



LES GRANDES PHILOSOPHIES

Dominique Folscheid

puf

QUE SAIS – JE ?

Les grandes philosophies

DOMINIQUE FOLSCHEID

Professeur à l'Université Paris-Est Marne-la-Vallée

Huitième édition 46e mille



ISBN 978-2-13-058656-2 8

Dépôt légal – 1^{re} édition : 1988
8^e édition : 2011, août

© Presses Universitaires de France, 1988
6, avenue Reille, 75014 Paris

AVERTISSEMENT

On n'entreprend pas de coucher la philosophie entière sur le lit de Procuste d'une collection de poche sans courir de périls et encourir de reproches. Mais les défis sont faits pour être relevés.

Le calcul le plus élémentaire nous met en face de nos responsabilités, et le couteau sous la gorge : si on évoque trois douzaines de philosophies, on tombe à trois pages et quelques lignes pour chaque prétendante. Si on les invoque toutes, on sombre dans le ridicule.

L'idée de retenir les « grandes » philosophies et de se débarrasser des présumées « petites » en les renvoyant à la culture érudite et spécialisée ne constitue même pas une garantie. En philosophie plus que partout ailleurs, la distinction du grand et du *petit*, déjà si suspecte, enveloppe un diagnostic philosophique, une prise de position philosophique – voire une prise de parti – qui pourront toujours être philosophiquement critiqués et discutés. En la matière, aucun arbitre n'est neutre. Il faudra de surcroît, sur les marges incertaines de la réflexion, choisir d'inclure ou d'exclure certaines œuvres du concert des philosophies.

Et pourtant, s'il est vrai qu'une philosophie digne de ce nom est avant tout un discours sur l'essentiel, qui se développe et ramifie ensuite comme un arbre ou éclate comme une fusée, avec plus ou moins de retard, la petite quantité des grandes attitudes fondamentales doit corriger la pluralité indéfinie des œuvres. Ce critère

proprement philosophique suffit pour rendre impossible toute distribution de notes et de prix. C'est la reprise des étapes majeures de l'aventure de la pensée qui importe, pas le catalogue, la recollection ou la commémoration. Nous espérons communiquer ainsi au plus grand nombre ces divers *esprits* qui forment les noyaux durs des œuvres, les animent et les font vivre jusque dans leurs prolongements les plus exotériques.

Sachant que le lecteur potentiel est inscrit dans une histoire, une culture, un pays, il est impossible d'éviter une certaine contingence historique des choix, quitte à entériner certaines injustices sédimentées. Nous comptons sur l'universalité du discours pour compenser les limitations de cette géographie des pensées.

Comme il n'est pas de philosophies anonymes, nous partirons de ceux qui ont réussi à faire cristalliser une approche, une attitude, un *esprit*, dans un discours rationnel et articulé – ce qu'on appelle communément des auteurs. Pour faciliter la bonne compréhension de l'ensemble, nous donnons quelques brèves indications pour situer les personnes, et nous respectons autant que possible la chronologie. Mais nous n'hésitons pas à la bousculer lorsque la mise en perspective et la cohérence des idées l'imposent.

Nous avons cherché à pousser le souci de clarté jusqu'à la limite imposée par la complexité intrinsèque de l'objet. Mais il y a un stade où le simple devient le faux. Comme la philosophie ne peut pas se donner sans peine, chaque lecteur doit *entrer* dans les pensées présentées, sans les considérer comme des objets

susceptibles d'être décrits ou racontés de l'extérieur. Il revient à chacun de se prescrire lui-même la dose qu'il pourra supporter.

Chapitre I

LA PHILOSOPHIE EN QUÊTE DE SOI

I. – Naissance de la philosophie

La philosophie n'est pas née en un jour, et elle n'est pas non plus née de rien. Mais les représentations du monde et les sagesses où l'on croit qu'elle s'ébauche n'en préparent véritablement le terrain qu'à la condition de laisser le discours rationnel affirmer sa spécificité. Sinon, elles l'étouffent dans l'œuf, l'empêchent de naître, assurent autrement certaines de ses fonctions indispensables à l'humanité et coulent le désir de savoir dans d'autres aspirations.

Si cette condition a été réalisée dans la Grèce antique, plus clairement et plus magistralement que partout ailleurs, cela ne signifie pas que tous les penseurs et sages grecs sont au sens strict des philosophes. Aristote a beau qualifier Thalès (vi^e siècle av. J.-C.) de « premier philosophe spéculatif », il faut bien avouer que sa doctrine relève encore du discours cosmologique traditionnel, qui fait d'un principe symbolique l'origine de toutes choses.

Pour Thalès, ce principe est l'*eau* ; pour Anaximandre, c'est l'*infini indéterminé* ; pour Anaxagore, c'est l'*esprit*. Pythagore préfère chercher la clef universelle du réel dans la symbolique des nombres, tandis qu'Héraclite, tellement loué par les modernes, fait de tout ce qui est le résultat sans cesse changeant de

l'opposition des contraires. Mais si ces penseurs, ces savants ou ces sages que nous qualifions rétrospectivement de « présocratiques » ont eu de grandes inspirations qui ont fécondé l'avenir, il faut attendre Parménide pour que la philosophie ait un « père » présentable.

Parménide (540-450 av. J.-C.) est l'auteur d'un *Poème* fameux, qui présente encore tous les caractères extérieurs de la littérature sapientiale. Et pourtant, tout est changé parce qu'il affirme qu'il y a de l'être (homogène, complet, suffisant – « sphérique »), et que cet être *se dit dans la pensée*.

Le versant négatif de cette identité de l'être et du penser n'a pas moins d'importance : le néant n'est pas, il ne peut être ni pensé ni dit. « Père » de l'être, Parménide est aussi celui du néant : *l'être est, le néant n'est pas*.

Nous n'avons pas affaire ici à une doctrine philosophique parmi d'autres, mais à la constitution du *genre philosophique* comme tel. L'objet philosophique, c'est l'être de ce qui est. Philosophier, c'est dire l'être ; la vérité philosophique, c'est l'identité de l'être et du discours. L'alternative radicale est celle du *vrai* et du *faux*, adossée à l'opposition de l'être et du *néant*.

Le cheminement initiatique ne débouche plus directement dans un art de vivre, mais dans le discours sur *l'être de l'étant*. Au lieu de lutter contre le désir qui étreint l'homme (n'oublions pas que brahmanisme et bouddhisme sont à peu près contemporains), il faut l'orienter vers la *vérité*, en rompant avec le monde du

devenir mouvant, des apparences changeantes et privées de sens, bref, tout ce qui captive la foule des insensés.

II. Platon

427-347 av. J.-C. – Athénien, disciple de Socrate, conseiller des princes (Denys I et II de Syracuse), fondateur de l'*Académie*, Platon est le philosophe par excellence, la référence constante. Ses richesses, dures à extraire, sont inépuisables.

1. La leçon de Socrate. - Il est difficile de distinguer le Socrate historique (469-399), qui n'a laissé aucun écrit, du Socrate mis en scène par Platon. Mais une leçon se dégage néanmoins.

Socrate se présente comme celui qui ne sait rien mais qui sait qu'il ne sait rien – ce qui fait qu'il en sait toujours plus que ceux qui ignorent leur ignorance. Socrate n'est ni un professeur ni un maître, seulement un aiguillon, un initiateur, un miroir, un médiateur de son « démon » (terme qui renvoie au « lot de vie », à la vocation, à l'inspiration, à l'être intermédiaire entre le dieu et l'homme). Lui-même stérile de vérités belles et bonnes, Socrate veut être uniquement un *accoucheur* des âmes, qui recèlent l'éternelle vérité qu'elles ont oubliée. Avec sa laideur, son nez camus, son visage de Silène, il est littéralement un repoussoir. Il ne verse pas un savoir tout fait dans un disciple vide (comme si l'on pouvait mettre la vue dans les yeux aveugles ! dira Platon). Par l'*ironie*, qui met en contradiction, rétablit la

différence, il reconduit le disciple à lui-même (*connais-toi toi-même !*), afin qu'il libère son âme et la reconvertisse au bien.

Quand il affirme que « nul n'est méchant volontairement », il ne proclame pas la gentillesse universelle des ignorants de bonne volonté. Il veut montrer que celui qui fait le mal a voulu ce qu'il prenait pour un bien. L'homme vertueux sera donc celui qui est parvenu à son excellence, en voulant ce qu'il sait être le bien véritable.

Mais beaucoup plus qu'un sage, Socrate est le témoin du verbe. Fidèle à son essence et à sa visée de la vérité, le langage est l'opposé de la violence. Infidèle à soi-même, il se dégrade en un art formel (rhétorique) ou se pervertit en une technique de persuasion, qui est une arme dans des rapports de force (sophistique). La preuve : le discours calomnieux peut persuader des juges, faire condamner l'innocent et tuer. Accusé d'impiété et de corruption pédagogique, Socrate accepte l'injustice pour respecter jusqu'au bout les lois de la Cité, dont nul ne doit se dispenser. Dédaignant les échappatoires de dernière minute, il boit la ciguë en héros et martyr du verbe, dont il paie l'importance du prix de sa vie.

Bouleversé par ce drame devenu une sorte de mythe fondateur de la philosophie, Platon s'est efforcé de restaurer le *logos* en crise, de retrouver la mesure du beau, du bien et du vrai, ruinée par toutes sortes de thèses et de slogans (le mobilisme héraclitéen ; le relativisme universel ; le nihilisme métaphysique). S'il

est vrai que le philosophe et le sophiste se ressemblent comme chien et loup, parce qu'ils manipulent tous deux le langage, il faut établir et fonder la différence, en commençant par écarter les apparences trompeuses.

2. La philosophie comme cheminement initiatique. - Dans la célèbre allégorie de la Caverne (*République*, VII), les non-initiés sont décrits comme des prisonniers plongés dans l'obscurité, enchaînés depuis toujours à leur place, qui prennent pour des réalités en soi les ombres des objets que des faiseurs de prestiges manipulent dans leur dos, à la lumière d'un grand feu. Ce dont ils souffrent, ce n'est pas du *manque*, qu'ils ignorent, mais du trop-plein d'apparences immédiates, auxquelles ils adhèrent fanatiquement.

Le prisonnier plongé dans la nuit de la bêtise métaphysique ne peut pas se délier lui-même. Il n'en a d'ailleurs ni le désir ni l'idée. S'il s'évadait, il ne serait pas vraiment libéré. Il faut que quelqu'un d'autre, déjà initié, déjà philosophe, se penche sur lui, le délivre de ses chaînes, le force même à se lever, puis à tourner la tête. En d'autres termes, il faut un *médiateur*. Sans lui, il est impossible de se dégager de l'adhérence, prendre le recul nécessaire et saisir la différence.

Cette première phase, négative, rend possible une initiation positive. Mais il faut prendre garde : converti trop brusquement aux réalités, le prisonnier fraîchement délié serait ébloui, aveuglé, plongé dans une nouvelle nuit, due à l'excès et non plus au défaut de lumière. C'est pourquoi on procédera par degrés, en lui montrant

des étoiles de plus en plus brillantes, puis la lune, le soleil enfin, terme de l'itinéraire. Il passera ainsi du plus clair pour lui et du plus obscur en soi au plus clair en soi et plus obscur pour lui, enfin au plus clair pour lui et en soi. Concrètement, cela signifie qu'il faut d'abord passer par des disciplines propédeutiques (comme l'arithmétique, la géométrie ou l'harmonie) pour se rendre capable d'aborder la dialectique (*République*, 536 d).

La définition platonicienne de la philosophie est donc très simple : elle est un cheminement vers le vrai, selon un itinéraire initiatique, depuis un point de départ qui n'en est pas un, car il est en réalité un point d'arrivée. Le prisonnier, en effet, n'est pas un sauvage ou un aveugle-né, mais un être *asservi*. Autrement, comment le petit esclave du *Ménon*, conduit par Socrate, finirait-il par découvrir comment doubler la surface d'un carré ? C'est parce qu'il désapprend ses préjugés sur la géométrie qu'il retrouve la bonne méthode. Toute connaissance est en réalité *re-connaissance*. L'âme se *ressouvient* de la vérité (c'est la fameuse *réminiscence*) parce que la vérité est intemporelle, toujours déjà là, et ne commence jamais. L'ignorance est donc *oubli* : c'est ce qu'exprime le mythe du plongeon de l'âme dans le Léthé, le fleuve Oubli, symbole de l'entrée dans un corps.

On voit que la *méthode* philosophique est indissociable de son *contenu* : la doctrine de l'immanence éternelle de la vérité dans l'âme. La méthode ne peut pas se réfléchir en règles mécaniques

utilisables par n'importe qui à propos de n'importe quoi. Il y a une pédagogie de la science, pas de science de la pédagogie.

3. À la recherche du réellement réel. - La réalité véritable n'étant pas la chose qu'elle paraît, elle est ce qui fait que la chose est ce qu'elle est, saisie par l'esprit, énoncée dans le langage. Platon l'appelle *Idée*, terme qui renvoie à la forme (essentielle) visible (par l'âme). La beauté n'est donc pas la chose belle – marmite, femme ou cavale, comme le croit le naïf Hippias –, mais ce qui rend belle la chose. De la même manière, il n'y aura pas de choses égales et pas de choses justes : seul est vraiment égal l'égal en soi, seul vraiment juste le juste en soi. Les Idées sont donc la clef de la réalité et de la connaissance. Sans elles, le langage formerait un monde clos, qui ne renverrait qu'à lui-même.

