce langage animal, cependant, est élémentaire : il ne « sert qu'à indiquer la joie et la peine, et (...) se les signifier les uns aux autres ».

Les humains disposent en particulier d'un langage plus perfectionné qui leur sert à exprimer « l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste de l'injuste ». Voilà donc le « propre de l'homme » selon Aristote : « par rapport aux autres animaux, il est le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité. »

Le logos

Ainsi, l'homme est un animal politique au sens où il vit en société, mais cette société suppose l'existence d'un langage qui permet d'exprimer le bien et le mal. La notion de « logos » résume cette faculté intellectuelle qui englobe à la fois, le langage, la raison, la pensée en général.

Retenons qu'Aristote n'opère pas de découpage étanche entre deux univers : les animaux et les hommes. Pour lui, les humains appartiennent au monde animal : ils partagent avec eux le fait d'être

1- Aristote, *La Politique*, trad. Jean Tricot.

2- Pour Aristote, le terme de « cité », est synonyme de communauté ou société.

Entre le corps et l'esprit

Philippe Lesprit/Picturetank.

vivant, de vivre en communauté et il sait que beaucoup d'animaux possèdent aussi une forme d'intelligence : ils perçoivent, se souviennent de certaines choses, fabriquent des nids ou des terriers. Dans son traité *De l'âme*, Aristote présente une vision de l'âme qui s'étend bien au-delà du monde des humains. Pour lui, les végétaux comme les animaux possèdent cette force vitale qu'il appelle l'âme (voir encadré).

Descartes et le dualisme corps/esprit

À la Renaissance, la réflexion sur la condition humaine évolue à partir de plusieurs causes. Tout d'abord, les grands voyages de découvertes, dans le Nouveau Monde notamment, mettent les découvreurs en présence des peuples inconnus et sauvages. Les théologiens chrétiens se demandent alors si ces hommes sauvages, qui sont des créatures de dieu, possèdent bien une âme... Ce sera l'objet de la célèbre controverse de Valladolid. Et la découverte des mœurs et des croyances des autres peuples invite à s'interroger sur la nature humaine : les hommes sont-ils partout les mêmes ? Sont-ils tous dotés de raison, ont-ils les mêmes passions ? Par ailleurs, l'essor des sciences – physique, botanique, et médecine, la comparaison anatomique avec les autres animaux – conduit à faire progresser les connaissances sur le corps humain.

L'âme selon Aristote : de la vie à l'intelligence

Pour Aristote, l'âme n'est pas une entité spirituelle séparée du corps. Regardez un être vivant – une rose ou un éléphant : ils ont chacun une forme caractéristique ; ils naissent, se développent et quand ils meurent, leur corps se décompose. L'âme est donc tout cela : la vie qui « anime », la forme qui structure le corps.

L'âme d'Aristote est donc l'équivalent d'un principe vital qui anime les êtres vivants : des végétaux aux humains.

Trois types d'âme sont alors distingués.

1. **L'âme végétale** est le propre des êtres qui, comme les plantes, se nourrissent et se reproduisent (« L'âme du végétal est ce qui engendre un être semblable selon l'espèce » écrit Aristote).
2. **L'âme sensitive** correspond aux capacités de percevoir, sentir et ressentir. Les animaux dotés d'organes des sens tels que le toucher, l'ouïe, l'odorat possèdent cette « âme sensitive ».
3. **L'âme intellectuelle** est l'équivalent de ce que l'on nommerait aujourd'hui l'intelligence ou la cognition. Aristote ne réduit pas cette âme intellectuelle à un seul et vague pouvoir de penser. Il cherchera ensuite à découvrir les différentes facultés mentales : le raisonnement, la mémoire, la ruse, le langage qui composent l'intelligence humaine. Il se comporte déjà en psychologue.

Le *Traité de l'Homme* de Descartes vise à concilier l'essor des connaissances scientifiques de son temps avec la vision chrétienne de l'âme, séparée du corps³. Descartes propose un modèle « dualiste » de l'homme : l'être humain possède comme les autres animaux un corps. Ce corps est une machine sophistiquée, mais rien d'autre qu'une machine qui fonctionne selon les principes de la mécanique : tout y est armature (le squelette avec ses poutres et articulations), câbles (nerfs et réseaux sanguins) et pompes (Harvey vient de découvrir la circulation du sang). Le corps est donc comme un grand mécanisme d'horlogerie, une machine. Les animaux, qui sont des corps sans âme, ne sont donc que des « animaux

3- Même si Descartes ne conteste pas la théorie chrétienne, il sait qu'il prend des risques quand il rédige son *De l'Homme*, qui est en fait un chapitre de son *Traité du monde*. Suite à la condamnation de Galilée, il préfère renoncer à son projet initial de publication.



Eric Pelaez/Stone +/Getty.

machines » : ils ne ressentent rien, n'éprouvent rien et ne pensent pas. Ce ne sont que des automates. « Tout corps vivant est comme une horloge, ou une montre, ou un jeu d'orgues, ou un automate hydraulique » écrit Descartes. Le corps n'est rien d'autre qu'une mécanique, et la mécanique obéit à des lois mathématiques. Au bout du compte : « Toute ma physique n'est autre chose que géométrie ».

Ce qui distingue donc l'homme de l'animal est qu'il possède aussi une âme : la « *res cogitans* » ou « chose pensante ». Cette âme immatérielle, nous en faisons tous l'expérience intime (c'est le « *cogito* » ou « je pense »).

Descartes affirme donc le dualisme de la nature humaine, composée de deux substances : l'âme et le corps. La zone de contact entre les deux pourrait se situer dans un endroit particulier niché au cœur du cerveau : la glande pinéale. C'est par ce point de contact que l'âme peut agir sur le corps et le corps agir sur l'âme. Ainsi, les passions (comme le désir, l'appétit) sont le résultat de l'action du corps sur l'âme (*Traité des passions*).

Cette théorie dualiste soulève cependant quelques graves problèmes : comment par exemple, des idées, qui sont de nature immatérielle peuvent-elles agir sur le corps physique, ce qui viole au passage le principe de l'inertie ? La question des liens entre corps et âme a été posée en son temps à Descartes par la princesse Elisabeth de Bohême dans leur correspondance. Descartes dut admettre que sa théorie présentait des difficultés qu'il ne pouvait encore résoudre. Quatre cents ans plus tard, le problème des relations entre corps et esprit continue à agiter les cercles philosophiques et les philosophes débattent encore de ce que l'on nomme aujourd'hui le « *mind-body problem* ».

Deux paradigmes de la nature humaine

Aristote et Descartes développent ainsi deux conceptions opposées de la nature humaine.

Selon Aristote, il n'y a pas deux réalités – l'une matérielle, l'autre spirituelle – mais une seule. Cette position que l'on peut qualifier de moniste, suppose l'existence d'une seule réalité (qui n'est ni à proprement parlé matérielle ou spirituelle). Les êtres dotés d'intelligence ne se limitent pas aux humains : les animaux ayant aussi des facultés « intellectives » (on dirait aujourd'hui des aptitudes cognitives : perception, mémoire et même conscience).

Descartes est dualiste : il sépare un corps régi par les lois de la physique classique et un esprit qui est le règne de la raison.

À travers cette opposition tutélaire, on peut repérer deux grands schémas de pensée qui vont structurer toute l'histoire de la pensée occidentale. D'un côté l'approche « moniste » qui considère, avec Aristote, que les humains sont une espèce parmi d'autres, qui possède, comme chaque espèce, des traits singuliers. De l'autre, l'approche dualiste, dont Descartes est le représentant attitré, qui considère que les humains sont faits d'une double nature : l'une matérielle et animale, l'autre spirituelle et proprement humaine. ■

La culture est une seconde nature

« **L**a coutume est chez l'homme, une seconde nature » écrivait Pascal. Par « coutume », le philosophe entendait ce que l'on nomme aujourd'hui la « culture », c'est-à-dire l'éducation, les habitudes acquises, les normes, les lois, mais aussi les croyances de toutes sortes. Si l'être humain est un être de culture, alors celle-ci façonne la personnalité et explique les comportements humains. C'est un des postulats de base de l'approche dite « culturaliste » en anthropologie, une approche qui va irriguer les sciences humaines et une partie de la philosophie contemporaine.

La culture forge la personnalité

L'approche culturaliste a été fondée Franz Boas (1858-1942), un physicien allemand, immigré aux États-Unis et converti à l'anthropologie après qu'il

eut étudié les Indiens du grand nord Américain. Boas a formé toute une génération d'anthropologues américains (dont Alfred Kroeber, Edward Sapir, Ralf Linton, Margaret Mead, Ruth Benedict). Une des idées centrales de son école « culturaliste » est que la culture, l'éducation et la socialisation façonnent la personnalité dès le plus jeune âge.

Ainsi, quand la jeune Margaret Mead se rend en Océanie pour étudier les sociétés dites primitives, c'est pour montrer comment la culture peut changer les hommes du tout au tout. Comparant trois populations voisines de Nouvelle-Guinée, elle trouve effectivement que la personnalité de la tribu des Arapesh, calme et paisible, est bien différente de celle des Mundugumors, brutale et belliqueuse ; quant aux Chambulis, les hommes y ont un caractère doux et émotif, mais sont dominés

La Culture, de quoi parle-t-on ?

« Le mot culture » (tout comme le mot « nature ») a de nombreuses acceptions différentes. La « culture » au sens du ministère de la Culture, ce sont les arts... Au sens anthropologique, la culture est un phénomène beaucoup plus large : les mythes, les croyances, les religions... Ce qui rend extrêmement difficiles les débats nature/culture tient aux nombreux glissements de sens que permet le mot « culture » : pour les uns, il s'identifie parfois à « tout ce qui n'est pas inné », pour d'autres, il renvoie aux seules représentations symboliques transmises par les voies du langage. Mais peut-on dire qu'un chien qui répond à son nom ou a été dressé à exécuter des ordres possède un embryon de culture ?

• Culture matérielle et symbolique

Mais ne faut-il pas y intégrer aussi les techniques, les pratiques culinaires, l'architecture ?

Les anthropologues ont pris l'habitude de distinguer les « cultures symboliques » et « matérielles ». Les cultures symboliques recouvrent généralement : le langage, les croyances mythologiques et religieuses, les savoirs populaires et scientifiques, les arts cérémonies, rites, lois, normes et coutumes de toutes sortes. Les « cultures matérielles » désignent plutôt les techniques, les pratiques culinaires, médicales, les objets fabriqués et outils, l'habitat et les modes de production.

• Protoculture

Les éthologistes, qui ont découvert que nombre d'animaux (singes, oiseaux, mammifères marins) se transmettaient des expériences (techniques de chasse par exemple) par l'observation et sans recours au langage, emploient le terme de « protoculture » pour désigner ces traditions acquises.

par des femmes dominatrices. R. Benedict, une autre élève de Boas, danseuse et poète reconvertie à l'anthropologie, a montré aussi dans ses *Patterns of culture* (*Échantillons de civilisation*) combien les différences culturelles peuvent être grandes entre deux peuples voisins : les bouillants Indiens Pimas, et les pacifiques Pueblos d'Arizona. Selon la culture transmise, on peut donc forger une personnalité aimable ou agressive, individualiste ou sociable, heureuse ou névrosée...

En résumé, les instincts sont finalement négligeables au regard du poids de la culture. Les différences entre hommes et femmes, la violence, l'individualisme, la sexualité, tout est affaire de culture. « Nous sommes forcés de conclure que la nature humaine est presque incroyablement malléable, répondant précisément de façon contrastée aux contraintes culturelles », écrit M. Mead. Cette vision culturaliste va se traduire dans les sciences humaines, à partir des années 1980, à travers le paradigme de la « construction sociale ».

La culture est-elle autonome ?

Que la culture soit un fait humain fondamental est un fait incontestable. Sans apprentissage, aucun humain ne pourrait survivre dans une

communauté donnée, ni dans aucun milieu (ni la forêt amazonienne ni le centre d'une ville).

La culture socialise et transforme en partie les individus mais elle respecte aussi les contraintes naturelles. Prenons le cas des pratiques culinaires. Les types de cuisines, varient beaucoup selon la région du monde (il y a la civilisation du blé en Europe, la civilisation du riz en Asie, la civilisation du maïs en Amérique), mais ces cuisines, bien que différentes, restent ancrées dans des contraintes physiologiques de l'espèce. Les humains ne peuvent pas se nourrir d'herbe crue comme les vaches ou de glands comme les écureuils. L'homme est un omnivore dont l'estomac s'est adapté à une cuisine diversifiée, mais les cuisines ont dû s'adapter elles aussi à l'organisme humain. Les exigences de l'organisme (en protéines, lipides, vitamines) sont impérieuses : c'est d'ailleurs à partir de celles-ci qu'on cherche aujourd'hui à promouvoir des régimes « équilibrés ». Et les carences ou surcharge de tel ou tel nutriment se paient très cher : une grave carence en vitamine A rend aveugle, une carence en vitamine C peut provoquer le scorbut. La suralimentation génère des maladies cardiovasculaires qui sont des fléaux de la santé publique. À vouloir nier la biologie,

La culture est-elle opposée à la nature ?

Il existe trois façons très différentes d'envisager les relations entre nature et culture. Dans un cas la culture se substitue à une nature défaillante, dans l'autre elle la réprime, dans la troisième elle la cultive.

- **La culture remplace la nature.** L'homme ayant perdu tout instinct, ses comportements seraient entièrement façonnés par une culture qu'il aurait incorporée. Il doit apprendre à chasser ou cuisiner pour se nourrir sans quoi il ne pourrait survivre. C'est l'idée que l'on retrouve chez les théoriciens de « l'être inachevé ».
- **La culture refoule la nature.** La nature est du côté des pulsions ou des passions « animales ». Ces passions étant potentiellement dangereuses et destructrices, il s'agit de les dompter. Idée que l'on retrouve chez Descartes (l'esprit doit apprendre à dominer le corps) ou Freud (les pulsions sexuelles ou agressives sont refoulées par la culture).
- **La culture prolonge la nature.** La nature fournit un tremplin, une impulsion première que l'éducation doit prolonger et encourager. Ainsi, le sport, encourage, canalise et cultive les dispositions naturelles innées (à la course, à la compétition). C'est l'idée de Rousseau (l'éducation ne réprime pas : elle encourage la curiosité naturelle) ou chez Nietzsche (la culture comme exercice athlétique qui permet de déployer les capacités naturelles).



L'anthropologue Bronislaw Malinowski parmi des habitants des îles Trobriand en 1918. *Le goûter.*

© London School of Economics and Political science, 2005.

celle-ci reprend vite ses droits. La cuisine (une culture) doit donc composer avec les contraintes de l'organisme (la nature). Il existe donc une concordance entre la culture et les fonctions vitales.

La culture explique-t-elle tout ?

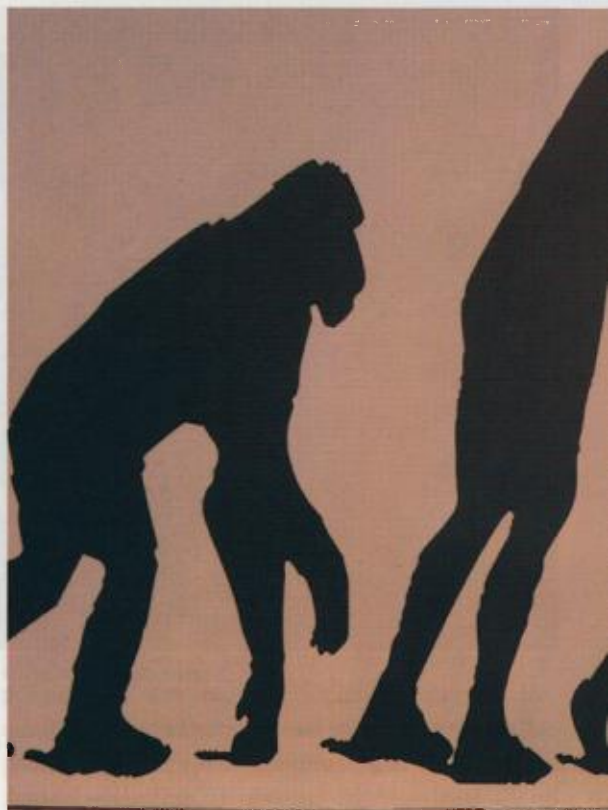
À partir des années 1970, une révision de la notion de culture s'est opérée au sein de l'anthropologie. Pour les culturalistes, une culture représente une sorte de bain invisible – fait de valeurs et de croyances – dans lequel les individus sont plongés depuis leur enfance. Or, une approche « constructiviste » et « interprétative », promue notamment par du courant des *Cultural Studies* a défendu une vision plus dynamique et réflexive de la culture depuis les années 1980.

Ainsi, lorsqu'on observe les formes d'adhésion aux croyances religieuses, on s'aperçoit que les croyants n'adhèrent pas tous de la même façon : il y a des bigots et des mystiques, des croyants et des pratiquants, des gens qui n'adhèrent qu'à une partie de leur religion. Entre un individu et

sa religion d'appartenance s'opère sans cesse des réinterprétations, une distance critique, une reconstruction personnelle. Il en va de même pour l'adhésion à un camp politique, ou à une culture d'entreprise ou familiale. Ce phénomène de distanciation est particulièrement prononcé dans les sociétés actuelles. Vue sous cet angle, la culture n'est pas un milieu qui se distillerait dans l'esprit des individus et à leur insu. La culture est plutôt vue comme un « discours » qui se prête à d'incessantes transformations et reconstructions, réinterprétations et réinventions de la part de sujets qui sont autant producteurs que produits par leur culture d'appartenance.

De son côté l'anthropologie cognitive (qui s'inscrit dans le cadre de la théorie de l'évolution), insiste sur l'existence d'invariants culturels (comme la distinction universelle en l'âme et le corps) qui correspondrait à des schèmes universels d'organisation de l'esprit humain : ce que Kant nommait déjà les « formes *a priori* de l'entendement ». ■

L'être humain : un produit de l'évolution



En 1859, Charles Darwin publie *L'Origine des espèces*, considéré comme le livre fondateur de la théorie de l'évolution. Contrairement à ce qu'on croit, ce livre n'est pas vraiment le pionnier de la théorie de l'évolution (le mot n'apparaît pas une seule fois dans le volume !), Darwin y parle spécifiquement de la sélection naturelle qui est, selon lui, le mécanisme majeur de transformation des espèces et qui fait que toutes les espèces présentes sur la terre dérivent, par transformations successives, de formes antérieures et plus primitives (voir encadré). Dans *L'Origine des espèces*, il n'est pas question des humains, mais de fleurs, de mollusques, d'oiseaux, de tortues ou de mammifères. Darwin prend soin d'écarter la question des origines de l'homme pour ne pas s'attirer les foudres de l'Église. Peine perdue : le débat va faire rage entre les créationnistes (qui croient au récit biblique de la création des espèces par Dieu) et les

évolutionnistes qui croient que les espèces vivantes sont le produit d'une transformation progressive de la matière en organisme vivant, des plus élémentaires aux plus complexes.

En 1872, Darwin se décide à aborder la question de l'évolution humaine dans *La Descendance de l'homme*. Cette fois, il soutient, que les êtres humains proviennent d'une longue lignée de primates, dont ils conservent la structure anatomique, mais aussi des émotions, des instincts fondamentaux.

Les animaux, souligne Darwin, ne sont pas dépourvus d'intelligence : de capacités d'apprentissage, de mémoire, et même de forme de raisonnement élémentaires. De même beaucoup vivent en sociétés – des fourmis aux oiseaux en passant par les meutes de loups – et manifestent des comportements altruistes à l'égard de leurs semblables. En outre les parents des mammifères sociaux ont des comportements parentaux. Pour Darwin, la



A woman stands in front of a wall depicting the development from ape to computer user on March 2, 2009 at the world's biggest high-tech fair CeBIT in Hanover, central Germany. AFP Photo DDP/David Hecker.

Qu'est ce que le darwinisme ?

L'idée d'évolution n'est pas une invention de Darwin. L'année même de la naissance de ce dernier, en 1809, le zoologiste français Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) publiait sa *Philosophie zoologique* (1809) qui contient une théorie de l'évolution baptisée alors transformisme. Lamarck avance pour la première fois l'idée que les espèces animales se modifient au cours du temps en donnant naissance à des espèces nouvelles. L'idée d'évolution était donc dans l'air du temps bien avant que Darwin ait publié *L'Origine des espèces*.