Grâce à l'Idée, on s'élève à l'un, désertant la multiplicité des apparences. En ce sens, l'Idée est bien l'unité d'une multiplicité, mais elle n'est en aucun cas une abstraction (ce qui signifie : tiré hors de) : ce sont plutôt les choses sensibles qui sont « abstraites », tirées de l'Idée.

Le processus d'élévation à l'Idée est la *dialectique*, que Platon définit comme art de « demander et rendre raison » (*République* 533 c). Au lieu de se contenter d'établir de pures relations, comme le font les mathématiques, la dialectique nous fait découvrir la mesure de toute mesure, le principe anhypothétique de toute hypothèse. Parvenu au terme de l'ascension

dialectique, l'esprit se meut d'Idée en Idée, c'est-à-dire développe rationnellement des relations nécessaires et engendre des conclusions rigoureusement déduites.

Le *dialogue* correspond bien à ce procédé de recherche. Mais sa forme extérieure ne doit pas nous abuser : si la présence d'un partenaire complaisant et docile rend les opérations plus faciles (*Sophiste*, 217 c-d), le véritable dialogue est d'abord celui de l'âme avec elle-même – ce qui s'appelle *penser* (*Théétète*, 189 e).

4. Les difficultés du discours. - Platon n'ignore pas les difficultés de cette doctrine. Comment les Idées peuvent-elles être en rapport avec les choses qu'elles ne sont pas, mais qui ne sont pas sans elles ? Comment l'Idée unique peut-elle rendre compte de la multiplicité des choses sans se diviser ? La lumière a beau nous fournir un modèle de *participation* (elle éclaire une infinité de choses sans se diviser et sans se perdre), nous courons le risque de réifier l'Idée et de constituer un univers intelligible totalement coupé de celui des choses, doublant inutilement ce dernier. Après tout, explique plaisamment Platon, ce n'est pas d'une essence de maître ou d'un maître en soi que l'esclave est esclave, mais bien d'un maître en chair et en os. Surtout, comment articuler entre eux les éléments du discours sans établir des *relations* entre les Idées ? Et si le discours vise l'Idée, comment peut-il y avoir un discours *faux* ?

Platon se trouve donc contraint de défendre cette thèse paradoxale : il doit démontrer la possibilité et la

réalité d'un discours faux, sans quoi il n'y aura aucune différence entre le vrai et le faux, et le discours sera anéanti. Mais pour cela, il faut montrer que le discours faux ne dit pas rien – car dire le rien, c'est ne rien dire, et tout ce qu'on dira vraiment sera automatiquement vrai, y compris le faux.

Il faut se résigner à commettre un « parricide » à l'égard de Parménide, qui a déclaré que le néant n'était pas. Quand on dit le faux, on ne dit pas rien, on dit quelque chose d'*autre* que le vrai. Entre l'être qui est et le néant qui n'est rien, prend place un troisième genre : l'*Autre*. L'altérité fait ainsi son entrée dans l'univers intelligible. Ce qui permet d'insérer les Idées dans un jeu vivant de relations, au sein de l'*être total* (*Sophiste*, 249 a), au lieu d'en faire des idoles inertes et isolées.

La séparation des univers demeure néanmoins. Le semblable ne peut toujours aller qu'au semblable. La cosmologie le confirme : le monde n'est pas créé à partir de rien par un Dieu tout-puissant, il est fabriqué par un Démonstrateur à partir de matériaux préexistants (le Même, l'Autre, le Mélange). Notre monde d'ici-bas est donc taré par l'insuffisance ontologique de sa matière. C'est par ce *dualisme* métaphysique que Platon explique le mal – excluant du même coup l'hypothèse d'un principe du Mal égal à Dieu (ce qui sera le ressort du manichéisme).

On comprend le jeu de mots sur le corps (*sôma*) tenu pour le tombeau (*séma*) de l'âme spirituelle. S'il est vrai que l'âme, parente des Idées, recèle en elle-même les conditions de sa chute (le *Phèdre* la compare

à un attelage composé d'un bon et d'un mauvais cheval, conduits par un cocher qui a du mal à suivre le cortège céleste), il n'en demeure pas moins que l'incarnation est un exil dégradant. C'est pourquoi les « preuves » platoniciennes de l'immortalité de l'âme ne sont finalement rien d'autre que l'affirmation de son caractère éternel, indifférent par nature au cycle de la vie et de la mort (*Phédon*).

Dans ces conditions, comment notre langage, grevé d'images et de représentations, pourrait-il nous livrer l'absolu ? (*Lettre VII*). Les Idées sont les essences lumineuses des choses, elles ne sont pas la lumière qui les éclaire et les rend intelligibles. De même que le soleil est au-delà de la lumière qui éclaire les objets sensibles, la condition du réel et de sa connaissance est au-delà du réel et de l'intelligibilité : cette condition est le Bien, qui n'est pas l'Être, qui dépasse toute essence intelligible et qui ne peut donc pas être objet de discours. Autrement dit, la philosophie ne peut pas être *savoir absolu de l'absolu*. Elle est condamnée à demeurer un *amour* du savoir qu'elle n'atteindra jamais. Le langage rationnel doit passer le relais à un au-delà du discours : à la *contemplation*.

5. L'existence humaine. - L'homme n'échappera pas aux tiraillements qui s'ensuivent. On sait que l'initié qui revient dans la Caverne, armé de la vision des réalités en soi et du désir de copier l'harmonie idéale en ce bas monde, sera mal reçu, pris pour un fou et un gêneur, et même mis à mort.

Une Cité juste – réglée par l’harmonie – serait-elle impossible ? Un projet politique identifié à la réalisation du Bien et situé hors de l’histoire réelle n’est, au sens strict, qu’une utopie. C’est pourquoi la *République* ne fournit pas un modèle à appliquer. Même si les rois étaient philosophes et les philosophes rois, les conditions du monde voueraient toute tentative à l’échec. Le régime *aristocratique* se dégraderait fatalement, sous la pression du devenir, en régime du courage (*timocratie*), de la richesse (*oligarchie*), de l’égalité licencieuse (*démocratie*), pour finir en *tyrannie*, où triomphent les plus viles tendances.

Le vrai sens de la *République* est donc *moral*. Sachant qu’il y a une stricte analogie entre le *macrocosme* qu’est la Cité et le *microcosme* qu’est l’âme humaine (où s’affrontent raison, « cœur » et tendances), la Cité juste est le modèle de l’âme juste, qu’il s’agit pour l’homme de réaliser en soi-même.

Mais comment une âme engoncée dans un corps pourra-t-elle parvenir à la vraie vie ? C’est ici qu’intervient la médiation érotique. En effet, la Beauté jouit d’un privilège extraordinaire : de toutes les réalités en soi, coupées de notre monde, elle seule peut se manifester dans ce qui paraît et devenir sensible (*Phèdre*, 250 b). La quête de la Beauté est animée par Éros, fils de Pénurie et de Grands-Moyens, qui est intermédiaire entre l’homme et le dieu. C’est Amour qui unit tout ce qui est divisé, à tous les niveaux (de la reproduction animale à la connaissance). C’est lui qui nous aspire vers l’absolu en nous arrachant

successivement à tel beau corps pour nous faire aimer tous les beaux corps, puis les belles âmes, les belles conduites, jusqu'au saut vers le Beau en soi (*Banquet*, 204-211). Tout l'Occident restera marqué par cette conception d'Éros, à laquelle s'opposera l'amour-don prêché par le christianisme. Chez Platon, l'amour exclut la personne singulière incarnée, puisqu'il faut toujours la dépasser. On aime le Beau en soi, jamais quelqu'un.

L'érotique de la connaissance est caractéristique de la philosophie platonicienne : doctrine et moyen de salut, et non simple savoir spéculatif. Si le philosophe doit, en ce bas monde, s'accommoder de la *vie mélangée*, dont le joyau le plus précieux est la *mesure* (*Philèbe*), il doit aussi espérer l'assimilation à Dieu en se délivrant des éléments d'ordre inférieur qui constituent autant de lests à l'envolée de l'âme (*Théétète*, 176 b). On voit ici que la tension ne se résout dans aucune *solution*. Si on entend le discours de Socrate dans le *Phédon*, la mort – ce « beau risque à courir » – est la frontière que ne peut dépasser notre discours humain.

III. Aristote

385-322. – Né à Stagire, fils de Nicomaque (médecin du roi de Macédoine), disciple de Platon, précepteur d'Alexandre, fondateur du *Lycée* à Athènes, Aristote a joué un grand rôle dans la structuration de la conscience occidentale. Il a fait passer au premier plan le désir de savoir, la recherche du bonheur et l'action. Il

a lancé l'aventure de la métaphysique et la réflexion sur l'organisation générale des différents savoirs. En dépit des blocages qu'on lui a reprochés ensuite (à cause de sa doctrine des cinq éléments et de sa physique des essences), il a libéré la connaissance de la nature du discours mythique et contribué à former l'esprit scientifique.

1. Le désir de savoir. - « *Tous les hommes désirent naturellement savoir* » : cette proposition décisive n'inaugure pas seulement la *Métaphysique*, mais un *esprit* qui animera toute la recherche. Prise dans son ampleur, elle affirme que l'homme est naturellement, par essence, en quête de la connaissance rationnelle de l'absolu, dont le désir inscrit en nous la marque en creux. Mais ce désir n'est plus celui d'une âme exilée dans un corps : l'homme d'Aristote est solidement ancré dans la nature, il est le « vivant » par excellence. Sans cesser d'être un animal, il jouit de capacités spécifiques, dès les stades les plus humbles (sa vision, par exemple, n'est pas seulement utilitaire, mais *contemplative*, ce qui provoque en lui du *plaisir*).

Ce statut permet de constituer la pyramide du savoir, ordonné en degrés discontinus, selon que l'on est plus ou moins proche des causes, du pourquoi, du fondement, de la raison d'être. Ainsi, alors que *l'art* (ou *technique*) n'est encore qu'une disposition accompagnée de raison, portant sur l'individuel, tournée vers la production, la *science* atteint l'universel, connaît par les causes et peut être enseignée.

2. Le discours sur la réalité naturelle. - Les réalités naturelles, qui sont en devenir, ne sont pas abandonnées au discours vulgaire ou mythique, mais constituent l'objet de la *physique*, qui est une connaissance théorique, organisée et cohérente. Ce qui devient n'est pas une simple apparence évanescence, car ce qui surgit *en acte* a d'abord été *en puissance*, ce qui n'est pas rien. La réalité physique est un composé de *matière* et de *forme*. Prenons l'exemple d'une sphère d'airain : sa forme est éternelle et inengendrée (la sphère), mais sa matière ne peut pas être saisie à part (l'airain est déjà un composé). La matière est donc *principe d'indétermination*, pure puissance des contraires. Ce qui existe, c'est le composé.

Ceci apparaît clairement dans le travail de l'art, qui présuppose les données et principes de la nature, et qui se doit donc de l'*imiter*. Une statue d'Hermès aura quatre causes : la matière (le marbre, si l'on veut, bien qu'il ne soit pas pure matière), la forme (celle du dieu), la cause efficiente (le sculpteur), la fin (rendre la divinité manifeste). La différence entre les objets de l'art et les êtres vivants vient de ce que ces derniers ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement.

3. Le discours sur le langage. - Pour qu'il y ait du discours, il faut que le langage dise l'être, sans pour autant se confondre avec lui. Si l'on ne respecte pas leur différence, qui permet l'articulation discursive, l'alternative du vrai et du faux sera impossible. Ceci posé, Aristote va disséquer l'être du langage et fonder

une bonne part de la *Logique* en formulant les principes de non-contradiction et du tiers-exclu, en analysant le fonctionnement de la proposition (sujet, copule, prédicat) et en formalisant les règles du raisonnement.

Le syllogisme apparaît ainsi, et pour longtemps, l'instrument spécifique de la science et de l'enseignement, parce qu'il démontre la vérité en unissant deux termes par la médiation d'un même troisième. La *dialectique*, au contraire, ne produit que des conclusions probables, par la confrontation des opinions dans le dialogue. Quant à la *rhétorique*, elle ne vise que la relation vivante à l'auditeur, pris comme un tout, avec ses passions.

4. Le problème de la métaphysique. - La réalité physique n'est pas le tout du réel. Mais quelle discipline peut atteindre ce qui n'est pas physique ? Il ne faut pas se hâter de répondre : la métaphysique. Dès l'origine, en effet, le mot et la chose font difficulté. La « métaphysique » peut désigner ce qui est exposé et enseigné *après* la physique, mais aussi ce qui est hiérarchiquement *supérieur*, au-delà de la nature, séparé de la matière. On comprend bien qu'il faille constituer une science des « objets les plus élevés », mais quels sont-ils ? Devons-nous les caractériser par la *primauté* ou par l'*universalité* ?

Si l'on met l'accent sur ce qui est *premier*, la science suprême est la *théologie*. La science la plus divine n'est-elle pas à la fois celle que possède Dieu et celle qui traite des choses divines ? L'être divin n'est

pas, comme les autres êtres, assujetti aux catégories de quantité, qualité, temps, lieu, etc. Il est étranger à la naissance, au devenir et à la mort. Il est Cause suprême, Premier Moteur qui meut tout le reste (par le désir, en tant qu'objet d'amour, ce qui lui évite d'être lié à ce qu'il meut). Mais si le suprême connaissable est bien Dieu, qui est en même temps la Pensée suprême, alors Dieu se pense lui-même, il est *Pensée de la pensée* (*Méta.*, L. 7). Dans ces conditions, la philosophie qui est la plus haute des sciences sera *inaccessible à l'homme et réservée à Dieu*.