Quel fut donc son apport spécifique ?

Pour Darwin, le mécanisme de la transformation des espèces est la sélection naturelle, qui repose sur trois principes :

- Au sein d'une espèce, animale ou végétale, il existe des petites variations entre individus (de morphologie, de comportement). Certaines de ces variations sont avantageuses, d'autres non.
- La lutte pour l'existence élimine inévitablement des individus les moins favorisés (par rapport à un milieu ou dans le cadre de la compétition pour les ressources ou pour la reproduction) et favorise les individus qui possèdent des traits avantageux. La nature sélectionne donc les individus les plus aptes.
- Les individus survivants transmettent à leurs descendants leurs caractéristiques. Peu à peu, de génération en génération, les espèces se transforment. Ainsi va l'évolution.

chatte qui allaite et protège ses chatons éprouve un amour maternel qui ressemble à celui qu'une mère humaine éprouve pour ses enfants.

Au même moment, la préhistoire est en train d'émerger : Boucher de Perthes découvre des outils de pierre fabriqués par les hommes préhistoriques ; les premiers squelettes (Cro-Magnon, Néandertal, *homo erectus*) sont mis au jour ; bientôt, on découvre des peintures rupestres au fond de grottes du sud de l'Europe. La préhistoire est née.

La théorie de l'évolution a bouleversé notre représentation de la place de l'homme dans la nature. Mais quel impact aura-t-elle sur la philosophie et les sciences humaines ?

Dans un premier temps, le darwinisme fut bien accueilli par tous les cercles scientifiques et philosophiques. Les anthropologues, tous adeptes de l'évolutionnisme, cherchaient à repenser les grandes étapes de l'évolution humaine. Marx a voulu dédicacer le

Capital à Darwin. Freud a souvent cité Darwin dans ses écrits. Les sociologues, économiques, psychologues importaient les idées de sélection naturelle, d'instincts d'évolution ou de lutte pour la vie dans leurs théories. Avec Henri Bergson (l'évolution créatrice) ou William James (et le pragmatisme) l'évolution a trouvé sa place en philosophie.

Un nouveau dualisme...

Puis, à partir des années 1930, le darwinisme va peu à peu être refoulé des sciences humaines et de la philosophie. La théorie de « l'être inachevé » devient alors dominante. Elle conçoit l'homme comme un être dénaturé, dont les instincts ont été débridés, et qui vit désormais dans un monde artificiel (technique et culturel) ayant rompu ses liens avec l'environnement naturel. Cette théorie de l'être inachevé et ses variantes ont été dominantes pendant un demi-siècle des années 1930 aux années 1980.

Durant cette période, une vision des rapports nature/culture s'est imposée qui repose sur une sorte de dualisme opposant deux mondes : 1/le monde de la nature, assimilé à l'animal, régit par des instincts, le poids des gènes, et les lois déterministes de la nature, 2/le monde des humains baignant dans un univers culturel, acquis par apprentissage, un monde infiniment diversifié et souple et donc modifiable à merci.

Nature *versus* culture, animal *vs* humain, instinct *vs* intelligence, inné *vs* acquis, déterminisme *vs* liberté, telles sont les oppositions tutélaires sur lesquelles repose un nouveau dualisme.

La nouvelle nature est arrivée

Puis, par un curieux retournement de situation courant dans l'histoire des idées, l'approche « naturaliste » de la vie et de l'évolution a subi récemment une évolution majeure.

Récemment, les biologistes ont découvert que l'organisme n'était pas soumis à la loi impérieuse d'un programme génétique : les gènes sont en partie sous l'emprise de leur environnement qui commande ou non leur entrée en action. On appelle ce phénomène



© Clifford Mueller/Stock

« l'épigenèse ». Ainsi pour se développer normalement, un organisme a besoin de stimulants extérieurs. Les plantes ont besoin de lumière et de sels minéraux pour se nourrir et se développer. Les feuilles sont des capteurs de lumière et les racines, sont des capteurs d'eau et de sels minéraux. De mêmes les mammifères humains ont besoin de stimulants physiques, sociaux, affectifs et intellectuels sans lesquels aucun individu ne peut se développer normalement. Les enfants privés de ces stimulants souffriront de graves troubles de développement. Les humains sont programmés pour développer et capter stimulants des sociaux qui sont, en retour, facteurs de développement. Le circuit biologique des humains est donc entretenu par des circuits sociaux et culturels indispensables à leur survie : ce que l'on nomme la « coévolution » entre nature et culture.

La plasticité cérébrale est un autre élément important du développement du cerveau des animaux évolués, dont les humains font partie. La plasticité signifie que les connexions entre les neurones du cerveau évoluent en fonction des expériences du sujet.

Il apparaît donc que la nature, longtemps assimilée à une camisole de gènes, d'instincts, d'hormones, de neurones n'est pas régie par des lois implacables d'un déterminisme biologique.

La nature était moins contraignante qu'on l'avait cru et il n'y avait peut-être pas lieu d'opposer de façon rigide nature et culture, animalité et humanité, instinct et intelligence, inné et acquis, gène et environnement.

Sous cet angle, la nature humaine peut être repensée dans le cadre de la théorie de l'évolution, mais il s'agit d'une évolution plus souple et créative qu'on ne l'avait pensée jusque-là. ■

L'humain, un être inachevé ?



Comment expliquer la part si importante que prend l'apprentissage – d'une langue, des codes sociaux, d'un métier dans l'existence humaine ? Comment expliquer que certains apprentissages se déroulent tout au long de la vie ? Pour répondre à cette question, une nouvelle théorie de l'homme a été forgée au début des années 1940 : la théorie de « l'être inachevé ». Cette théorie a connu plusieurs variantes et reçu les faveurs de nombre de biologistes, anthropologues et philosophes.

Une incomplétude biologique

L'idée de base est que l'être humain est un être biologiquement inachevé. Ni son organisme ni ses instincts ne connaissent le plein développement atteint chez d'autres espèces qui sont adaptées dès la naissance à survivre seules sans apprentissage ni assistance extérieure. La tortue marine sort de son œuf pour courir aussitôt à la mer sans l'aide de personne, le petit faon se relève sitôt né et se met à gambader, le petit canard nage spontanément derrière sa mère. À la naissance, l'être humain semble, lui, dépourvu de tout programme de conduite. Il serait né

sans défense, sans capacités propres et sans instinct, si ce n'est de téter le sein de sa mère. Il lui faut donc des années de maturation et d'apprentissage avant de devenir autonome. L'éducation remplace donc ses faiblesses congénitales. Cet inachèvement de l'être humain serait attesté par la durée particulièrement longue de l'enfance dans l'espèce humaine.

Même arrivé à l'âge adulte, l'être humain ne serait pas biologiquement « achevé » comme le sont les autres espèces. L'humain semble dépourvu des moyens de défense naturels pour survivre dans la nature. Il lui faut donc pour utiliser des armes, des outils et des abris. Cette incomplétude biologique se nomme « néoténie ». La néoténie désigne un retard de développement qui fait que l'individu se développe moins vite et que l'adulte possède encore des traits caractéristiques de l'enfance. Le principe de la néoténie a été présenté pour la première fois dans les années 1920 par l'anatomiste hollandais Louis Bolk. Les traits de la néoténie sont, selon Bolk : une boîte crânienne ovoïde (en forme d'œuf), un faciès juvénile, un trou occipital situé à la base du crâne et orienté vers le bas.



Les humains sont-ils de grands enfants ?

Que penser aujourd'hui de la théorie de l'« être inachevé » ?

La thèse de « l'être inachevé » a été exploitée par le psychologue et sociologue allemand Arnold Gehlen dans son livre *De l'homme. Sa nature et sa place dans le monde* (titre original: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940). L'être humain, nous dit A. Gehlen, est un être « ouvert au monde » (*Weltoffen*). Du fait de son absence d'instinct, il se voit condamné à tout apprendre et tout redécouvrir par lui-même. Alors que l'animal est dirigé dans ses conduites par un programme héréditaire, l'homme est ouvert à de multiples potentialités. C'est la culture, transmise de génération en génération, qui se substitue à l'hérédité pour guider ses conduites. L'homme est donc « par nature un être de culture ». Cette « ouverture au monde » rejoint les thèmes de l'existentialisme selon lequel la liberté est constitution de la condition humaine. L'homme est « condamné à être libre », dit Jean-Paul Sartre. Nous ne sommes pas loin non plus de Heidegger qui parle de l'humain « projeté dans un monde ». La nature biologique de l'homme se réduit donc à quelques *patterns* (schémas directeurs), mais elle est surtout marquée par son absence de détermination, son ouverture à un champ de possibles.

La théorie de Bolk est aujourd'hui abandonnée dans sa forme originale. Seuls certains aspects restent admis. Comme le constat du temps de maturation de l'enfance qui va en s'allongeant des Prosimiens aux grands singes (gorilles, orangs-outans, chimpanzés) et à l'humain.

La thèse de Gehlen, comme celle de Bolk sur la néoténie, sera reprise par Konrad Lorenz dans *Le Comportement animal et humain*. La réduction des instincts fait de l'homme, dit Lorenz, un « spécialiste de la non-spécialisation », un « être inachevé ».

Tous les neurobiologistes admettent désormais que le cerveau n'est pas totalement programmé à la naissance pour accomplir les tâches. La plasticité cérébrale permet et rend nécessaire l'acquisition de multiples apprentissages ; le langage, les codes sociaux et culturels d'une société donnée. Mais tout d'abord, l'apprentissage n'est pas propre à l'espèce humaine. Chez de nombreuses espèces, les petits naissent immatures et doivent rester longtemps protégés et nourris par leurs parents avant de devenir autonome. Les oisillons naissent sans plumes et doivent rester au nid avant d'apprendre à voler. Les petits rats et chats restent aveugles plusieurs semaines avant de pouvoir se déplacer seuls. Les oursins restent trois ans auprès de leur mère avant de savoir chasser seuls. C'est d'ailleurs au contact des adultes que les lions, les tigres apprennent à chasser. Il faut aussi plusieurs années pour qu'un singe atteigne la pleine maturité. L'enfance du chimpanzé dure environ sept ans et il atteint l'âge adulte vers 11-12 ans. Toutes ces années aussi sont des années de maturation et d'apprentissage.

Inversement, certaines aptitudes humaines se mettent en place très tôt et semblent innées chez l'enfant. Ainsi, l'acquisition du langage démarre dès la naissance, par la détection progressive des sons, puis des mots de sa langue maternelle. À partir de deux ans, l'enfant se met à assimiler à une vitesse vertigineuse des milliers de mots et des règles de grammaire ce qui implique qu'il possède une compétence à acquérir le langage. Cette compétence ne saurait être développée par un cerveau « inachevé ». Elle suppose au contraire une grande précocité de développement et la mise en action d'une aire cérébrale finalisée et spécialisée dans le langage.

Le petit humain est équipé de tout un arsenal spécialisé destiné à l'acquisition du langage. Le linguiste



Steven Pinker n'hésite pas à parler « d'instinct du langage ». Les recherches en psychologie sur les capacités précoces du nourrisson montrent que le cerveau de l'humain n'est pas sous-développé par rapport à d'autres espèces, mais est au contraire surdéveloppé et prédisposé à accomplir toute une

série de tâches complexes. De ce point de vue l'être humain n'est pas inachevé, il serait plutôt comme un programme d'ordinateur très perfectionné, mais qui n'a pas encore ingurgité toutes les informations et logiciels qui lui permettent d'adapter à tel ou tel environnement de travail. ■

Le sens de la vie selon Martin Heidegger

Être et Temps, publié en 1927 par Martin Heidegger (1889-1976), est considéré par beaucoup comme le grand livre de philosophie du ^{xx}e siècle. Étonnant succès pour un livre inachevé, difficile, terriblement abstrait, souvent obscur, et qui ne propose aucune solution à l'existence, aucune explication finale du monde, aucun message de survie... L'attrait, voire la fascination, qu'a exercé cet essai tient sans doute à ceci : derrière un discours ontologique sur l'Être, il y a en fait une profonde méditation sur le rapport de l'homme au temps. Derrière les néologismes barbares (« *Dasein* » ou « l'être-là », le « *Sein-in-der-Welt* » ou « être dans le monde », etc.), c'est de la condition humaine, de sa finitude, du sentiment d'inachèvement, de l'angoisse face à la mort dont nous parle Heidegger. C'est pourquoi ce livre, au-delà du projet strictement « ontologique » de l'auteur, a eu une résonance existentielle et psychologique si forte.

L'angoisse de la liberté

« Le sens de l'être de cet étant, que nous nommons *Dasein*, va se révéler être la temporalité », écrit Heidegger. Traduction : l'existence humaine – ou le *Dasein* (ou « l'être-là ») – est marquée par la temporalité. Le temps n'est pas dans l'âme de l'homme ou dans le monde : c'est l'homme qui est dans le temps. Heidegger renverse la perspective classique ; il récuse les clivages sujet/objet, homme/monde. La condition humaine du *Dasein* est d'être « plongé dans le monde » (« *Sein-in-der-Welt* »).

Projeté dans le monde et dans le temps, l'être humain est d'abord un être ouvert et inachevé. Le sens de sa vie n'est pas fixé par avance. D'où une préoccupation (*Besorgen*), une inquiétude fondamentale, constitutive de son être. L'inachèvement, qui est notre part de la liberté, provoque aussi une profonde inquiétude. La situation du *Dasein* lui impose de prendre en charge son existence,

de « s'engager » dans la vie. L'inquiétude, ou le « souci » comme le nomme Heidegger, est engendrée par la temporalité de l'homme. La première dimension de la temporalité, c'est l'avenir. Cet avenir n'est pas envisagé comme la simple anticipation d'événements futurs. Il faut le voir comme une « projection » de l'homme hors de soi, vers un au-delà ouvert et qu'il doit construire.

L'ouverture au monde

Le présent lui-même n'est pas simplement le fait de vivre l'instant, c'est le fait de se situer dans le monde et d'éprouver ses potentialités, ses capacités d'agir, de mettre en œuvre son « ouverture au monde ». La temporalité, succession du passé, du présent et de l'avenir, n'est donc pas, pour Heidegger, la succession de moments, d'instant qui défilent hors de nous. Le temps est pour l'homme un champ de possibles, le déploiement de sa condition. Il y a là une vision créative du temps. Le temps est une ouverture au monde.

Regarder la mort en face

Mais la temporalité de l'homme, c'est aussi sa tragédie : la mort est son destin. Comment vivre lorsque l'on se sait mortel et biodégradable ? Redoutable problème existentiel... Pour Heidegger, la plupart des hommes se cachent à eux-mêmes cette vérité. Ils ont inventé tout un système de défenses contre cette évidence. L'idée de l'Au-delà a le grand avantage de proposer une option d'immortalité : c'est un peu notre joker métaphysique... Se laisser absorber par la quotidienneté de l'existence est une autre façon de détourner les yeux face à l'échéance suprême. Mais l'homme « authentique », selon Heidegger, est celui qui ose regarder sa propre mort en face, qui ose même l'anticiper. C'est à ce prix qu'il perd sa tranquillité d'esprit mais qu'il connaît le vrai prix de la vie et peut la vivre pleinement.

Un être de désir, toujours insatisfait



© Ben Hupfer/Corbis.

Nos désirs se conjuguent de multiples manières : envie de manger, de se reposer, fantasme sexuel ou rêve de grand amour, ambition professionnelle ou désir de tout plaquer pour refaire sa vie, etc.

D'où viennent tous ces désirs qui hantent nos consciences, souvent en secret ?

Désir et besoin

On distingue généralement le désir du besoin de deux manières :

Le besoin a une dimension organique et impérieuse : se nourrir, boire, se protéger d'une agression ou se soigner d'une douleur relève d'envies pressantes, liées à un déséquilibre organique immédiat (faim, soif, douleur) et qu'il faut satisfaire de façon impérative sauf à éprouver une souffrance. Le désir est une aspiration plus diffuse et moins pressante : on a « besoin » d'aller aux toilettes (ne dit-on pas

« faire ses besoins » ?) alors que l'on désire aller au cinéma.

La seconde différence est que le besoin ne donne pas lieu à des élaborations psychiques élaborées. Une blessure déclenche une impression subjective (la douleur) et une intention (« écarter la source du mal ») ; le désir produit des représentations mentales plus sophistiquées : être enfermé (en prison, en classe, au bureau) donne envie de grand air et va déclencher en cascades des rêves d'évasion ou de voyage : dans les îles tropicales, au Tibet ou dans un grand périple autour du monde.

Pour Spinoza, l'essence de l'homme réside dans un type de désir qu'il nomme « *conatus* ». Le *conatus*, c'est l'effort que fait tout organisme pour persévérer dans son être. Cette envie de vivre, ne se limite pas, pour Spinoza, à un simple élément réalisation de besoins fondamentaux nécessaire à la vie (comme se nourrir, se reproduire), le *conatus* – l'effort pour

vivre – est aussi un élan vital, une force motrice, une puissance de vie, une énergie intérieure qui pousse les organismes vivant à agir, se battre, s'affirmer face aux autres. Chez les humains, cet appétit de vivre s'accompagne d'images conscientes. Voilà ce qu'est le désir. Transformé par la conscience en volonté, le désir est l'essence même de l'être humain, nous dit Spinoza (voir encadré).

Spinoza invitait à limiter de désir aux choses dont la réalisation est à notre portée : hors de quoi, le désir entraînera toujours la frustration et la souffrance. L'homme est ainsi fait qu'il veut toujours plus, qu'il ne se satisfait jamais de ce qu'il a. Seul le sage sait trouver la joie en limitant ses désirs à ce qu'il lui est possible de réaliser. Mais est-ce vraiment possible ? Cette soif inextinguible d'aller au-delà de soi, n'est-il pas la marque des humains, qui sont, selon Gilles Deleuze des « machines désirantes »¹.

Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi

Impossible de parler du désir sans parler de libido. Et qui dit libido, semble renvoyer aussitôt à Freud et à la pulsion sexuelle : l'équation est connue. En fait le terme *libido* qui veut dire « désir » en latin a une histoire philosophique plus longue et un champ de signification plus large que le seul désir sexuel.

Saint Augustin distingue trois types de libido : la *libido sentiendi* ou désir des sens se rapporte à la sexualité mais aussi à d'autres plaisirs corporels, comme la gourmandise ou en encore le désir de repos. La *libido sciendi*, ou désir de savoir, est synonyme de curiosité ; enfin la *libido dominandi* est la soif de pouvoir. Ces désirs sont, dans l'esprit des Pères de l'Église, des sources de concupiscence et donc de péchés.

Mais saint Augustin fait aussi œuvre de psychologue : son analyse des formes de désir est l'occasion de décrire avec beaucoup de finesse les passions humaines. Dans la *Cité de Dieu* ainsi que dans ses *Confessions*, il décrit par exemple la *libido dominandi* comme une passion de pouvoir qui « ravage

« Le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit » (Spinoza)

Dans *l'Éthique*, œuvre posthume publiée à sa mort en 1677 et écrite sous forme de propositions, (comme s'il s'agissait d'un traité de mathématique) Spinoza aborde, la question du désir et de la volonté dans la troisième partie.

Proposition VI

« Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. (...) »

Proposition VII

« L'effort (conatus) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans Son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose. (...) »

Proposition IX

« Cet effort, quand on le rapporte à l'Esprit seul, s'appelle Volonté ; mais, quand on le rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps, on le nomme Appétit, et il n'est, partant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation ; et par suite l'homme est déterminé à les faire.

Ensuite, entre l'appétit et le désir il n'y a pas de différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leurs appétits, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : Le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit. Il ressort donc de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons. »

le cœur des mortels avec la cruauté la plus tyrannique ». Mais il prend soin ensuite de décomposer cette soif de puissance en plusieurs types de désir : comme la passion de la gloire (*libido gloriandi*) ou encore la soif de richesse (*libido habendi pecuniam*).

Pulsions, désirs, fantasmes

Freud également n'a pas réduit les pulsions humaines à la seule sexualité.

1- G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, 1972.