En revanche, si l'on privilégie l'*universalité* de l'être, la science suprême sera l'*ontologie*, science de l'être en tant qu'être. Mais son objet est-il constitué par l'être commun à tous les êtres, les principes premiers ou les réalités séparées ? En récusant la doctrine platonicienne des Idées, formes hypostasiées, illégitimement séparées du réel complet, Aristote marque bien la difficulté de la philosophie, tiraillée entre le discours sur l'être et la théologie, qui porte aussi sur l'être – mais l'être qui est *un* être. Notre science pourra bien faire de cette unité un modèle et une mesure, elle devra néanmoins s'accommoder de ces divisions.

5. L'homme et l'action. - Qu'est-ce que l'homme ? Un vivant complet, mais pas le résultat d'une émergence. Aristote récuse absolument toute réduction du supérieur à l'inférieur : « L'homme a des mains parce qu'il est intelligent », il n'est pas intelligent parce

qu'il a des mains (*Parties des animaux*, IV, 10). L'âme n'est plus une entité séparée et en chute, elle est la *forme du corps*, sans laquelle un corps n'est pas un corps. Chez l'homme, l'âme cumule toutes les fonctions : végétative, sensitive, intellectuelle (avec une partie *passive*, une autre *active*, transcendante, de nature divine).

Cette anthropologie permet de renouveler les grandes questions éthiques. Contre Platon, qui pose un Bien en soi, radicalement séparé, inaccessible, Aristote définit tout bien comme une fin (alimentaire, professionnelle, spirituelle, etc.). Mais tous ces biens-fins ne se valent pas : il y a des biens relatifs (en vue d'autre chose) et le bien absolu, qui est pour lui-même. Pour l'homme, le bien suprême est le *Bonheur*. Tout le monde cherche « le bien », mais tout le monde ne trouve pas le bon, tant il est aisé de prendre un bien relatif pour le Bien absolu.

Comment réaliser le Bien ? En se *conduisant* selon la *raison*, c'est-à-dire en devenant *vertueux*. Qu'elle soit morale ou intellectuelle, la *vertu* permet d'articuler concrètement la nature, l'éducation et la raison. Fille des « bonnes habitudes », elle produit chez l'homme une « seconde nature ».

Définie comme « juste milieu » entre des vices antagonistes, la vertu morale n'est en aucun cas une médiocrité modérée. Par exemple, si le courage s'oppose à la fois à la lâcheté et à la témérité, il n'est pas pour autant leur moyenne arithmétique. La vertu est

le sommet d'éminence, l'optimum, l'unique conduite vertueuse face à la multiplicité des vicieuses.

Comme la conduite vertueuse répond parfaitement aux exigences de l'essence humaine, elle est couronnée par le *plaisir*. Cette idée peut sembler étrange si l'on se réfère au procès que l'hédonisme fait ordinairement à la morale. Et pourtant, si l'on discerne bien la véritable nature du plaisir, on doit convenir que la contradiction n'existe pas. En effet, dès que l'on comprend que le plaisir n'est pas une fin en soi, une réalité séparée, mais une récompense, un *supplément gratuit* qui vient parachever l'activité, on ne peut plus l'opposer à l'activité vertueuse qui lui offre le meilleur des supports possibles. Paradoxalement, c'est la célébration exclusive du plaisir qui ruine le plaisir, en pervertissant sa nature et sa fonction. Le plaisir ne se déploie comme grâce que s'il s'ajoute à l'acte, « comme la beauté pour ceux qui sont dans la fleur de la jeunesse » (*Éthique à Nicomaque*, X, IV).

6. La vie dans la Cité. - L'homme est un être de médiations dont l'existence requiert un cadre adéquat : la Cité. Il est un *animal politique*. Un homme sans Cité serait « un dieu ou une brute » (*Pol.*, introd.). La Cité n'est pas une simple *société* animale, elle exige une organisation, des institutions, qui sont des œuvres de liberté et de raison. La clef de voûte de la Cité est la *Justice*, dont le ressort est l'*égalité* (égalité proportionnelle ou *géométrique* quand il faut rendre inégalement aux inégaux, selon le mérite et le travail ;

égalité *arithmétique* quand il faut rendre à chacun son dû sans faire acception de personne – cas des crimes et délits). Dans la mesure où elle implique un rapport à autrui, la Justice est *vertu totale*. Mais elle n'est pas l'idéal supérieur de la Cité, qui est l'*amitié*. Une Cité seulement juste, sans amitié, serait inhumaine. Et si l'amitié régnait, la justice serait superflue.

7. Le bonheur suprême. - Il ne faut pas se leurrer : la plupart des hommes ne sont pas capables d'être philosophes, et ne deviendront que de bons citoyens. Le bonheur suprême est réservé à la mince élite qui s'adonne à l'*activité contemplative* de l'esprit (le *noûs*, partie supérieure et proprement divine de l'âme). Cette activité doit être mise au premier rang parce qu'elle est pour elle-même, et non pour autre chose, comme le sont les activités *utiles*. Elle permet d'atteindre le bonheur suprême, accompagné d'un plaisir insurpassable, à la mesure de l'activité déployée. Cette conclusion est logique, mais elle nous conduit à un étonnant paradoxe : au moment où l'homme atteint sa fin suprême, voilà qu'il la dépasse et devient plus qu'homme. En effet, une telle fin n'est plus humaine, mais divine. Tout se passe donc comme si l'homme était *l'être qui doit être plus que lui-même pour être lui-même*. La mesure de l'homme serait-elle la démesure ? La vie n'est pas écartelée entre deux mondes séparés, comme chez Platon, mais elle ne serait pas la vie sans cette tension intérieure.

IV. Plotin

205-270 apr. J.-C. – Parce qu’il a développé dans toute sa rigueur et toute sa pureté la dimension mystique de la philosophie, au point d’en faire l’*autre attitude typique possible*, face au *discours* de l’ontothéologie et de la métaphysique, Plotin est beaucoup plus que le ténor du néoplatonisme. L’Être cède la première place à l’Un, et le discours au silence. Ce qui est encore une philosophie rejoint ce qui n’en est déjà plus une. Dans son genre, Plotin ne peut pas être dépassé.

Si l’on admet que le langage puisse se destituer lui-même de toute prétention, le raisonnement est d’une logique implacable (c’est le paradoxe des *Ennéades* – « groupes de neuf »).

Au terme de l’ascension philosophique, on découvre le Principe absolument premier, absolument parfait, qui ne dépend de rien mais dont dépend tout le reste. Comme il fait être tout ce qui est, il est au-dessus de l’être : il n’est pas. Mais comme aucun être ne peut être sans être *un* être (une armée, un chœur, une maison, un troupeau...), alors qu’il diffère de cette unité à laquelle il participe, le Principe anhypothétique, qui n’est ni n’existe, est donc l’Un.

L’Un ne serait pas le plus parfait s’il restait seul. Mais il n’a pas pour autant besoin de ce qu’il engendre. Il n’est pas un Dieu personnel, doué de liberté et de subjectivité, créateur du monde. Il n’est pas non plus un modèle ou archétype, comme l’Idée platonicienne. L’Un

est puissance de tout, et sa puissance se répand partout, *émane* à la manière dont la chaleur rayonne d'un foyer. Les substances (ou *hypostases*) émanées de l'Un sont l'Intelligence, l'Âme, enfin le monde matériel.

Que peut-on dire de l'Un ? Rien. Principe du discours, il est au-delà du discours, il échappe à ses prises. Principe de l'intelligence, il reste au-dessus de l'intelligence, qui ne peut donc pas le comprendre.

Il ne nous reste que la voie de l'expérience mystique. Au mouvement de *procession* (descente de l'Un jusqu'à la matière) doit répondre le mouvement de *conversion*, par lequel l'âme, parcelle divine, doit s'élancer vers l'Un pour s'y unir. Dépouillée de ce qui n'est « ni propre ni pur » (l'inclination vers le corps et la matière), l'âme retrouve sa beauté, dont le Principe anhypothétique est la source. Dans l'extase, le sage devient « dieu ».

La dialectique intellectuelle a cédé la place à la vie spirituelle. La philosophie plotinienne est une philosophie religieuse, mais sans religion.

V. La philosophie comme art de vivre

L'homme peut-il encore vivre humainement, et vivre heureux, s'il renonce à la fois aux efforts des grandes philosophies théoriques, aux promesses et prescriptions des religions, sans rallier pour autant les facilités du scepticisme, du cynisme ou les grossièretés d'une existence animalisée ?

Il le peut, s'il admet que les choses sont ce qu'elles sont, comme elles le paraissent et qu'il est néanmoins possible de construire là-dessus une sagesse qui le rende heureux.

Chacun à leur manière, l'épicurisme et le stoïcisme nous proposent le nécessaire et le suffisant. On a dit de ces sagesse qu'elles étaient « filles du désespoir », pour souligner qu'elles ne cherchaient plus ni savoir ni salut – répudiés avec toutes les illusions du *désir*. Elles ne veulent pas pour autant déraciner le mal multiforme : elles ne s'occupent que de ses effets. C'est notre attitude qu'elles modifient, pas l'ordre et le cours du monde.

L'épicurisme et le stoïcisme ont connu un immense succès, bien au-delà de l'Antiquité. Si on les associe, en dépit de leurs oppositions point par point, c'est parce qu'ils constituent des variations sur le même thème, admettent le même genre d'absolu, impersonnel et immanent. Avec eux, la philosophie n'est plus qu'une manière de vivre, de vivre heureux. Sa part théorique n'est plus qu'un moyen. « La philosophie enseigne à faire, non à dire », dit Sénèque. « Vaine est la parole du philosophe, si elle n'arrivait pas à guérir le mal de l'âme », déclare une sentence épicurienne.

1. **L'épicurisme.** - Fondé par Épicure (341-270 av. J.-C.), le « Bouddha d'Occident », célébré et magnifié par Lucrèce (99-55) dans son *De Rerum Natura*, l'épicurisme a vulgarisé la seule *physique* (largement reprise de Démocrite) qui puisse rendre pleinement raison de sa morale.

La physique épicurienne n'a rien d'une science positive au sens moderne du terme. Son discours doit tout à sa fonction, qui consiste à construire la totalité et le détail du réel en éliminant l'Idée, le Bien, l'Esprit, l'en-soi sous toutes ses formes, afin de libérer l'homme de toutes les superstitions et de toutes les craintes. Elle conçoit la Nature comme la totalité immanente, dont la réalité et les lois sont purement matérielles.

Comme le réel ne saurait naître du néant ni disparaître dans le néant, alors qu'il se transforme continuellement, il ne peut être constitué que d'*atomes* (éléments matériels invisibles et insécables) et de *vide* (condition du mouvement et du passage des formes les unes dans les autres). Les corps, les âmes (qui ne sont qu'un corps dans le corps), les dieux (composés de matière très subtile) sont des agrégats d'atomes, associés par hasard, qui se dispersent à la « mort » et se recomposent ensuite autrement.

Si l'on n'ajoutait pas le fameux *clinamen* – la déclinaison, la déviation par rapport à la verticale –, les atomes tombant en pluie parallèle et à vitesse égale ne se rencontreraient jamais et ne constitueraient jamais de corps. Le *clinamen* introduit donc de la contingence dans l'implacable nécessité, ce qui permet une certaine « liberté » (au sens où tout être vivant, l'homme comme le cheval, est capable d'aller contre les résistances de la matière).

Ce matérialisme est un nihilisme métaphysique : au fond de tout, il n'y a ni Être ni Esprit, seulement de la

matière élémentaire, du désordre et du non-sens. L'homme n'existe pas comme tel.

Que gagnons-nous à savoir tout cela ? Juste la possibilité de nous libérer des craintes et des explications illusoires. Pour nous guider positivement, il ne reste qu'une seule chose : *le fait que le vivant se complaît dans le plaisir et fuit la douleur*. Mais alors, pourquoi les insensés et les ignorants qui croient qu'il suffit de jouir dans l'instant pour être heureux provoquent-ils leur malheur ? Le sentiment de plaisir serait-il trompeur ?

Il ne l'est pas. La jouissance relève bien du corps, qui est la seule réalité (« Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre »). Le « bien » et le « mal » ne sont que des mots recouvrant nos affections. Mais *sans la sagesse, nous ignorons les processus à l'œuvre sous les apparences, et qui produisent la douleur*. Seul le sage connaît le « *quadruple remède* » qui peut nous guérir.

1) Il n'y a rien à craindre des dieux, puisque le réel est entièrement expliqué par le mouvement des atomes (l'éclipse, par exemple, n'est pas une menace divine). Après la vie, il n'y aura ni récompense des bons ni punition des méchants. C'est cette croyance – une véritable impiété ! – qui rend les hommes craintifs et malheureux.

2) La « mort » n'est rien, puisqu'elle abolit la sensation qui mesure le réel : « Tant que nous existons, la mort n'est pas (...), quand la mort est là nous ne sommes plus » (*Lettre à Ménécée*). La crainte de la mort

ne repose donc sur rien, mais elle empoisonne notre vie. Le sage ne regrette pas d'être né sous prétexte qu'il doit disparaître : il vit, tout simplement, sans chercher la mort, mais sans la fuir.

3) On peut supporter la douleur, puisque l'on cesse de la ressentir si elle excède nos capacités.

4) Le bonheur est facile si l'on sait se contenter des plaisirs naturels et nécessaires (manger, boire), en rejetant ceux qui sont naturels mais pas nécessaires (les mets délicats, les plaisirs amoureux), et ceux qui ne sont ni naturels ni nécessaires (la richesse, les honneurs).

Pratiquement, il faut se suffire à soi-même et se contenter de peu. La tempérance est bien la vertu du sage, car elle permet d'atteindre l'*ataraxie*, cette absence de trouble qui est la clef du bonheur.