Le père de la psychanalyse accorde tout d'abord une place aux pulsions d'autoconservation : comme la faim, la soif, le besoin de se protéger. Ces pulsions d'autoconservation sont indispensables à la survie de tout organisme. Vient ensuite la libido proprement dite : la pulsion sexuelle. Selon Freud, elle diffère des pulsions d'autoconservation en ce qu'elle moins rigide : on peut se passer de sexualité, pas de manger. Au lendemain de la Première Guerre mondiale et son déchaînement de violence : Freud dut admettre l'existence d'une autre pulsion fondamentale nichée au cœur de la psychologie humaine : l'agressivité. Et dans sa vision du psychisme humain, deux pulsions cohabitent : pulsions de vie et la pulsion de mort, amour et haine, Éros et Thanatos.

Les pulsions de vie (autoconservation et sexualité) et la pulsion de mort (agressivité) sont les sources de la vie fantasmatique des individus et s'expriment sous forme de rêves ou de rêveries éveillées. Parfois ces pulsions s'expriment de façon directe et explicite, sous forme de fantasmes sexuels ou de fantasmes destructeurs. Parfois

les pulsions s'expriment sous forme déguisée, sublimée, détournée : c'est le cas quand les pulsions se heurtent aux interdits moraux que l'on a intériorisés. Pour Freud, les fantasmes ont avant tout une fonction compensatoire car ils permettent de réaliser dans le monde imaginaire les désirs refoulés du sujet.

Mais Freud, s'est surtout intéressé aux rêves et fantasmes qui seraient liés à des conflits existentiels noués à l'enfance. On peut les classer en trois catégories :

- les fantasmes érotiques tout d'abord, qui prennent différentes formes. Aux scènes classiques d'actes sexuels s'ajoutent les fantasmes « pervers » : scène orgiaque, masochiste, sadique, fétichiste, etc. ;
- les fantasmes dits « auto-apaisants » surgissent

chez les personnes subissant ou ayant subi par le passé de fortes privations : fantasmes de maternage chez les personnes en carence affective, de santé chez les malades ;

- les fantasmes « globaux » déterminent les orientations globales de la vie. Ils se construisent autour d'un mythe personnel. Ainsi, ce jeune garçon mal aimé de ses parents va s'attacher, devenu adulte, à construire une « famille parfaite » où les liens avec les enfants et son épouse seront sacralisés.

La psychanalyste Ethel S. Person a proposé d'élargir la vision psychanalytique des fantasmes et rêves qui alimentent notre vie psychique². Pour elle, les fantasmes compensatoires ne forment qu'une partie de la vie fantasmatique des individus. Certains rêves et fantasmes possèdent une fonction

active : ils aident l'individu à se projeter dans l'avenir et à le préparer. Ils traduisent cette capacité proprement humaine à anticiper et se construire un avenir par le biais d'une imagination créative.

E. Person nomme « fantasmes génératifs », ces rêves éveillés tournés vers l'avenir. Leur source plonge dans nos désirs les plus profonds :

désir d'être aimé, désir de sécurité, désir d'évasion, etc. Mais ils sont aussi le ressort de tous les projets, rêves, ambitions qui nous permettent de construire notre avenir. Pour affronter des situations nouvelles, l'individu construit des scénarios imaginaires dans lesquels il se met en scène. C'est le cas pour cette jeune femme qui éprouve depuis toute petite un fort désir de reconnaissance et a rêvé toute sa jeunesse de devenir une grande actrice. Devenue adulte, elle deviendra en fait avocate, profession où la dimension théâtrale est évidente. Tournés vers l'avenir et vers l'action, les fantasmes génératifs jouent un grand rôle organisateur de l'existence. ■

« Il n'y a en ce bas monde que deux sortes de tragédie. La première est de ne pas obtenir ce que l'on veut, la seconde est de l'obtenir. Et cela est la seule vraie tragédie. »

Oscar Wilde

2- *Voyage au pays des fantasmes*, 1998.



CeBIT lab Research & New Technologies, Hanovre, mars 2012.

L'animal humain est-il vraiment rationnel ?

On disait naguère qu'un enfant a atteint « l'âge de raison » quand il devient apte à réfléchir aux conséquences de ses actes, quand il ne cède plus aux caprices de l'enfance, quand il peut devenir « raisonnable ».

Qu'est-ce que la raison ?

La « Raison » dans ce sens large, fut célébrée par les philosophes modernes comme ce qui permet aux êtres humains de se réaliser pleinement. Se libérer

des passions : pour Descartes, la raison est l'antithèse des passions, elle est synonyme de *self-control*. La raison est ce qui permet aussi de s'affranchir des croyances, superstitions, routines de pensée qui n'ont pas fait l'objet d'un examen rigoureux. En ce sens la raison devient un ferment de liberté : ennemi de la religion, des discours d'autorités.

Dans un sens large, le mot « raison » servira donc pendant quatre siècles, de la Renaissance à la Révolution, à célébrer l'intelligence humaine en général.

Dans un sens plus restreint, la raison, désigne l'esprit mathématique : le sens de la déduction, du calcul, « l'esprit de géométrie », comme dit Pascal. Il faut dire qu'à partir de la Renaissance et l'émergence de la science classique, on assimile volontiers la science et les mathématiques : la « nature est écrite en langage mathématique », disait Galilée. Percer le mystère du monde, c'est trouver les lois mathématiques qui le gouvernent, comme la formule de la gravitation universelle découverte par Newton. Et la plupart des philosophes sont aussi mathématiciens : Descartes invente la géométrie analytique, Pascal invente le calcul des probabilités, Leibniz crée le calcul infinitésimal. Diderot ou Voltaire s'intéresseront aussi de près aux sciences et mathématiques de leur temps.

Célébrer la raison à l'époque des Lumières c'est donc célébrer à la fois l'intelligence en général et les sciences – physique et mathématiques – en particulier.

Toutefois, Kant commence à percevoir les limites de la « raison pure ». Certes, la déduction et le raisonnement rigoureux font des merveilles dans le domaine mathématique et des sciences physiques. Il peut même servir dans le domaine moral pour forger des principes universels et guider sa conscience (ce que Kant nomme « raison pratique »). Mais, appliquée à certaines notions qui échappent à l'observation et la vérification (en matière de métaphysique ou de théologie), la raison peut devenir un piège de l'esprit.

D'où vient la raison ?

Pour les rationalistes, comme Descartes, la raison est une faculté innée (ou *a priori* dira Kant) ; pour les empiristes, elle est issue de l'expérience. Quoi qu'il en soit, elle est bien le propre de l'homme. C'est le début du grand débat entre inné et acquis, qui va se prolonger sous de nouvelles formes dans l'histoire des sciences humaines.

Les aventures de la raison

Jusqu'au XVIII^e siècle, la « raison » fut célébrée par les philosophes comme ce qui permet d'accéder à la vérité, se défaire des passions et des croyances par définitions « irrationnelles ». Restait donc à explorer plus précisément ce que recouvre ce mot. Ce que vont entreprendre logiciens, philosophes, psychologues à partir du XIX^e siècle. Au fil du temps, la raison va être décortiquée en plusieurs domaines, perdre de son unité, exploser en significations multiples et finalement être sévèrement critiquée comme une illusion de l'esprit...

Penser, c'est calculer ?

« Penser c'est calculer » : telle est l'idée centrale d'une lignée de logiciens qui vont tenter de trouver un langage mathématique universel propre à dévoiler les lois de l'esprit humain.

Le philosophe et mathématicien Leibniz (1646-1716) avait rêvé de construire un langage universel fondé sur le principe du calcul et de logique. À sa suite, toute une série de mathématiciens et logiciens vont s'inscrire dans cette perceptive. Le mathématicien George Boole (1815-1864), fondateur de la logique symbolique, rêve ainsi de traduire toutes les opérations de l'esprit humain en une mathématique élémentaire : « Les lois qu'il nous faut construire sont celles de l'esprit humain. »

Dans cette lignée de recherche, s'inscrivent les recherches logiques de B. Russell, G. Frege, Kurt Gödel, A. Turing, J. von Neumann. Leurs recherches successives vont aboutir à la création de l'informatique et son support matériel : l'ordinateur.

Le grand rêve de réduire toute l'intelligence humaine à un petit nombre de règles logique a-t-il pourtant abouti ? Non. Paradoxalement, le projet de réaliser une intelligence artificielle qui copie toutes les performances de l'esprit humain bute sur un problème majeur : l'extrême difficulté à reproduire les formes de l'intelligence humaines qui n'entrent pas dans le moule de la logique mathématique. Les ordinateurs réalisent des exploits

dans toutes les activités de calcul, de modélisation, de jeux logiques, de démonstration ou de pilotage de machine. Mais en matière d'intuition de créativité, l'imagination, ils sont nuls. Pascal opposait l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Les ordinateurs ont la première. Pas la seconde. Une partie de l'intelligence humaine leur reste donc inaccessible.

L'intelligence : du QI aux intelligences multiples

L'étude psychologique de l'intelligence fut un autre domaine d'exploration de la raison humaine. Durant une grande partie du ^{xx}e siècle, l'intelligence fut assimilée au QI. Les tests d'intelligence (le QI a été créé en 1911) sont destinés à mesurer l'intelligence à partir d'exercices logiques et linguistiques. Mais cet instrument de mesure qu'est le QI ne dit rien en lui-même sur le fonctionnement de l'esprit : il mesure des résultats à une épreuve sans savoir quels sont les processus mentaux mis en œuvre. Lorsque, à partir des années 1950, la psychologie cognitive se mit à étudier les opérations mentales impliquées dans la résolution de problème, on découvrit alors que les sujets ordinaires étaient loin d'être des machines logiques perfectionnées. Au contraire, pour résoudre les problèmes logiques, les humains emploient des analogies, des heuristiques (c'est-à-dire des routines mentales) plutôt que des règles de démonstration rigoureuses. Et le bon sens, était plus souvent sollicité que la logique des mathématiciens. Voilà pourquoi d'ailleurs, il était si difficile aux informaticiens et logiciens de construire des machines copiant l'intelligence humaine : elle n'est pas vraiment logique...

La rationalisation de la société

Les sociologues et économistes se sont intéressés à un autre visage de la raison : la « rationalité des actions humaines », dans le travail, les échanges économiques et, plus généralement, dans tous les domaines de la vie sociale. Le sociologue Max Weber a parlé de « rationalisation du monde moderne »

pour désigner la tendance à appliquer dans toute une série d'activités humaines l'entreprise, la médecine, l'administration, des règles scientifiques et des techniques de gestion rigoureuse. Max Weber écrit au moment où l'organisation scientifique du travail (ou taylorisme) F. Taylor est importé dans l'entreprise, où la médecine devient biomédicale, où l'administration commence à employer des procédures de gestion technocratiques fondée sur l'expertise.

En économie, la théorie du « choix rationnel » va prendre une importance croissante à partir de la Seconde Guerre mondiale. Ce modèle d'analyse considère le consommateur ou le manager comme un acteur rationnel qui effectue des choix les plus rigoureux, suite à un calcul rigoureux de ses coûts et bénéfices potentiels.

Mais, là encore, la théorie du choix rationnel va se heurter à quelques désillusions.

Tout d'abord, les sociologues avaient montré que les actions individuelles rationnelles pouvaient conduire à une irrationalité collective (les crises boursières en sont l'exemple le plus évident).

Mais les consommateurs, les décideurs sont-ils aussi rationnels que ne le veut la théorie économique dominante ?

Les expériences concrètes menées par la psychologie économique (ou économie expérimentale) ne le confirment pas. En observant comment s'y prennent les individus en situation pour effectuer leur choix, les chercheurs se sont aperçus que les sujets ordinaires se laissent guider par de routines de pensées, d'erreurs de jugement et sont fortement influencés par leurs émotions (peur ou confiance). Du coup, le modèle de l'acteur rationnel a été sérieusement ébranlé.

Les acteurs économiques seraient-ils irrationnels ? Plus exactement, les économistes et sociologues parlent de « rationalité limitée ». Nous autres, humains, sommes des stratèges mais pas des calculateurs performants. Nous sommes plus raisonnables que rationnels et tendons surtout à rationaliser après coup nos intuitions et nos envies. ■

La crise de la raison au xx^e siècle

La « crise de la raison » : leitmotiv philosophique du xx^e siècle ? L'idéal des Lumières – celui d'une raison triomphante, porteuse de progrès et d'émancipation – s'est effondré. À partir d'horizons théoriques très différents, plusieurs courants de pensée ont participé de cette remise en cause.

L'introuvable fondement mathématique

À la fin du xix^e siècle, des mathématiciens (Gottlob Frege, David Hilbert) avaient voulu créer un langage formel, reposant sur les seuls principes de logique, et qui aurait permis d'unifier tous les savoirs. Cette tentative a échoué. Le « théorème d'incomplétude » de Kurt Gödel (1931) va démontrer l'impossibilité de bâtir un édifice logique totalement cohérent. Il énonce que, dans tout système formel, il existe au moins une proposition dont on ne peut démontrer qu'elle est vraie ou fausse (on dit qu'elle est indécidable). C'en était fini de l'espoir d'une logique parfaite et autosuffisante, ayant servi de fondement à la science.

La crise des sciences européennes

Dans *La Crise des sciences européennes* (1935-1936), Edmund Husserl énonce au même moment que le projet (télôs) occidental des sciences physiques et mathématiques abstraites nous donne une vision déshumanisée du réel, où le « monde de la vie » est absent. La science « désenchante » le monde au moment où l'Europe, menacée par le péril fasciste, a besoin d'un souffle nouveau et doit s'interroger sur « le sens de la vie ». La critique phénoménologie de la science sera reprise par Martin Heidegger, et par bien d'autres auteurs par la suite.

La philosophie et la sociologie des sciences vont changer l'image de la science. Après que Karl Popper a montré que la science ne dit jamais le vrai (elle ne fait que confronter des hypothèses à la réalité), les auteurs qui lui succèdent sont plus radicaux. Peu à peu, la science n'apparaît plus comme un savoir pur, rigoureux, dégagé de tout présupposé. Elle est toujours soumise aux poids des représentations, des paradigmes, des enjeux de pouvoir ; l'argumentation y prime sur la raison.

Les penseurs de la déconstruction

Les penseurs de l'école de Francfort s'attaqueront à la Raison des Lumières comme idéologie dominante. Dans *Éclipse de la raison* (1947) et *La Dialectique de la raison* (1947), Max Horkheimer et Theodor Adorno donnent une forme philosophique à la critique de la société industrielle, de la gestion technocratique de l'économie.

Les penseurs de la déconstruction s'en prennent à la raison des Lumières et à la pensée occidentale. Le terme « déconstruction » forgé par Martin Heidegger indique la tâche nouvelle de la pensée philosophique : non pas établir de nouveaux systèmes, mais « déconstruire » (montrer les logiques implicites et les failles) des discours qui se présentent comme ceux de la Vérité et de la Raison. Jacques Derrida et Michel Foucault sont cités comme les principaux penseurs de la déconstruction.

De toutes parts, la vision d'une raison triomphante, aux sources du progrès scientifique et technique, est donc remise en cause. Les critiques pessimistes sur les progrès de l'humanité se sont édifiées, rappelons-le, sur un fond historique précis : deux guerres mondiales, Auschwitz et Hiroshima.

Mais, paradoxalement, la science et les techniques ne cessaient aussi de se développer alors que l'on s'employait à en saper les « fondements ». Les développements mathématiques suscités par le théorème de Gödel vont ainsi conduire Alan Turing à jeter les bases théoriques d'une « machine universelle » – l'ordinateur –, la plus prodigieuse invention du siècle.

Le langage crée-t-il la pensée ?

L'homme, c'est le langage. Voilà une idée qui semble évidente et que l'on retrouve chez nombre de philosophes comme dans l'opinion commune. Après tout, le langage n'est-il pas la caractéristique la plus évidente qui semble distinguer l'être humain des autres animaux ?

Bien sûr, les animaux communiquent entre eux à l'aide de cris ou de postures. Les oiseaux sifflent, le cerf brame, le chien aboie, le chat miaule, etc. On sait même que cette communication est parfois assez sophistiquée. Les singes vervets par exemple utilisent des cris différents pour alerter leurs congénères de la présence d'un tigre, d'un aigle ou d'un serpent. La « danse des abeilles » au retour de la ruche permet à la butineuse d'indiquer à ses comparses une source de nourriture. Les expériences d'apprentissage du langage des signes à des chimpanzés ont montré que certains pouvaient acquérir et utiliser correctement des centaines de mots.

Mais ces performances restent néanmoins bien modestes au regard des capacités linguistiques des humains. Les singes n'ont jamais utilisé le langage pour se transmettre des informations sophistiquées, ni raconter des histoires et encore moins édifier des théories philosophiques.

Le langage serait donc bien une caractéristique humaine. Mais est-ce vraiment le propre de l'homme, autrement dit est-il la clé explicative de toutes les autres aptitudes humaines ? Sans le langage, les êtres humains pourraient-ils penser, inventer, former des projets et les réaliser ? En somme, est-ce le langage qui crée la pensée ?

La linguistique et la recherche des lois du langage

La linguistique moderne est née, au début du xx^e siècle avec Ferdinand de Saussure. Auparavant,

la linguistique était surtout historique : étudier le langage, c'était étudier son histoire (l'étymologie des mots) établir des comparaisons entre les langues pour reconstituer leur généalogie. Avec Saussure, l'approche en terme de système prend le pas sur l'approche historique. On s'intéresse moins à l'histoire d'une langue (analyse diachronique) qu'à son organisation interne (approche synchronique). Par ailleurs, Saussure affirme « l'arbitraire du signe », c'est-à-dire le découplage complet entre un signe (le mot arbre en français ou *tree* en anglais) et la réalité désignée.

Le langage étant supposé avoir ses propres lois qui ne dépendent ni de la psychologie ni de la réalité extérieure, reste à dévoiler sa structure interne.

À partir de là, les recherches linguistiques se sont scindées en différents domaines : la phonologie se préoccupant des sons (ou « phonèmes ») ; l'analyse des règles d'organisation des phrases relève de la grammaire (ou syntaxe), enfin l'analyse du sens relève de la sémantique.

Le grand espoir des linguistes du xx^e siècle aura donc été de dévoiler l'architecture interne du langage et ses « lois d'organisation ».

L'américain Noam Chomsky est l'une des figures les plus représentative des « linguistiques » structurales qui se sont développées à partir des années 1940. Le but de sa grammaire générative fut de dévoiler quelques règles universelles et invariantes qui seraient à la base de toutes les langues du monde.

Ce grand projet scientifique a été forgé durant les années 1950 et a donné lieu à plusieurs formulations. Mais, après plus d'un demi-siècle de recherches qui ont mobilisé des bataillons de linguistes, force est de constater que la linguistique générative n'a pas atteint son but : dévoiler l'ADN du langage. Pourquoi une telle impasse ?

L'homme est-il un singe grammairien ?

Noam Chomsky a reformulé plusieurs fois son modèle de grammaire générative. Dans son dernier modèle, qui date du début des années 2000, Chomsky soutient que la règle la plus fondamentale du langage est la « règle de récursivité » qui permet de composer des phrases complexes en greffant sur une structure de base, des éléments nouveaux.

Ainsi la phrase « Sarah chante » repose sur la combinaison de deux éléments : un syntagme nominal (SN) : « Sarah » et un syntagme verbal (SV) « chante ».

Le SN peut être enrichi d'éléments supplémentaires, en enchâssant à l'intérieur du nom (Sarah) des qualificatifs : « la jeune Sarah » ou « Sarah, la fille du professeur de piano », etc.

Le SV « chante » peut être enrichi d'éléments nouveaux qui s'encastrent dans la structure de base, comme des poupées russes, « chante *a capella* » ou « chante un air de Mozart ».

C'est ainsi qu'on peut, par encastrements successifs, construire une phrase complexe comme « Sarah, la fille du professeur de piano qui habite à l'étage du dessus, chante un air de Mozart tiré de *La Flûte enchantée*. ». Tel est le principe général de la récursivité.

Si les humains peuvent produire des énoncés très complexes, ce serait donc selon Chomsky en vertu d'une propriété de la grammaire humaine, qui « fournit la capacité de générer un nombre infini d'expressions à partir d'un nombre fini d'éléments¹ ».