2. Le stoïcisme. - S'étalant sur six siècles environ, de Zénon de Cittium (332-262 av. J.-C.) à Marc-Aurèle (121-180 apr. J.-C.), en passant par Cléanthe, Sénèque et Épictète, le stoïcisme présente sous une dénomination unique (de *Stoa*, le Portique d'Athènes) l'unité foncière d'une attitude typique. Être philosophe, c'est d'abord opérer le choix initial, décisif, du genre d'homme que l'on *veut* être. À partir de là, tout est lié : la philosophie est comparable à un œuf dont la coquille serait la logique, le blanc la morale, le jaune la physique.

La grande idée du stoïcisme est que la Nature est le tout du réel, en qui tout revient éternellement au Même. Ce Même est la Vie du monde, dont tous les éléments sont liés par la sympathie universelle. Comme les

causes et les effets s'enchaînent sans aucune faille, la loi du monde est le Destin.

Cette physique est identiquement *théologie*, car si tout est Même, le discours sur les dieux est identique au discours sur la Nature. Il ne faut donc pas se méprendre sur les invocations magnifiques d'un Cléanthe à Zeus, en qui l'on serait tenté de reconnaître le Dieu du monothéisme judéo-chrétien. « Dieu » est la totalité du divin, présent dans le cosmos, et non quelqu'un. Qu'on l'appelle Nécessité, *Logos* (principe d'intelligibilité) ou *Pneuma* (cause animatrice), tout arrive selon les lois universelles de la Nature, qui est Destin et Providence.

L'homme n'est qu'un être naturel parmi les autres, à cette différence près qu'il est le seul vivant mortel raisonnable, parce que son âme est une parcelle du *Logos* universel. Ce caractère a incité les stoïciens à développer une *logique de la relation*, que les modernes redécouvriront avec un très grand intérêt.

Ce statut de l'homme dans le Grand Tout lui fixe sa règle de conduite : vivre conformément à la Nature, en parfait accord avec elle. Partie du monde, l'homme régi par le *Logos* doit agir sur le monde régi par le Destin, afin de produire un accord. Pourquoi vouloir le monde tel qu'il est au lieu de le changer ? Parce qu'il est divin. Comme Dieu se caractérise par son impassibilité, le sage doit la réaliser en lui : c'est l'*apathéia*. L'accord avec la Nature engendre le bonheur parce qu'il réalise l'unité de la vie et de la personne sous la règle de la raison, qui s'accorde elle-même à la Nature. En ce sens, l'homme *achève* la Nature.

Mais le stoïcisme n'est pas pour autant un fatalisme. Si le Destin ne dépend pas de nous, c'est *nous qui consentons ou refusons*. Il ne dépend pas de nous de naître de la Nature et d'y retourner – ce qu'on appelle « mourir ». Il ne dépend pas de nous d'être esclave, comme Épictète, ou empereur, comme Marc-Aurèle. Mais ce qui dépend de nous, c'est *ce que nous faisons de ce qui ne dépend pas de nous*. Le stoïcisme affirme ici une *liberté* absolue, inconditionnelle. De même que nous ne pouvons pas faire souffler le vent, mais l'utiliser au mieux dans nos voiles, nous pouvons éviter de nous soucier de notre mort ou ignorer celui qui martyrise notre corps. Le sage peut choisir de mourir sans gémir, de tendre la tête quand Néron le condamne à être décapité, de la tendre encore quand le bourreau a raté son coup. Aucune force au monde ne peut le contraindre d'adhérer à une proposition fausse, s'il ne le veut pas.

Le stoïcisme est bien un *athlétisme de la vertu*. La vertu est le Bien parce qu'elle est *force*. C'est pourquoi toutes les vertus *n'en font qu'une* : être bon, véridique, beau, libre, aimable, savant, prêtre, prophète, divin, c'est tout un. Corrélativement, comme le vice est *faiblesse*, il n'y a pas de degrés dans les fautes : on se noie aussi bien dans un demi-pied d'eau que dans un abîme. Toute défaillance de la volonté est un mal.

Quelle autre récompense que la vertu peut attendre le sage ? Aucune. Il n'y a ni Cité d'en haut ni survie personnelle après la mort. Le sage est celui qui se suffit. Ayant obtenu l'accord complet, il est heureux. Si

l'entreprise paraît trop difficile, on peut au moins faire du sage un *modèle* et de l'acte vertueux un *devoir*, et se donner ainsi les moyens d'*imiter* la sagesse.

Chapitre II

PHILOSOPHIE ET CHRISTIANISME

L'introduction de l'absolu du christianisme a bouleversé la vision antique du monde. Le christianisme n'est pas une philosophie, mais il a profondément modifié les données, les thèmes et la fonction de la philosophie.

De nouvelles relations. – Le christianisme ne se contente pas de prendre place au milieu des religions préexistantes : il transforme la sphère religieuse et les rapports que cette dernière entretenait avec la sphère philosophique. La foi chrétienne est destinée à tous les hommes, quels qu'ils soient, même aux philosophes, qui ne peuvent plus camper librement sur leurs positions.

La confrontation va s'étaler sur des siècles, en brochant sur trois types de figures :

1) La philosophie est considérée comme caduque, tenue pour quantité négligeable. Si elle se maintient néanmoins, c'est comme simple sagesse naturelle.

2) La philosophie cherche la même vérité que la vraie religion, mais elle exprime la foi dans les termes de la rationalité. Ancrée dans le Verbe divin, la raison acquiert une consistance qu'elle n'avait jamais eue.

3) La philosophie devient *servante* du théologien en lui fournissant le matériel conceptuel et les formes logiques dont il a besoin.

De nouveaux thèmes. – Le christianisme a ses thèmes propres, mais ils vont peu à peu tomber dans le domaine public de la réflexion, être repris par les philosophes, qui vont les élaborer, les modeler à leur façon.

En premier lieu, Dieu est l'unique absolu. Ce Dieu est sujet personnel, créateur, raison, existant suprême, sagesse, toute-puissance. Le Destin est aboli. Les débats sur Dieu (sa nature, son existence, etc.) vont ainsi prendre une importance majeure en philosophie, qu'on l'affirme ou qu'on le nie.

Symétriquement, la notion moderne de *Nature* va se constituer. *Créée* à partir de rien, sans aucun matériau préexistant, elle n'a plus rien de divin ni de sacré. L'homme pourra l'utiliser et la dominer librement. De plus, comme elle est produite par un être intelligent et sage, elle doit obéir à des lois, que l'homme pourra connaître.

L'homme enfin, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, n'est plus une âme exilée, ni un agrégat provisoire d'atomes, ni une expression de la vie, mais une *personne singulière*, destinée à un salut individuel. Le *corps*, promis à la résurrection, accède à une dignité inédite (en dépit des résistances issues du platonisme). Le principe de l'*égalité* des hommes (tous enfants du même Dieu-Père, tous frères du Christ) s'affirmera avec une force croissante. Libéré du Destin et du temps cyclique, l'homme apparaît comme un être d'*histoire*, dans une temporalité orientée, pourvue de *sens*. La

liberté devient la clef de l'action, avec le salut ou la perte pour enjeu.

La nouvelle donne est en place. Toute la philosophie ultérieure s'en inspire, fût-ce pour s'opposer au christianisme.

I. Saint Augustin

354-430. – Originaire d'Afrique du Nord, professeur de rhétorique, grand amoureux, converti passionné, l'évêque d'Hippone a joué un rôle majeur dans la constitution d'une culture chrétienne, tout en assurant la pérennité de la philosophie antique.

1. **L'itinéraire intérieur.** - Saint Augustin n'est pas un faiseur de théories. Pour lui, toute recherche s'inscrit dans un itinéraire spirituel, qui est de nature existentielle. Ses *Confessions* ont lancé un genre littéraire dont le succès ne se démentira pas.

Il sait de quoi il parle : n'a-t-il pas connu tous les conflits du désir, toutes les aspirations, toutes les doctrines ? Il est la preuve vivante que l'homme livré à ses seules forces n'aboutit à rien. Quêtant sans relâche le Souverain Bien dont la possession le rendrait heureux, il ne connaît que le déchirement, l'insatisfaction, le malheur. Que cherche-t-il obscurément sous tant de faux-semblants, de noms et de formes variées, sinon Dieu ? Mais il ne le saura qu'après (« Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé », dit Dieu).

Tant que l'homme n'est pas *converti*, il reste hors de Dieu et hors de soi, prend le moyen pour la fin, ne débouche nulle part. Ignorant Dieu, il s'ignore. Découvrant Dieu – le seul être que l'on lui puisse désirer pour lui-même – il se découvre, atteint sa propre fin. Dieu, l'être le plus éloigné, est donc le plus intime à nous-mêmes. Connaître Dieu, c'est se connaître soi-même. Mais pour se connaître soi-même, il faut passer par Dieu : telle est la logique de la conversion. C'est pourquoi la *mémoire* joue un rôle décisif – non pas la mémoire psychologique, celle des souvenirs, mais la *mémoire du présent*, qui est *illumination*. Se souvenir de Dieu, c'est accéder à cette présence qui était « oubliée ». Mais l'oubli réside dans la mémoire, et ce que l'homme enfouissait tout en l'avouant, c'est à la fois Dieu et soi, comme image de Dieu.

2. L'intelligence de la foi. - Les Écritures sont une source de vérité irremplaçable, et la raison est évidemment incapable de se substituer à la Révélation : « sans la foi, vous ne comprendrez pas ». Mais sans cette raison qui, réduite à ses seules forces, ne produit qu'échecs et scepticisme, comment *savoir ce que l'on croit* ? Foi et raison viennent toutes deux de Dieu, mais comme le péché originel a rompu la relation privilégiée de l'homme avec Dieu, la raison n'est plus véritablement raison. Avec le secours de la foi, elle redeviendra elle-même.

Qu'est-ce que la foi ? Elle n'est pas une obscure conviction psychologique, mais une pensée

accompagnée d'assentiment. Liée au témoignage des hommes, elle n'est qu'une connaissance imparfaite. Elle ne prouve pas, comme le fait la raison. Au fond, elle est une béquille provisoire : *quand nous verrons Dieu, nous ne croirons plus, nous saurons*. Bref, il faut croire, mais pour comprendre ; et il faut comprendre pour croire véritablement. La philosophie ne peut pas nous livrer le mystère du Dieu Un en trois Personnes, comme le fait l'Écriture, mais une fois qu'elle sait cela, elle peut retrouver partout l'image de la Trinité. La vérité cesse alors de nous être étrangère, et notre monde en est tout éclairé.

3. L'existence de l'homme dans le monde. - Créé par Dieu à son image, l'homme ne peut plus être considéré comme l'effet d'une génération, d'une émanation, le résultat de la chute d'une âme idéale dans un corps relevant d'une matière incréée. Délivré de l'assujettissement au cycle cosmique, sa vie est le cheminement d'une existence singulière dans le temps *historique*. Le mal ne dépend plus d'un Principe mauvais (manichéisme), il n'est plus l'effet d'une tragique nécessité (Destin), il n'est plus la conséquence nécessaire d'une infériorité ontologique due aux matériaux incréés (Platon), il est *péché*.

Qu'est-ce que le péché ? Le refus du don de Dieu par la liberté de l'homme, qui croit s'affranchir de sa condition alors qu'il provoque sa chute. Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme libre si la liberté fait son malheur ? Sans prétendre fournir l'explication définitive, saint

Augustin répond qu'un homme pécheur *et pardonné* vaut mieux qu'un homme innocent par nature, incapable de choisir le bien au risque du mal. Finalement, cette faute originelle qui nous a valu un sauveur tel que le Christ est une « heureuse faute » (*felix culpa*).

Ce cheminement rythmé par le péché, le pardon et le salut forme la structure de la *théologie de l'histoire*, matrice des *philosophies de l'histoire* ultérieures.

L'histoire du monde n'est plus le moment d'un cycle intemporel, mais le combat permanent entre la Cité céleste (celle de l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi) et la Cité terrestre (celle de l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu). Ces deux Cités ne s'opposent pas comme le Ciel des Idées et le bas monde, le futur et le présent, elles existent déjà et se mêleront inextricablement jusqu'à la fin des temps, où Dieu les discriminera. L'idéal suprême de l'homme n'est pas politique, son salut est en Dieu, nulle part ailleurs.

Saint Anselme de Cantorbéry (1034-1109) a brillamment illustré le thème de l'intelligence de la foi en formulant la *preuve ontologique* (ainsi dénommée par Kant), qui est l'épreuve fondamentale de la pensée en quête de l'Absolu.

Dans le *Proslogion*, Anselme examine le cas de *l'insensé* (*Psaume XIV*) qui a dit dans son cœur : *il n'y a pas de Dieu*. Par-delà les références à la foi, il s'agit d'un problème rationnel.

Anselme se demande simplement si *ce qui est tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand* existe seulement dans l'intelligence, ou aussi dans la réalité. S'il existe seulement dans l'intelligence, on pourra penser quelque chose de plus grand, puisqu'il sera à la fois dans l'intelligence et la réalité. Le *plus grand* doit donc nécessairement être pensé dans l'intelligence *et* dans la réalité.

Ce raisonnement signifie que l'on peut toujours penser « plus grand » que ce que l'on pense, tant que la pensée ne parvient pas à l'existence nécessaire, identique à la pensée réelle du plus grand. Autrement la pensée sera sans rapport à l'être, et ne sera pas vraiment pensée.

La *preuve* réside juste en ceci : *il est impossible à la pensée d'affirmer que Dieu n'existe pas, sous prétexte qu'elle le pense comme n'existant pas* (chap. III). On peut dire qu'il n'y a pas de Dieu, on ne peut pas le penser, si l'on pense vraiment.