Chomsky en conclut que la créativité de l'esprit humain provient finalement de l'aptitude à la grammaire à créer des formules complexes à partir des règles de grammaire. Autrement dit : l'homme est un singe qui aurait acquis la grammaire, et aurait pu, à partir de là, enrichir sa communication et sa pensée.

1- « The faculty of language : What is it, Who has it, and How Did it Evolve ? », M. Hauser, N. Chomsky and W. T. Fitch, *Science*, vol. 298, nov. 2002.

Une des réponses possibles de cette impasse est qu'il n'y a peut-être pas de « programme génétique » du langage : de même qu'on découvre aujourd'hui il n'existe pas de « programme géné-

tique » qui contiendrait tout le plan construction d'un organisme vivant. En effet, la biologie du début du XXI^e siècle est désormais passée au stade « post-génomique ». Les biologistes admettent que le génome (ensemble des gènes) n'est pas la seule clé explicative de construction d'un organisme¹. L'organisme vivant est donc une construction à plusieurs étages (gènes, protéines, cellules, organisme, milieu) où chaque niveau influe sur les autres.

Langage et représentations mentales

Il pourrait en être de même pour le langage. Les recherches menées depuis les années 1980 (linguistique cognitive, pragmatique, théories de l'énonciation) tendent à montrer que les éléments les mots, les structures grammaticales ne sont pas formées de petites unités autonomes qui pourraient exister par elles-mêmes. Les éléments du langage sont dépendants de schémas mentaux (qu'on appelle aussi des prototypes) qui préexistent aux mots. Ainsi les verbes « manger » ou « marcher » correspondent à des schémas d'actions et de perceptions qui précèdent leur expression linguistique. Tout langage a certes ses contraintes et son architecture propres, mais il ne peut prendre sens hors de représentations mentales sous-jacentes et d'un contexte de signification. En retour, les éléments linguistiques aident à structurer et à réorganiser les représentations mentales. En somme, il se produirait entre le langage et la pensée un processus d'interaction réciproque comme c'est le cas entre l'ADN et l'environnement biologique dans lequel il est plongé.

Les humains ne posséderaient donc le langage que parce qu'ils disposent préalablement d'une capacité à produire des images mentales leur permettant de penser, rêver, imaginer, raisonner... Le langage ne serait donc qu'un outil plus ou moins fidèle pour exprimer et communiquer ces idées. ■

1- Le phénomène que l'on nomme « épigénèse » montre que les gènes sont eux-mêmes activés par des protéines et tout un milieu biologique qu'ils ont contribué à construire.



© Jasper James/Getty

« L'homme, c'est le travail... »

« **O**n peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence. » En 1845, Karl Marx et Friedrich Engels avaient exprimé cette théorie – l'homme, c'est le travail – dans leur *Idéologie allemande* (1845-1846). C'est en produisant ses moyens d'existence que l'homme se transforme lui-même et s'arrache aux conditions naturelles.

Maitres et possesseurs de la nature

Dans les sociétés primitives, le travail se réduisait à des activités de survie : la chasse, la cueillette et la fabrication des quelques outils rudimentaires. Puis, avec l'invention de l'agriculture, de l'élevage, la

poterie, l'histoire humaine était entrée dans une nouvelle phase : les humains sont devenus pleinement possesseurs et maîtres de la nature. Mais en même temps ils ont aliéné leur liberté. Car la période de domestication des plantes et des animaux fut aussi celle de l'asservissement des hommes, des débuts de l'asservissement des uns et la domination des autres, de la division de la société entre maîtres et esclaves. Puis viendra ensuite l'invention des métaux, de l'écriture, consécutifs à l'émergence des villes et des États, bientôt des empires. Puis l'essor de l'industrie, du machinisme, du commerce et des activités financières : le capitalisme est né... Voilà à grands traits l'histoire que raconte Marx, dans l'*Idéologie allemande*. Telle est sa conception matérialiste de l'histoire.

Pour Marx, le développement des capacités de production (qu'il nomme « forces productives »)

est lié à la division du travail : entre hommes et femmes (dans l'économie primitive), entre maîtres et esclaves (dans l'économie antique), entre paysans et chevaliers (dans la société féodale) et enfin entre prolétaires et bourgeois (dans la société capitaliste). La lutte des classes sociales, pour la maîtrise des moyens de production est le moteur de l'histoire. La marche de l'histoire n'est autre que l'histoire du travail humain, qui est à la fois libérateur et aliénant.

Libérateur en tant qu'il permet de créer des richesses, d'inventer des techniques nouvelles et donc de s'émanciper des contraintes de la nature. Mais aliénant, car le travail devient à son tour source d'asservissement quand les ressources du travail ne servent qu'un petit nombre au détriment de tous. Quand la division du travail dans les usines ou les bureaux, dépouille le salarié de ses capacités créatives, pour le confiner dans une tâche limitée et sans intérêt.

Les penseurs et la technique

C'est au milieu du ^{xx}e siècle qu'apparaissent les premières grandes réflexions philosophiques, historiques et sociologiques sur la place de la technique dans l'évolution humaine. Au ^{xix}e siècle, la première révolution industrielle, celle de la machine à vapeur, avait déjà transformé l'économie et la société. La seconde révolution industrielle, celle du moteur à explosion et de la fée électricité, va bouleverser la vie quotidienne. Avec le nucléaire et l'informatique, une troisième révolution industrielle s'amorce alors. C'est durant l'entre-deux-guerres, puis à l'époque des Trente Glorieuses que les grandes pensées de la technique s'affirment.

Technophiles contre technophobes

On peut alors classer les penseurs de la technique en deux camps : les « technophiles » et les « technophobes ».

Les technophiles vantent les bienfaits de la civilisation technique. L'économiste Jean Fourastié fait du progrès technique une invention vertueuse source de croissance économique, de progrès social (augmentation du niveau de vie, réduction du temps de travail, progrès de la santé et du confort). Dans *Technique et Civilisation* (1950), l'historien américain Lewis Mumford proposait une grande fresque du développement de l'Occident (en trois grandes phases : « géotechnique », « paléotechnique », « néotechnique ») montrant comment la technique s'est imposée dans toutes les sphères de la vie sociale : le travail, la communication, la vie quotidienne et l'habitat. Quelques années plus tard, Jacques Ellul publie *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1954). Il y écrit : « Tout ce qui est techniquement possible sera réalisé, car la technique est devenue autonome et forme un monde dévorant qui obéit à ses propres lois. ». On sent poindre déjà une critique de la technique comme monstre dévorant ceux qui l'ont créée.

Les philosophes Edmund Husserl et Martin Heidegger furent technophobes. Pour eux, la technique est synonyme de déshumanisation. Les hommes sont devenus esclaves de la machine et y ont perdu leur âme. Ils se sont asservis à leur propre création et la société est devenue comme une immense machine dont les individus ne sont plus que des rouages.

Un demi-siècle plus tard, au seuil du ^{xxi}e siècle, la technologie est entrée dans une nouvelle phase : l'ère des NBIC (Nanotechnologie, Biotechnologie, Technologie de l'information et Sciences Cognitives). Les technologies ont changé, mais les postures restent les mêmes :

- Les technophiles voient dans l'essor des technologies nouvelles l'avènement d'un nouvel âge qui verrait l'humanité prendre les commandes de sa propre évolution : maîtriser la maladie, la vieillesse.
- Les technophobes reprennent le thème de l'apprenti sorcier qui crée les conditions de son asservissement à la machine : cyberaddiction, danger nucléaire et bioterrorisme, déshumanisation, contrôle des individus, etc.
- Enfin une troisième posture voit dans les technologies une création biface, comme le Janus de la mythologie : maléfique ou bénéfique selon l'usage qu'on en fait.

Les technologies changent, mais les postures philosophiques à son égard, demeurent égales à elles-mêmes...

Pour Marx, l'essence de l'homme, c'est donc le travail. Un travail à la fois libérateur et aliénant. Cette vision prométhéenne se retrouvera chez nombre de penseurs qui, s'ils ne sont pas tous marxistes, conçoivent l'humain à partir de sa capacité à s'émanciper des lois de la nature par le travail et l'usage des techniques.

L'abeille et l'architecte

La théorie du travail, propre de l'homme, se heurte cependant à une objection : les humains ne sont pas les seuls à travailler ! Beaucoup d'espèces animales travaillent. Les fourmis construisent et réparent leurs fourmilières qui sont des édifices complexes avec leurs galeries, entrepôts, couveuses et lieux de stockage de nourriture. Certaines espèces (du genre *Atta* présentes en Amérique) pratiquent l'agriculture depuis des millions d'années (en cultivant des champignons issus de la moisissure de feuilles). D'autres fourmis pratiquent l'élevage : elles protègent et entretiennent des pucerons qui leur fournissent du miellat dont elles se nourrissent. Architecture, agriculture ne sont donc pas des inventions humaines.

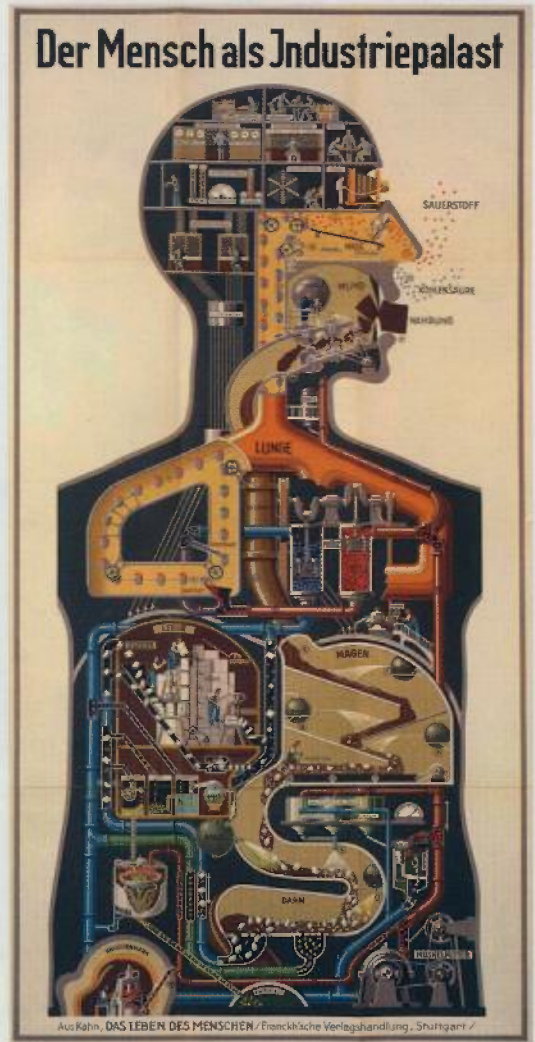
D'autres espèces passent aussi du temps à travailler pour aménager leur environnement : c'est le cas du castor qui construit de grands barrages ou des oiseaux qui fabriquent leur nid ou de l'araignée qui tisse sa toile.

Pour autant le travail des fourmis, des castors et des humains est-il de même nature ? Marx avait bien remarqué qu'il existait une différence de taille entre la façon dont l'abeille construit sa ruche avec ses alvéoles, et la façon dont un architecte construit une maison.

« Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la

construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. » (Karl Marx, *Le Capital*, 1867).

L'abeille comme l'homme construisent tous les deux leur habitat. Mais, alors que les insectes le font guidés par leur instinct, les humains le font en planifiant leur activité et en ayant recours à leur capacité d'anticipation et d'imagination. Plutôt que le travail, voilà donc ce qui finalement marquerait la différence principale entre l'abeille et l'architecte, entre les humains et les autres animaux : l'imagination créatrice. ■



© Debschitz

Fritz Kahn, *L'homme-machine*, 1926.



Le paléontologue Fernando Novas debout à côté du fémur fossile d'un Antartcosaurus. Musée de l'université de La Plata, Argentine. Louie Psihoyos/Science Faction Jewels/Getty.

Le retour de l'anthropologie philosophique

LES MENSUELS

Emmanuel Kant avait résumé l'histoire de la philosophie à une ultime question : « Qu'est-ce que l'homme ? » Cette question était censée englober le domaine entier de la philosophie et dévoiler les contours de la nature humaine. Elle énonçait du même coup le grand projet des sciences humaines naissantes.

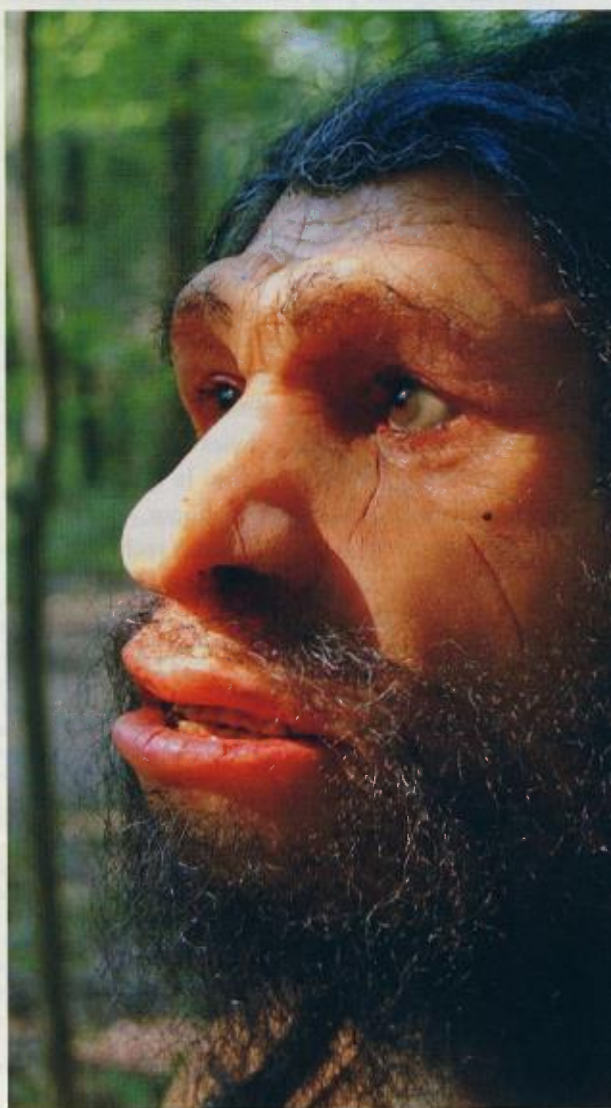
Les réponses philosophiques à cette énigme ne manquaient pas. Les uns avaient défini l'homme comme un animal politique, d'autres comme un animal rationnel ou un animal moral, d'autres encore l'ont vu comme être hybride, tiraillé entre la raison et les passions, le corps et l'esprit, entre l'ange et la bête. Où en sommes-nous aujourd'hui ?

Les sciences humaines sont apparues au ^{xix}^e siècle. Au départ, ce sont des pionniers qui se sont lancés dans l'aventure. Certains sont partis observer les peuples « sauvages » en quête d'un hypothétique état originel de l'humanité. D'autres ont creusé dans le sol pour y retrouver les vestiges du passé, découvrir les ruines des civilisations englouties et les traces des premiers hommes qui avaient peuplé la terre. D'autres encore ont étudié les langues du monde, les ont classées en grandes familles et ont tenté de reconstituer leur généalogie. D'autres ont jeté les bases d'une science de la société, de ses lois d'organisation et d'évolution. Une psychologie de laboratoire s'est constituée pour observer comment fonctionnent la mémoire, la sensation et toutes les autres facultés intellectuelles. L'économie, l'histoire, la géographie humaine, sont nées dans le même mouvement.

Puis, au ^{xx}^e siècle, les sciences humaines se sont divisées en champs disciplinaires autonomes (anthropologie, sociologie, psychologie, linguistique, histoire...) découpant par là même le territoire de l'humain en champs spécialisés. Les disciplines se sont alors institutionnalisées ; elles ont défini leurs méthodes, tracé leurs frontières, forgé leurs concepts. Chaque discipline a voulu rendre compte des actions humaines à partir de son propre point de vue. Pour l'anthropologue, nos actions devaient s'expliquer par la culture ; pour le sociologue, la

cause de nos conduites était à chercher dans les contraintes sociales ; pour le psychologue, dans les émotions ou la cognition ; pour l'historien, dans les conditions historiques.

Ce découpage disciplinaire fut une condition de l'extraordinaire explosion des connaissances. Les recherches de plus en plus précises et érudites ont connu une croissance exponentielle. Ainsi, les psychologues ont étudié en détail les circonvolutions de la mémoire (des mémoires faudrait-il dire), les



L'Homme de Neandertal, Cova Negra, Xàtiva, Valence

formes de perceptions, les types d'intelligences, les troubles mentaux, etc. Mais paradoxalement la diversification des recherches s'est payée d'une incapacité croissante à articuler toutes ces connaissances en une vue d'ensemble du fonctionnement de l'esprit humain. De même, les sociologues ont étudié les classes sociales, les communautés ethniques, la vie dans les banlieues, la délinquance, l'organisation du travail et son évolution, le fonctionnement de l'État, etc. mais nul ne sait aujourd'hui comment tout cela s'agence pour former une société.

Finalement, l'essor des savoirs spécialisés a laissé en arrière-fond la question de la nature humaine et celle des sociétés. L'anthropologie philosophique a été dépassée, puis engloutie par les sciences humaines.

La fin de l'exception humaine?

La question aurait pu en rester là : c'est-à-dire dans les oubliettes de l'histoire des idées. Mais l'esprit humain a horreur du vide. La question du propre de l'homme est pourtant réapparue il y a peu à partir d'autres domaines que les sciences humaines... En fait, ce sont les recherches sur la condition animale qui ont d'abord reposé la question de la nature humaine sous un nouveau jour.

Depuis une vingtaine d'années des recherches ont apporté de sévères démentis aux théories de « l'exception humaine », qui voulait en faire un être à part du reste du monde animal. Déjà Darwin avait montré que l'apparition de l'espèce humaine s'inscrivait dans la lignée de primates. Mais on se plaisait à croire tout de même que l'espèce humaine s'était « dénaturée » et avait perdu ses instincts animaux. Or, on a découvert récemment que beaucoup d'espèces animales, singes, dauphins, chiens, rats, oiseaux etc. n'étaient pas privées par leurs instincts d'intelligence, de conscience, de sensibilité, et même de certaines formes de cultures (mode de chasses, de cueillettes), acquises et transmises au sein des groupes. Il est désormais clairement établi que les oiseaux ou les mammifères peuvent apprendre, mémoriser, catégoriser, résoudre des

problèmes, forger des représentations mentales. On sait aussi que les chimpanzés, les éléphants, les dauphins possèdent des formes de conscience de soi. Enfin, en trente ans d'expériences d'enseignement du langage des signes à des grands singes (chimpanzés, gorilles ou bonobos), il est apparu que la plupart d'entre eux étaient capables de manipuler des symboles, de maîtriser des centaines de mots et de les associer entre eux.

Ajoutons à cela qu'il est maintenant admis que les animaux dotés d'un cerveau développé ressentent non seulement la douleur et le plaisir mais ressentent aussi de la tristesse, de la joie, de l'affection, et qu'ils peuvent même éprouver de l'empathie.

Ces découvertes ont conduit à se poser deux questions majeures : l'une morale, l'autre philosophique. La question morale est la suivante : quelle attitude adopter à l'égard de nos cousins animaux ? Faut-il leur accorder des droits comme le réclament les défenseurs de la cause animale ? La question philosophique interroge le brouillage des frontières entre les humains et les autres animaux et relance sur de nouvelles bases la vieille interrogation d'anthropologie philosophique : « Qu'est-ce que l'homme ? »

Pour une nouvelle anthropologie philosophique

Ce projet d'anthropologie philosophique ne pourra toutefois être relancé sans prendre en compte les connaissances scientifiques de notre époque, celles qui concernent l'éthologie et la psychologie animale, l'évolution de l'homme, et la nature des capacités cognitives humaines.

De même, le projet d'anthropologie philosophique ne pourra s'affranchir d'une réflexion critique approfondie sur les catégories qui ont servi à penser la spécificité de l'humain : conscience, culture, langage, symbole...

Enfin, la nouvelle anthropologie philosophique devra aussi s'imposer une méthodologie rigoureuse qui permette de tester les hypothèses proposées.

Un beau défi de la pensée du XXI^e siècle... ■