Cette impossibilité de séparer l'être existant de la pensée qui pense fait de la « preuve ontologique » l'épreuve ontologique majeure de la pensée (comme le sera aussi, à sa manière, le *cogito* cartésien). L'idée du plus grand est le point limite où se recoupent le pensable et l'impensable, l'essence et l'existence, l'idéal de l'idée et l'idée, l'être et la pensée. C'est pourquoi, dira Hegel, la philosophie n'est finalement qu'une preuve ontologique entièrement développée.

La tradition augustinienne est aussi riche que féconde. Saint Bonaventure (1217-1274) nourrira le principe de

l'unité du savoir, que l'on retrouvera, selon des registres différents, dans de nombreuses doctrines (Descartes, Leibniz, Hegel, etc.). Bien des œuvres, philosophiques ou non, seront marquées par le thème de l'unité de la pensée, de la pratique et de l'intériorité du sujet existant. Les thèses de Duns Scot (1274-1308) sur la forme singulière de chaque individu, sur la liberté comme pouvoir radical de consentir ou de refuser de dire oui ou non, même à Dieu, auront une influence considérable et conservent toute leur actualité. N'oublions pas non plus tout ce que la grande aventure de la Réforme et celle, plus modeste, du jansénisme doivent à l'augustinisme.

II. Saint Thomas d'Aquin

1225-1274. – Frère dominicain, élève d'Albert le Grand (qui a lancé l'aristotélisme dans la pensée chrétienne), Thomas d'Aquin est à l'origine d'une autre grande tradition, rivale de l'augustinisme, et qui fera d'abord scandale. La difficulté n'était pas mince : Aristote paraissait beaucoup plus païen que Platon, beaucoup moins facile à « baptiser ». En plus, il avait été transmis à l'Occident par des philosophes étrangers au christianisme (Avicenne et Averroès étaient arabes, Maïmonide était juif). Il fallait tout reprendre à la lumière des nouvelles données chrétiennes. Vulgarisées, souvent remodelées, parfois trahies, la méthode et les thèses de saint Thomas ont largement contribué à constituer le terreau de la philosophie classique.

1. La philosophie comme servante-maîtresse. - La grande œuvre de saint Thomas est certes la *Somme théologique*, dans laquelle la philosophie semble encore au service d'une réflexion animée par la foi (elle part de Dieu, passe par l'homme et la morale, pour s'achever avec Jésus-Christ et le salut). Et pourtant, on peut dire de saint Thomas qu'il est le premier philosophe moderne.

Chez saint Augustin, imprégné de platonisme, le monde créé est englobé dans la hiérarchie des degrés d'être, qu'éclaire l'unique lumière divine. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir de champ réservé à l'exercice de la raison philosophique. Au contraire, il y en a un pour saint Thomas, qui retient la leçon d'Aristote sur la consistance du *Logos* et de la *physis* (nature).

Certes, Dieu ne saurait se contredire dans ses œuvres, et le Dieu de la foi est le même que celui de la raison. Mais la création doit être considérée en elle-même, dans son autonomie. Dieu a créé l'homme à son image et ressemblance, donc raisonnable et libre, et il lui a donné la Nature pour royaume – une Nature régie par des lois nécessaires, que la raison naturelle, réglée par des principes et des lois propres, peut connaître par expérience et démonstration. La philosophie jouit donc d'un domaine propre et peut s'achever en dehors de la foi. En conséquence, elle peut devenir *matière d'école* (la *scolastique*), être enseignée, devenir enjeu de débats. La vie intellectuelle de l'Occident médiéval en a été profondément marquée.

2. **L'être et l'essence.** - Notre interrogation sur le réel commence avec une *intuition initiale de l'être*, qui est donné. Qu'est-ce que cet être ? Tout ce qui existe et peut exister, puisque tout ce qui est réel ou possible est pensable. Mais tout ce qui est ne revient pas au même : *l'être n'est pas un genre*. Des êtres différents par nature pourront néanmoins être compris, connus par *analogie*, grâce à une identité entre des rapports (dans la mesure, par exemple, où l'intelligence du chien est à la nature du chien ce que l'intelligence de l'homme est à la nature de l'homme, et l'intelligence de Dieu à la nature de Dieu).

Mais pour qu'il y ait vraiment *un être*, il faut encore que l'essence existe. L'existence n'est pas une essence de plus, ou une essence supérieure, mais un *acte*. L'acte d'exister est ce qui fait qu'un être est vraiment réel. Il n'y a pas pour autant d'exister brut, d'existence hors de l'essence : « L'acte d'exister se spécifie par ce qui lui manque » – l'essence. Bref, tous les êtres sont dans un certain rapport à leur existence propre, qui est actualité de leur essence.

Cette doctrine de l'existence est liée à celle de la création. Le Dieu créateur est un *existant*, une *Personne*, non une Idée, un Principe ou une Substance. C'est pourquoi il ne peut pas être *déduit*. Ce Dieu existant *peut être nié*, ce qui n'est pas le cas d'une évidence pure, qui s'impose immédiatement et nécessairement à tout esprit. C'est pourquoi l'existence de ce Dieu doit faire l'objet d'une démonstration rationnelle.

Saint Thomas nous propose de prouver l'existence de Dieu selon *cinq voies* – c'est-à-dire cinq itinéraires,

avec cinq points de départ et d'arrivée : par le mouvement, par la cause efficiente, par la contingence, par les degrés d'être, par l'ordre du monde (*Deum esse quinque viis probari potest*, cf. *st*, Ia, q. 2, a 3 c ; et *De Veritate*, q. 10, a 12). À chaque fois, la pensée prend acte d'une donnée bien attestée, puis elle en recherche l'origine, jusqu'à ce qu'elle soit contrainte de poser un terme qui soit principe premier, sans lequel la donnée initiale ne serait pas. Ce n'est pas le problème du *commencement* du monde : même si le monde est éternel et n'a jamais commencé, il n'en demeure pas moins qu'il requiert une *origine*, qui est toujours *actuelle*.

3. L'homme comme individu existant. - Pour comprendre la nature de l'homme, créature privilégiée, saint Thomas reprend la doctrine aristotélicienne de l'âme comme *forme* du corps. Il n'y a pas de corps sans âme (seulement de la matière informe), et l'âme est bien principe de l'organisation et de la vie du corps. Il montre ainsi que l'homme n'est pas un étranger dans le monde, et qu'il est bien situé à l'horizon du corporel et du spirituel.

Cette théorie ne va pas sans difficultés. Comment éviter que la fine pointe de l'âme (l'intellect agent) ne soit commune à tous les hommes, donc impersonnelle, et seule immortelle ? D'un autre côté, si l'on pose une âme-forme propre à chaque individu, on ruinera l'unicité de l'essence humaine. Saint Thomas (puis les thomistes, souvent en désaccord) tente d'établir que

l'individuation se fait *par la composition à la matière*, ce qui a l'avantage de montrer que la pensée ne relève pas de l'âme seule, mais de l'homme entier. Ses modes d'opération requièrent l'incarnation pour acquérir des données et en extraire les notions.

Tout être aspire à sa fin. Celle de l'homme est Dieu, Souverain Bien et Bonheur. Les biens finis ne le satisfont pas. Notre liberté s'inscrit dans ce décalage entre Dieu et le fini. Notre fin suprême n'est pas objet de choix, puisqu'elle est constitutive de notre être, et qu'elle oriente notre désir. Mais les moyens le sont. Le mal réside dans l'inadéquation toujours possible entre la fin suprême et les moyens, dans la confusion entre cette fin et les multiples biens secondaires qui forment autant de fins. Le mal n'existe donc pas comme une réalité en soi : il est négation du Bien, moindre bien. Il dépend entièrement de l'homme, qui se retrouve ainsi responsable de son propre salut.

Chapitre III

LA RAISON CONQUÉRANTE

I. – Descartes

1596-1650. – Profondément marqué par son illumination de la nuit du 11 novembre 1619, qui lui révèle « les fondements d'une science admirable », l'ancien élève des jésuites de La Flèche, l'ex-officier de Maurice de Nassau va désormais consacrer sa vie à la recherche et à la méditation. Installé aux Pays-Bas, pour être tranquille, il travaille les mathématiques (il fonde la géométrie analytique), l'optique (il découvre la loi de la réfraction, invente une machine à tailler les verres en hyperbole), s'intéresse aux dissections d'animaux, entretient des relations avec les meilleurs esprits (comme Mersenne, Huygens) et met au point la *méthode* qui doit faire triompher la raison dans tous les domaines.

Descartes a créé une rupture si décisive que l'on peut parler d'un *avant* et d'un *après* Descartes. S'il n'a pas constitué la grande œuvre scientifique qu'il espérait, il a *fondé les conditions de possibilité et de réalité de la science positive moderne*, façonné notre vision d'hommes modernes, hantés par la rationalité scientifique et technique.

1. Un nouveau départ. - Chacun sait que l'entreprise cartésienne s'inaugure par le doute. Mais quel doute ?

La suspicion à l'égard des sens, des usages et des préjugés n'est pas nouvelle. L'originalité de Descartes consiste à *en faire une méthode pour découvrir de l'indubitable*.

La formule est simple : il faut et il suffit de faire comme si ce qui est *parfois* douteux l'était *toujours*. Ce doute « hyperbolique », qui procède par excès, équivaut à une politique de la terre brûlée. Ce qui *résistera* à cette épreuve sera indubitablement vrai et constituera le roc sur lequel poser les fondations du nouvel édifice.

Ainsi, on en finira non seulement avec le fatras confus légué par la Renaissance, mais encore, plus généralement, avec l'état d'enfance de l'esprit humain. La vérité ne sera plus mesurée que par l'*évidence*, et la raison n'aura plus de comptes à rendre qu'à elle-même.

Tout est passé au crible du doute : les sensations, les rêves, les opinions ; puis les formes pures, la grandeur, les catégories, bref, ces vérités de type mathématique qui n'ont même pas à exister pour être. N'est-il pas hors de doute qu'un carré a quatre côtés, ou que 2 et 3 font 5 ? Mais qu'est-ce qui nous prouve que ces vérités sont bien valides ? Qu'elles ne changent pas d'un instant à l'autre ? Sommes-nous assurés qu'un Dieu tout-puissant ne nous a pas créés avec des représentations qui ne correspondent à rien, ou qu'un Malin Génie ne nous abuse pas ? Y a-t-il une vérité de la vérité, un sens du sens, une rationalité de la raison ?

Mais le doute secrète son propre antidote : si je doute, si je suis trompé, si tout est faux, tout cela je le pense, et il faut que je sois pour le penser (*Discours de la*

méthode, IV : « *Je pense, donc je suis* »). De la pensée, quoi qu'elle pense, je ne peux pas douter, car l'exercice du doute la requiert. Pour exclure la pensée, je dois encore penser. Et pour autant que je pense, je suis, j'existe.

2. Le sujet pensant. - Le *Je pense (cogito)* n'est pas un *raisonnement* logique, appuyé sur des principes extérieurs : il est l'*expérience* que le *Je* fait de soi comme *sujet pensant* (la pensée est le seul attribut qui ne peut être séparé de moi : *Méditation II*). Cette expérience est celle d'un *existant* : pour penser, il faut être, exister. Certes, ce n'est qu'au titre d'*être pensant (res cogitans)* que j'existe, mais cela me suffit pour exister pleinement (le reste, qui est encore objet de doute, n'est pas nécessaire). Enfin, comme *je pense que je pense* – ce qui me distingue de tout ce qui est incapable de se réfléchir soi-même – le *cogito* est doué de *réflexivité*. Le sujet pensant est bien une *conscience*, qui est *conscience de soi*.

Le problème initial de la vérité est résolu du même coup : en s'apparaissant dans une *évidence* absolue, à l'abri de tous les doutes, le *cogito* manifeste l'identité de la *certitude* et de la *vérité*, sous la forme de l'idée la plus *claire* (présente à l'esprit) et la plus *distincte* (assez claire pour n'être confondue avec aucune autre).

On mesure l'ampleur de la rupture : la première expérience décisive de l'homme n'est pas celle du monde sensible (comme le croient les empiristes), mais de la pensée elle-même. Pour fonder la connaissance,

nous n'avons pas besoin non plus des prétendus principes premiers de la logique et du langage, mais du seul *cogito*, érigé en « premier principe » de la philosophie. Au modèle unique de doute, répond donc l'unique modèle de la vérité, qui se manifeste dans l'évidence de l'idée claire et distincte.

Rompant avec la pratique philosophique habituelle, qui consiste à s'inscrire dans une tradition, faire fructifier un héritage, reprendre un mouvement en marche, le penseur cartésien fait table rase de tout ce qui le précède et reprend tout au commencement, à nouveaux frais, armé des seules forces de sa raison.

3. L'étendue homogène. - Descartes peut maintenant fonder la science. Du point de vue philosophique, la solution du problème est d'une simplicité géniale : tout ce qui n'est pas pensée, sujet, conscience, relève en bloc de la *substance étendue (res extensa)*, qui est régie par quelques lois simples et universelles.

Cette thèse a de quoi faire sursauter tout le monde : les savants qui invoquent des « qualités », des « vertus » et des « forces » ; l'opinion commune qui ne jure que par les apparences sensibles. Et pourtant, si nous chauffons un morceau de cire, dont la couleur, l'odeur, le son qu'il rend apparaissent comme des réalités bien positives, toutes ces qualités sont changées. Ce qui *demeure invariable, et qui seul peut être objet de science, c'est l'étendue*, qui ne se livre pas dans l'expérience sensible et requiert une opération de l'esprit. Quel que soit l'objet considéré, il est

substantiellement constitué de la même étendue homogène.

On voit immédiatement que la pensée ne peut pas devenir objet de science. Non seulement elle est à l'abri par nature (elle n'est pas étendue), mais c'est elle qui mène le bal, puisqu'elle dégage l'étendue des apparences multiformes. Comme l'esprit humain est unique, la science sera unique. Comme l'étendue est unique, l'objet en général de la science sera unique lui aussi. Telle est la matrice de « la » science positive moderne.

Comme on n'obtient l'étendue qu'en sacrifiant tout ce qui se livre à la sensibilité, la science ne peut même pas avoir tout le réel objectif comme objet. Elle a un champ bien déterminé, des limites, des modalités précises.

Les conséquences de cette thèse sont immenses. Substantiellement étranger à la pensée, le *corps* sera pure étendue, entièrement livré à la connaissance scientifique. Sachant que la *vie* relève du corps, que le corps est *animal*, et que l'animal est une *machine* – un mécanisme, comme l'est une montre – la pensée est donc *séparée de la vie*.

Mais alors, comment rendre compte de la différence entre les objets ? Par le mouvement spatial (*Principes*, § 36, 37), réglé par les principes d'inertie, du mouvement rectiligne, de l'identité de l'action et de la réaction.

Descartes a parfaitement conscience des difficultés de cette doctrine quand il s'agit de rendre compte de l'unité de l'être humain (« âme et corps unis »). Pour corriger le dualisme de principe, il ne trouve rien de mieux que

de nous renvoyer à notre expérience vécue de la coopération très étroite de la substance pensante avec la substance étendue (tant que dure la vie, du moins, car la découverte de la substance pensante implique l'immortalité de l'âme). Par la glande pinéale, chaque substance agit sur l'autre : quand l'âme agit par la glande sur le corps, on a une *action*, quand c'est le corps qui agit sur l'âme, on a une *passion* (*Traité des passions*).

4. **Dieu.** - Comment garantir tout ce que nous venons d'avancer ? Si le *Je pense* est bien le *commencement* de la philosophie, il n'est pas *origine* au sens strict. Ma pensée requiert mon être, mais elle n'en est pas l'auteur – je peux très bien me penser comme n'existant pas nécessairement. Ce décalage, inhérent à l'épreuve du doute, renvoie à l'être dont cette identité définit justement l'essence : Dieu. Dieu est exactement le contraire de moi : en lui, l'être ne précède pas la pensée (si c'était mon cas, je serais Dieu, et, ajoute plaisamment Descartes, j'aurais veillé à me produire beaucoup mieux que je ne suis...). Tout armé qu'il soit de cette quasi-coïncidence entre l'être et la pensée, le *cogito* n'est donc, finalement, qu'un substitut provisoire de Dieu. Maintenant, il faut passer par Dieu pour fonder vraiment la vérité.

Comment découvrir Dieu ?

Je peux partir de l'idée que j'ai de l'infini et de la perfection (*Méditation III*). Comme toute idée qui est en moi, celle-ci requiert une cause. D'ordinaire, je la

trouve en moi, ou dans les choses extérieures. Mais l'idée de l'infini ? Elle ne peut pas avoir sa cause en moi, qui suis fini et imparfait. Elle renvoie donc à une cause infinie et parfaite : Dieu. L'idée de l'infini est donc la marque du créateur sur son ouvrage. C'est elle qui me permet de me saisir comme être fini et imparfait.

Je peux aussi partir de l'absolue perfection de Dieu, telle que me la révèle son idée (preuve ontologique, *Méditation V*). Si on refuse à Dieu l'existence, il ne sera pas l'être absolument parfait que nécessite son idée. En Dieu, l'existence est inséparable de l'essence, comme les vallées le sont d'une montagne ou les 180 de la somme des angles d'un triangle. Certes, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il existe une montagne ou un triangle : c'est seulement la connexion interne qui est analogue. Dieu est le seul cas où l'existence soit ainsi impliquée (c'est pourquoi l'imagination ne nous est d'aucun secours pour nous faire adhérer à cette démonstration, pourtant rigoureusement nécessaire).

Cette identité de l'essence et de l'existence divines fait de Dieu le seul garant possible de la consistance de l'ordre du monde. Je ne suis ni l'auteur ni le maître des essences et des existences, mais Dieu l'est. Il est donc aussi le créateur des *vérités éternelles* –, car si les vérités n'étaient pas des créatures comme les autres, elles s'imposeraient à Dieu, qui ne serait plus tout-puissant. Il en résulte que si je ne me trompe pas en additionnant 2 et 3, si je peux me fier à l'ordre du monde, c'est parce que Dieu est *bon*. Il *pourrait* me tromper, mais il ne le *veut* pas.

De plus, comme chaque instant de l'existence est séparé de l'instant suivant, il ne s'ensuit pas que ce qui existe à un moment donné doive exister à l'instant suivant. La création n'est pas reportée dans le passé, elle a lieu à chaque instant : c'est la doctrine de la *création continuée*. La bonté de Dieu, qui l'empêche de me tromper, implique donc aussi sa constance. Le savant qui connaît les lois du monde reproduira donc, en quelque sorte, les processus par lesquels Dieu le crée. S'il se trompe en fait (car la liberté de l'homme est si vaste qu'elle déborde son savoir), la science est néanmoins garantie en droit. Mais tant que l'existence d'un tel Dieu n'est pas établie, rien n'est sûr (et l'athée, dit Descartes, n'a pas de science certaine).

5. Le projet cartésien. - L'emblème cartésien de la philosophie est un arbre dont la métaphysique constitue les racines (et non plus le couronnement, comme le voulait la tradition), la physique le tronc, la mécanique, la médecine et la morale les branches. Cette philosophie est l'ouvrage de la raison, réglée par la *méthode*.

Le « bon sens » – ou « puissance de bien juger » – étant la chose du monde la mieux partagée, la différence entre la science véritable et l'erreur proviendra des procédures suivies et de la volonté de les appliquer. Les quatre préceptes (de l'*évidence*, de l'*analyse*, de la *synthèse*, du *dénombrement complet*) constituent un *art de la découverte*. En s'appuyant sur l'évidence (par réduction du complexe au simple), la clarté et la distinction des notions, l'enchaînement rigoureux des

raisonnements, à la manière des géomètres, sans sauter le moindre maillon (ces « longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles »...), on ira du connu à l'inconnu en progressant par degrés, on reconstruira le réel pour le connaître et pour agir.

La finalité du savoir n'est pas spéculative, mais pratique. La science et les techniques doivent nous procurer des biens concrets, « utiles à la vie », nous assurer une bonne santé et nous permettre de jouir sans peine des fruits de la terre, jusqu'à nous rendre « *comme maîtres et possesseurs de la Nature* » (*Discours*, VI).

Certes, tant que le savoir n'est pas achevé, nous devons nous contenter d'une morale « par provision », pour répondre à l'urgence de l'action présente, et anticiper sur l'avenir de la Sagesse (Descartes recommande de se soumettre aux usages et coutumes de son pays ; de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde ; de rester ferme et résolu en ses actions quand on a choisi une orientation précise). Pour aller plus loin, il faudra parvenir à la maîtrise des passions, grâce à la connaissance. Au sommet, on trouvera la Générosité, vertu cartésienne par excellence, qui consiste en l'estime que le sage se porte à lui-même quand il est parvenu au libre arbitre, comme Dieu. Ainsi l'homme pourra-t-il s'élever dans un élan d'amour qui, passant par ses rapports avec autrui, lui permettra finalement de désirer la volonté de Dieu.

Descartes a lancé sur ses rails le train de la science mécaniste, sans réduire pour autant la raison à cette tâche. Sa descendance, fort nombreuse, lui a souvent été

infidèle, en reprenant certaines thèses exclusives et en oubliant le reste.

Malebranche (1638-1715), notamment, a poussé à l'extrême la thèse de la création des vérités éternelles. Quand nous atteignons les idées, nous ne voyons pas seulement la vérité, nous « voyons en Dieu », car c'est en lui que sont toutes les idées, archétypes de toutes les réalités possibles. Notre conversion à la raison universelle nous fait participer au Verbe éternel de Dieu (c'est pourquoi l'attention est une vraie « prière naturelle »). Parvenus à la lumière, nous saisissons l'Ordre véritable.

Nous découvrons alors que les « causes » physiques ne sont que des *effets d'effets*. Quand une boule de billard en heurte une autre, elle n'est pas vraiment *cause*, mais seulement *occasion* de son mouvement. Quand nous croyons que l'âme agit sur le corps, ou le corps sur l'âme (notions éminemment obscures et confuses), c'est Dieu qui agit, à *l'occasion* de modifications de l'âme et de mouvements du corps. Dieu seul est vraiment cause au sens strict, lui qui régit le monde par les lois les plus simples et générales (c'est une perfection globale, dont les conséquences de détail peuvent évidemment nous apparaître comme un mal). En réalité, la science ne connaît pas de *causes*, mais seulement des *lois* – des *relations*. Grâce à Dieu, l'élévation vers la Vérité va donc de pair avec la quête du Bien. Et à défaut de comprendre Dieu, nous pouvons l'aimer.

III. Pascal

1623-1662. – Qui mieux que Pascal pourrait nous offrir un contrepoint du cartésianisme ? Pascal est l'adversaire du rationalisme, mais pas celui de la science (on sait ce que lui doivent l'analyse infinitésimale, l'induction mathématique, le calcul des probabilités, la physique expérimentale) ; il a violemment critiqué la philosophie, mais il a posé les jalons d'une autre manière de philosopher, au plus près de l'existence humaine.

1. La situation de l'homme. - Pascal part d'un fait décisif : l'existence humaine est un drame, qui se noue avec la *mort*. Désertons les monuments d'idées bâtis avec du vent, délaissions ces pseudosagesses qui nient la mort pour nous apaiser : rien n'est plus réel et plus terrible que la mort. Elle exclut toute échappatoire et nous touche dans ce qui nous importe le plus : le bonheur ou le malheur *éternels* (« Entre nous et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile » – B. 213 ; K. 32)¹.

Au lieu de chercher la vérité, les hommes préfèrent *oublier* cette mort pourtant inéluctable pour chercher le bonheur dans l'instant. Ou encore, se glorifiant de ce qu'ils appellent leur lucidité, ils ne veulent connaître que la certitude de la mort et ils doutent de tout le reste. La raison serait-elle impuissante ? Elle ne manque pourtant pas de *nécessité* : en définissant tous les termes

¹ Nous renvoyons à l'édition Brunschvicg des *Pensées* (Hachette), puis à l'édition Kaplan (Cerf, 1982) qui propose une passionnante mise en ordre.

et en prouvant toutes les propositions, on détiendrait la méthode idéale pour connaître la vérité. Mais à supposer même qu'une science puisse réaliser ce programme, cette nécessité resterait formelle et vide (comme en mathématiques). La prétention typiquement cartésienne d'un savoir monolithique, produit tout d'un jet par analyse, est donc insoutenable. En physique, la raison peut dire « en gros » que tout se fait « par figure et mouvement », mais il est ridicule de « composer la machine » et de déduire toutes ses lois explicatives, sans recourir aux données de l'expérience. Voilà pourquoi Descartes est « inutile et incertain » (B. 78 ; K. 124), et voilà pourquoi une telle « philosophie » (comme savoir de la nature) ne vaut pas une heure de peine.

En d'autres termes : la raison ne se *suffit* pas. Elle n'est même pas capable de se fournir ses propres principes, qui viennent du « cœur » (intuition), lequel « a ses raisons que la raison ne connaît point » (B. 276 ; K. 84). Isolée, abandonnée à elle-même, la raison ne peut qu'errer : « la raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens » (K. 86). Mais il ne faut pas la répudier pour autant : « deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison » (K. 102). Le remède est la *soumission* – qui passe par une phase d'*humiliation*, laquelle permet à la raison de rebondir autrement. C'est faire œuvre de raison que de reconnaître que la raison a des limites, et qu'elle n'est pas seule en jeu : « sa dernière démarche » consiste à « reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (B. 267 ; K.

98). « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » (B. 4 ; K. 1291).

Le problème de l'existence de Dieu est tout à fait révélateur. Que les « preuves » rationnelles soient insuffisantes, Pascal n'en doute pas. Mais ceci ne donne aucune supériorité à l'athéisme ! (« Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas ; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme ; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas, etc. ; que le péché originel soit, et qu'il ne soit pas » – B. 230 ; K. 79). Mais la raison doit encore reconnaître qu'il n'y a que deux possibilités : Dieu existe, ou non. Pour celui qui s'en tient là, le choix devient *pari*. Ce pari n'est pas volontaire, car ne pas parier, c'est encore adopter l'une des deux solutions (« vous êtes embarqués » – B. 233 ; K. 115). Or, on démontre par le calcul des chances (probabilités) que si l'on joue une vie finie contre une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, il n'y a plus à balancer. Et pourtant on hésite, on répugne. Qu'est-ce que cela prouve ? Que si la raison porte à croire, alors qu'on ne croit pas pour autant, c'est *bien qu'il ne s'agit pas d'une affaire de raison*. L'impuissance à croire ne vient donc pas d'un obstacle rationnel, mais des *passions*. L'effort ne doit donc pas porter sur « l'augmentation des preuves de Dieu », mais sur « la diminution de nos passions ». En prime, on y gagnera de changer une manière trompeuse de vivre contre une vie plus vertueuse et heureuse. Ce décalage entre le raisonnement et la réalité montre qu'autre chose

est en jeu. Le « dessous du jeu », c'est la religion qui nous le révélera.

2. Misère et grandeur de l'homme. - Cette critique s'enracine dans notre *condition humaine*, qui apparaît contradictoire.

Effrayé par les espaces infinis, jeté sans savoir pourquoi dans un certain lieu et un certain temps, l'homme se découvre misérable. Il est abusé par les puissances trompeuses (l'imagination, « maîtresse d'erreur et de fausseté »). Ses critères de vérité sont douteux. Les esprits faux sont légion. Le bonheur que ses désirs lui figurent est impossible (K. 232). Alors, il réagit de la pire façon, en s'interdisant de penser, en se *consolant* par le *divertissement*, comme si le jeu, la chasse, la guerre, le Pouvoir, toutes ces activités qui produisent « le bruit et le remuement » pouvaient le rendre heureux, alors que le divertissement « vient d'ailleurs et de dehors » et rend ses adeptes dépendants.

Mais cette misère est indissociable de la *grandeur*. Par la pensée, je peux comprendre « l'espace qui me comprend et m'engloutit comme un point » (B. 348 ; K. 302). Grâce à elle, l'homme se connaît misérable, il ne fait pas bloc avec sa nature (au fond, la « misère » correspond chez l'homme à la « nature chez les animaux – B. 398 ; K. 307), il perçoit ses misères comme celles d'un seigneur, d'un roi dépossédé, il a une grande idée de l'âme. Même sa bassesse, qui consiste en la recherche de la gloire, est la marque de l'excellence de sa nature.

Pourquoi cette contradiction qui fait de l'homme un « monstre incompréhensible » (B. 420 ; K. 350) ? La philosophie est incapable de nous répondre. La clef ne peut se trouver que dans le péché originel, qui seul *rend raison* de notre nature comme blessée.

On comprend maintenant pourquoi il faut « humilier » la raison : pour l'empêcher de juger de tout, mais pas pour combattre notre certitude. Le salut n'est pas son affaire. Le Dieu qui nous importe n'est pas le Dieu des philosophes et des savants – une idole purement humaine –, mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui est un Dieu *caché*, rigoureusement indéductible. Ce Dieu se rend « sensible au cœur » par une foi qui n'est pas humaine.

Cependant, si les divers *ordres* de vérité sont bien distincts, ils communiquent néanmoins par la *figuration* (« La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle » : B. 793 ; K. 1293).

La religion chrétienne n'est donc pas contraire à la raison (elle a « bien connu l'homme »). C'est elle, et elle seule, qui peut rendre raison de notre nature avec toutes ses contradictions, et nous promettre le vrai bonheur comme félicité en Dieu.

IV. Leibniz

1646-1716. – Leibniz a tout fait, s'est intéressé à tout, a brillé partout. Il a fait des découvertes remarquables dans les questions infinitésimales, réhabilité la notion de

force en physique, inventé une machine à calculer, etc. Mais pour lui, l'effort conquérant de la rationalité ne devrait impliquer aucun appauvrissement de la réalité (comme c'est le cas avec l'*étendue*, notamment). Au contraire, plus on connaît, plus on saisit les différences, la multiplicité du réel, et plus on s'élève à l'unité de tout, que l'on ne percevait pas à première vue. Leibniz est un adepte et un pionnier du *système*.

1. Dieu comme Logos absolu. - L'absolu de Leibniz s'oppose radicalement à celui de Descartes. Le Dieu cartésien tout-puissant, qui crée les vérités éternelles, peut changer l'ordre intelligible, décider que 2 et 3 ne font plus 5, contredire sa propre Sagesse, est un Dieu arbitraire, un tyran despotique, un Dieu fou – bref, un Dieu qui n'est pas Dieu. La volonté divine serait-elle sans raison de vouloir ? Pour être libre, Dieu devrait-il choisir n'importe quoi ? En affirmant que Dieu aurait pu choisir un autre ordre, d'autres vérités, on sous-entend qu'il aurait pu faire *mieux*. Or, si Dieu est absolument parfait et souverainement bon, il n'a pu faire autrement que choisir le meilleur (par exemple, s'il doit construire un seul triangle, ce sera un triangle équilatéral).

À partir de là, tout bascule. Dieu ne crée pas l'ordre intelligible, puisque ce dernier constitue son *entendement* éternel et infini. Dieu ne crée pas la loi, il est la loi même, il est le *Logos absolu*. Ce qui apparaît à la création du monde, c'est seulement l'ensemble des existences, pas l'univers des essences. En d'autres termes, tout ce qui *existe* est d'abord *possible* et peut

être pensé – par Dieu, puis par l’homme, qui participe de l’unique raison.

Cette relation entre l’essence et l’existence permet à Leibniz de reformuler la preuve ontologique : Dieu existe nécessairement, s’il est possible. Or, comme toutes les déterminations possibles sont en Dieu, ce dernier ne peut entrer en contradiction avec rien, ni en soi ni hors de soi. À l’essence infinie de Dieu correspond donc nécessairement l’existence en acte.

2. Le meilleur des mondes possibles. - La création du monde doit être comprise selon le même schéma, qui obéit à un modèle mathématique (*Cum Deus calculat, fit mundus*).

Parmi l’infinité de mondes possibles, Dieu choisit le meilleur. Pour que ce monde soit le plus harmonieux, il faut non seulement que les essences les plus riches passent à l’existence, mais encore que les possibles s’accordent entre eux, soient *compossibles*. Cette harmonie est dite *préétablie*, car elle résulte de la loi de construction, qui doit structurer tous les niveaux de réalité. Le monde le plus parfait est celui dont l’ordre est « le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes » (*Discours de métaphysique*, 6, 7), c’est-à-dire celui qui permet à Dieu d’obtenir le maximum d’effets avec le minimum de moyens.

Ceci ne nous empêche pas de *constater* dans le monde quantité de désordres, d’irrégularités, d’errements – ce que nous appelons *le mal*. En vérité, il n’est aucun désordre apparent dont on ne puisse fournir l’équation et

la courbe : Dieu ne « veut » pas le mal, mais seulement l'ordre. Mais notre lecture humaine du réel est insuffisante. Il en va de même pour un tableau que nous regardons de trop près : nous ne percevons plus le dessin, mais seulement des taches de couleur incohérentes et disgracieuses. En enrichissant le monde de multiples différences, les dissonances concourent à une harmonie supérieure.

Comment concilier l'unité du tout et celle de chaque être ? Ce problème, vieux comme la philosophie, est un peu la quadrature du cercle. Leibniz nous propose une solution.

Toute créature renvoie à Dieu, son créateur. Mais les êtres du monde ne sont pas Dieu ou des doubles de Dieu, car ils sont situés dans *l'espace et le temps*. Mais pour être un être, il faut être un être. Comment peuvent-ils être individualisés si toute essence est universelle ?

Ni la matière (divisible à l'infini) ni le corps (un composé) ne permettent de fonder l'unité requise. Il faut donc admettre que chaque individu est substance (Leibniz l'appelle *monade*, du grec *monas*, « unité »). Mais comme chaque être a une essence, qui fait qu'il est ce qu'il est, il faut aussi admettre que chaque être est une *essence singulière*.

Leibniz appuie cette thèse étonnante sur sa doctrine de *l'expression* : comme chaque monade exprime le même Dieu unique, l'Univers se trouve multiplié autant de fois qu'il y a de substances individuelles. Certes, il y a des monades qui ne sont que sensibles (l'animal), et seul l'homme est une monade raisonnable. Mais toutes,

chacune à leur mesure, s'efforcent d'exister aussi pleinement que possible et d'imiter Dieu à leur façon. Partout il y a de la *pensée* – fût-elle inconsciente, balbutiante – du *désir*, de la *vie* ; partout de l'*action* (donc de la volupté) quand la monade accroît son degré d'expression, de la *passion* (donc de la douleur) quand ce degré diminue. Le monde est bien une totalité organique, et chaque individu est pleinement ce qu'il est, de manière unique.

3. **Analyse et système.** - Comme les individus existants sont des essences, ce qu'ils font et ce qui leur arrive ne sont que des *attributs* – des caractères qui manifestent le développement de leur essence. Cette thèse correspond à notre expérience : ce que chacun fait et vit est *en continuité avec ce qu'il est*, l'acte libre exprime l'essence d'un sujet singulier. Mais pour éviter l'écueil du *fatalisme*, il faut bien distinguer la *nécessité de droit*, qui exclut absolument son contraire (par exemple, il ne peut pas y avoir de cercle dont tous les rayons ne soient pas égaux) et la *nécessité de fait* (*ex hypothesi*). Ce qui a eu lieu est bien réel, bien certain, puisqu'il a eu lieu, mais son contraire n'était pas contradictoire en soi, donc pas impossible. Par exemple, César a bien franchi le Rubicon, mais il n'y avait rien d'impossible en soi à ce qu'il ne le franchisse pas. Bref, ce qui a réellement eu lieu ne *cesse pas d'être contingent*, et ce qui n'a pas eu lieu ne devient pas *impossible* pour autant.

Lorsque Leibniz affirme qu'on pourrait déduire toute l'histoire du monde en analysant les pas de César franchissant le Rubicon, il vise Dieu, dont la capacité d'analyse infinie lui permet de saisir le développement de toutes les essences et leurs relations, jusqu'à la fin de l'histoire. Mais Dieu *prévoit*, il ne *détermine* pas. Connaissant d'avance nos choix libres, il les *intègre dans l'harmonie préétablie*. L'homme, lui, choisit simplement ce qui lui paraît le meilleur, et doit attendre que les choix et les événements existent pour les connaître.

En droit, tout peut donc être connu par analyse. En fait, chaque homme n'est qu'un point de vue particulier sur le tout, car il est inscrit dans un croisement singulier de l'espace et du temps. C'est pourquoi il y a de l'ignorance et de l'erreur. Chacun croit voir la même chose que l'autre, alors qu'il voit et parle selon la mesure de sa vue. Certains ont des *points de vue* privilégiés sur le tout (les philosophes, Leibniz...), mais seul Dieu voit l'univers comme tous les individus à la fois, et encore tout autrement : il est l'unique *Géométral commun*.

En affirmant que tout peut être déduit *a priori*, connu par analyse, énoncé dans le langage, Leibniz fonde les notions de système et de structure. Son projet de *Caractéristique universelle* (recherche des éléments simples et univoques qui pourraient produire par combinaisons tous les raisonnements) évoque nos combinatoires et nos ordinateurs. Leibniz avait l'idée,

pas l'outil. Mais, à vrai dire, le seul ordinateur absolu, c'est Dieu.

V. Spinoza

1632-1677. – Né à Amsterdam, dans une famille juive descendant des *marranes* de la péninsule Ibérique (exilés à la fin du xvi^e siècle), Spinoza a vite rompu avec le judaïsme (excommunication de 1656) et abandonné les activités commerciales. Vivant du polissage des verres optiques, il a fréquenté des milieux plutôt républicains et libres penseurs.

Spinoza fut un solitaire, en marge de toute école. Sa pensée, mal reçue en son temps, a servi de relais entre le rationalisme conquérant et les Lumières, parce qu'elle est animée par une conception de l'absolu qui modifie le statut et la fonction de la raison. C'est pourquoi, en dépit de la chronologie, Spinoza est le dernier des rationalistes classiques.

Malgré les difficultés de l'œuvre, exposée selon le mode géométrique (*more geometrico*), tout philosophe doit se confronter à cette pensée qui, selon le mot de Hegel, se présente comme la philosophie même, dans l'identité de la méthode et du discours, de la métaphysique et de l'éthique, de la théorie et de la pratique, de la pensée et de la vie. À nouveau, voici que la philosophie prétend conduire au *salut*, sans laisser la moindre autonomie aux sphères éthique et – surtout – religieuse. On mesure l'importance de l'enjeu.

1. La méthode philosophique. - Après les ivresses cartésiennes, il faut renoncer à la méthode comme machinerie à produire de la vérité. Pour Spinoza, ce n'est pas le mode d'emploi de la raison qui importe, mais la *réforme de l'entendement*. Nous devons sortir du *premier genre* de connaissance, dans lequel l'apparence a force de loi, pour nous élever au *deuxième genre* – rationnel, mais qui ne dépasse pas le stade des idées générales – et passer enfin au *troisième*, où s'épanouit la *connaissance intuitive des essences*, dans l'unité des *idées adéquates* de nous-mêmes, de Dieu et du reste.

La véritable méthode n'est donc que le cheminement initiatique vers la sagesse, unité de la philosophie et de la vie. La véritable méthode est un processus de libération, de rectification de notre regard et de notre manière d'exister. La recherche d'un *critère* n'avance à rien : ou l'on part de l'idée vraie, et l'on n'a pas besoin de critère, ou l'on ne part pas du tout. La vérité est *index sui* (*Éthique*, II, 43 *sc.*), signe et critère d'elle-même. La prétendue méthode n'est que la réflexion de l'idée sur elle-même, *l'idée de l'idée*. C'est pourquoi la philosophie est *connaissance réflexive*. Elle s'expose en se réalisant : en philosophant.

2. Le réel comme Substance. - Il faut partir du réel tel qu'il est. Bien sûr, c'est le philosophe qui en parle, mais en tant qu'il comprend l'idée qui s'affirme en lui. Le réel comme tel est d'abord *causa sui*, cause positive de soi, car toutes les autres causes ne sont que des effets

d'effets, ce qui nous renvoie à l'infini. Il n'y a rien d'*autre* que lui. Il est absolument ce qu'il est, dans l'identité de son essence et de son existence (la différence entre les deux est postérieure et repose sur ce fond). Il n'y a pas non plus à distinguer le phénomène et l'être en soi. La primauté de la *causa sui* implique que l'essence dépend de la *puissance*, ce qui est important pour la suite.

Pour Spinoza, le réel total est la *Substance*, qui *est* et qui *est conçue* dans le même mouvement (« Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi » – *Éth.*, I, déf. III). Ce que l'on appelle « Dieu », c'est la Substance (déf. VI). On voit immédiatement que ce Dieu n'est plus celui du judéo-christianisme : il n'est ni sujet personnel et libre, ni créateur, ni Providence. Tous ces pseudoattributs sont produits par l'imagination délirante des ignorants craintifs. Dieu n'est rien d'autre que la *Nature*, unique, infinie, active. Cette Nature est dite *naturante* en tant qu'elle est Substance et cause, *naturée* en tant qu'elle est mode du réel et effet.

Ce discours est difficile à caractériser simplement. D'un côté, Spinoza rend l'athéisme impossible : nier Dieu, c'est nier la réalité du réel, qui s'impose absolument.

De l'autre, il exclut l'alternative entre l'affirmation et la négation de Dieu, ce qui ôte toute consistance à l'affirmation. Sachant que ce Dieu est Nature, on est tenté de parler de *panthéisme*. Mais, comme le fait remarquer Hegel, si Dieu est la Substance, qui est tout,

c'est plutôt le *monde* qui n'existe pas, et le spinozisme est alors un *acosmisme*.

3. Attributs et modes. - Contre Descartes, la pensée et l'étendue ne sont plus substances, mais seulement *attributs* de la substance (c'est-à-dire « ce que l'entendement perçoit de la Substance comme constituant son essence » – déf. IV). Ces deux attributs sont les seuls que nous connaissons, mais ils ne sont pas le tout de la Substance, qui est constituée d'une *infinité d'attributs infinis*. Nous ne sommes que des *modes finis* de la Substance, c'est-à-dire des réalités dépourvues d'en-soi, qui ne sont et ne sont conçues que par la Substance.

Comme tout attribut recouvre l'essence unique de la Substance, pensée et étendue ne s'opposent plus. Tout ce que l'on saisit dans le registre de la pensée a son correspondant dans celui de l'étendue. C'est la doctrine du *parallélisme*. On avancera donc dans la connaissance de la pensée en connaissant les choses de la nature. Le dualisme classique de l'âme et du corps n'a plus de raison d'être : l'âme (*mens*) n'est que l'*idée du corps*. Ce que nous appelons ordinairement corps n'est qu'une réalité provisoire et périssable. Nous devons donc nous élever à l'essence éternelle du corps.

Quand le mode fini est passé à l'existence, son essence est définie par le *désir* (le *conatus*, puissance positive, non-aspiration ou quête), qui est l'*effort de chaque être pour persévérer dans son être*. Le désir est premier : « Nous ne désirons pas une chose parce

qu'elle est bonne, mais au contraire, c'est parce que nous la désirons qu'elle est bonne » (*Éth.*, III, 9, *sc.*).

Seul le philosophe parvient à la connaissance adéquate de la réalité humaine. Il est seul capable de comprendre les illusions de la conscience ordinaire qui, ignorant l'ordre véritable des choses, intervertit causes et effets. L'homme croit à la finalité, croit à la liberté (alors qu'il est déterminé par des nécessités extérieures), croit au bien et au mal (alors qu'il n'y a que du bon et du mauvais, expressions de l'augmentation ou de la diminution de notre puissance), etc. La philosophie conduit à la seule conscience et à la seule liberté véritables. L'être libre est *celui qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminé par soi seul à agir* (déf. VII).

4. **Le salut.** - Nous sommes au terme : l'esprit qui se conçoit lui-même et conçoit l'essence éternelle du corps a la connaissance adéquate de Dieu et de tout ce qui s'ensuit. Il devient ainsi *cause adéquate* de la connaissance. Le philosophe est donc conscient de soi, de Dieu et des choses (*Éth.*, V, 42, *sc.*), c'est-à-dire *parfait et heureux*. Le troisième genre de connaissance engendre nécessairement l'*amour intellectuel de Dieu* (V, 32), parce que l'idée de Dieu en est la cause, et parce que l'amour se définit par *la joie avec l'idée d'une cause extérieure*.

Comme cet amour est une partie de l'amour de Dieu pour lui-même, il en résulte que Dieu aime les hommes. Notre *salut*, qui est notre *béatitude* et notre

liberté, consiste en cet amour envers Dieu. La béatitude ne saurait donc être la récompense de la vertu : *elle est cette vertu elle-même*. La méditation de Dieu, qui est Vie, accroît la puissance d'agir, ce qui engendre la joie. Le Sage ne cesse jamais d'être, puisque l'essence et l'existence ne sont plus séparées. Cette éternité n'est évidemment pas celle de la durée, et l'âme n'est pas une personnalité singulière douée de mémoire. Pour le sage, la mort n'est rien – seulement la fin du corps et des passions. Ce sont les ignorants qui la montent en épingle, sans savoir que la méditation sur la mort ne peut qu'engendrer la *tristesse*, qui rend mauvais et qui asservit. Le philosophe n'a nul besoin de vie éternelle après la mort : la vie de la raison éternelle suffit largement à le combler.

5. Le problème des autorités. - La vie de sagesse étant inévitablement réservée à une mince élite, quelle peut être l'existence de la masse des ignorants ? Dès que l'on quitte le domaine de la pensée libre, où s'épanouissent les philosophes, il ne s'agit plus que d'*obéissance* et de *désobéissance*, puisque les ignorants, pétris d'illusions, sont incapables de se conduire eux-mêmes selon la vérité.

Ceci vaut d'abord pour la religion. Dieu étant ce que nous savons, sa parole éternelle ne peut être que la vérité naturelle tout court (*Tractatus theologicopoliticus*, XII). Comment pourrait-il y avoir des révélations particulières et historiques, dès lors que toute vérité est révélation ? Mais chez les ignorants,

incapables de former des idées adéquates, riviés au premier genre, la connaissance de Dieu est inévitablement *préjugé*, puisque la révélation est accommodée à ce qu'ils pensent déjà de lui (avec les illusions sur la liberté, l'âme, le bien et le mal, etc.). Pour leur parler, il faut adopter un langage imagé, s'exprimer par *histoires*. Comme il n'y a pas de vérité là-dedans, il en résulte que la religion n'est qu'un moyen d'obtenir l'*obéissance*. D'où sa relation étroite avec le politique.

En principe, il n'y a pas plus d'autorité extérieure aux hommes qu'il n'y a de lumière supérieure à la nature (*ttp*, VII). Mais pour gouverner la masse, il faut recourir à la crainte. C'est ainsi que Moïse, sous le couvert des lois de Dieu, a institué la législation des Hébreux.

La raison ne ferait-elle pas mieux que la monarchie, qui maquille la crainte en religion ? Elle peut mettre à jour les fondements du droit naturel, qui sont le désir et la puissance. La politique doit s'accommoder des hommes tels qu'ils sont. Et ceux-ci ne pouvant exister qu'en *communauté*, ils sont bien obligés de s'entendre pour assurer leur sécurité et avoir la meilleure vie possible (*ttp*, XVI). L'engagement social (ou *contrat*) consiste à *transférer à la société la puissance de chacun*. C'est la racine de l'obligation sociale et politique. Dans ces conditions, la démocratie est le meilleur régime possible, car dans la mesure où ils n'obéissent qu'au peuple entier, les hommes y sont égaux et libres.

L'influence du spinozisme est considérable, mais ses adeptes ont rarement œuvré à la même altitude. S'il est vrai que l'unicité de la Substance pousse à l'identification de l'esprit et de la matière (le vocabulaire rendant déjà témoignage du glissement), il n'est pas spinoziste d'inverser l'*Éthique* pour le seul profit d'un attribut. De même, s'il est possible de montrer que l'affirmation spinoziste de Dieu équivaut à un athéisme raffiné, le *Deus sive Natura* n'est pas immédiatement une profession de foi naturaliste. C'est pourtant ainsi que Spinoza a été compris, comme on le voit avec Bayle, Fontenelle, le curé Meslier, dom Deschamps, Diderot, d'Holbach, Helvétius, Toland, Lessing, etc. De même, on voit percer sous le sage la figure du « philosophe » chasseur de « préjugés » et d'« illusions », spécialiste de la « démystification ». Enfin, on peut estimer que la division entre les savants, qui sont libres et dominant, et les ignorants, qui doivent obéir, a joué un rôle décisif dans la constitution des structures du pouvoir moderne. Si la philosophie détient la vérité naturelle de l'Évangile, l'État, de son côté, détient celle de l'Église. On peut s'interroger sur la teneur exacte du spinozisme, et la manière dont son esprit a débordé sa lettre.

Chapitre IV

L'ÂGE CRITIQUE DE LA RAISON

Quand on aborde une certaine période (le xviii^e siècle) et certains auteurs, il est convenu de parler de *philosophie des Lumières*. Mais s'il y a bien un *esprit* des Lumières, il faut reconnaître qu'il souffle dans plusieurs directions et, surtout, à des hauteurs fort variées.

Les « lumières » sont celles de la raison, mais quelle raison ? Celle qui est à l'œuvre, qui préside le « tribunal de la raison », n'est pas une entité brute et immuable, mais l'effet de son propre processus philosophique. La raison est toujours fille de la raison et de ses présupposés. C'est pourquoi les Lumières sont plutôt l'âge critique – voire ingrat – d'une raison tiraillée entre les deux pôles exclusifs de la *Nature* et de la *Liberté*.

Dans sa version la plus courante, optimiste et positive, l'esprit des Lumières paraît prolonger l'élan rationaliste de la philosophie classique (comme en témoigne notamment l'*Encyclopédie*). Mais il y a une différence capitale : on déserte ou rejette la fonction métaphysique de la raison.

Inévitablement, on tend alors à réduire le réel au *phénomène*, et à s'obnubiler sur le *comment* des choses, dont la relation mécanique de cause à effet suffirait à rendre compte. Fasciné par Newton, le génie scientifique par excellence, on délaisse le modèle mathématique du savoir pour un modèle physique.

Philosophiquement, ces idées ne sont pas neuves. Mais la caution des sciences positives en plein épanouissement semble leur donner une force capable de tout emporter.

C'est ainsi que la raison devient naturaliste et mécaniste : tout ce qui est « réel » peut être produit et reproduit comme une machine. La raison elle-même n'y échappe pas (Locke – 1632-1704 – avait connu un grand succès avec une théorie de la production des idées à partir d'éléments de base immédiats : les « sensations »). Helvétius en fait autant pour l'esprit. Toutes les réalités humaines peuvent ainsi être démontées et remontées – qu'il s'agisse des croyances, des mœurs, de la religion, de la société.

La *Nature* va fournir à la fois le théâtre des opérations, le socle du nouvel édifice et le milieu englobant. On pourra ainsi construire l'humain sur une base « naturelle » immédiate, encore non humaine – d'où la fascination pour les sauvages, pris pour des « naturels ». Par comparaison, ces derniers doivent permettre d'identifier ce qui, en nous, relève de l'artifice (langue, idées, mœurs, etc.). Condillac poussera l'ensauvagement jusqu'au bout : en ajoutant peu à peu des capacités sensorielles à une statue, n'est-ce pas l'homme qu'il « reconstruit » en laboratoire ? Le vœu commun, c'est la constitution d'une philosophie « naturelle », d'une religion « naturelle », d'une morale « naturelle ».

On n'oubliera pas non plus de *produire* la société. Hobbes (1588-1679) avait lancé le mouvement : si

l'homme naturel est un loup pour l'homme, la crainte de périr rend raison de la fondation d'une société réglée. L'élan donné, on verra s'épanouir une floraison de théories rivales. Évidemment, il faudra encore faire sa place à la liberté dans un univers assujéti au déterminisme. Ce n'est pas facile. Mais à quoi bon les lumières de la raison, si ce n'est pas pour « libérer » l'humanité ?

La manière de considérer Dieu révèle parfaitement le nouvel esprit. Si on l'appréhende comme Auteur de la Nature, on en fera un Architecte, un Horloger (Voltaire). Si on a quelque piété, on le désignera comme le Tout-Autre inaccessible, pur objet de sentiment. Mais si on juge qu'il redouble inutilement la Nature et ses lois propres, on l'identifiera tout simplement à cette dernière (Diderot). Mais dans tous les cas de figure, c'est la logique du naturalisme qui est à l'œuvre.

Cette philosophie ne peut plus avoir pour fin la connaissance spéculative, la sagesse, la contemplation ou le salut initiatique. Elle *milite* pour le bonheur – ou le bien-être – des hommes, lutte contre les « préjugés », les « ténèbres » de l'obscurantisme, s'efforce d'extirper les racines du malheur et du mal. Inscrit dans une notion linéaire du temps historique, issue du christianisme, ce projet va nourrir l'idée et le mythe du *progrès*, cumulatif et indéfini.

Il faut bien avoir conscience de l'originalité d'une époque où les « éclairés » sont légion, ressassent les mêmes stéréotypes, reflètent la même *mentalité*. Tout éclairé se dit « philosophe » et tout philosophe se

considère comme un *clerc*, voué à guider la pensée, le goût et l'action des autres. Mais il y a aussi quelques grandes pensées qui émergent de cette uniformité, et débordent de toutes parts un temps qu'elles ont aussi contribué à former.

I. Hume

1711-1776. – Hume est d'abord le plus remarquable témoin de la tradition philosophique anglaise, celle qui, avec F. Bacon (1561-1626), a critiqué les préjugés ou « idoles », frayé les voies de l'esprit scientifique expérimental ; celle qui, avec Locke, a illustré l'empirisme philosophique ; celle qui, avec Berkeley (1685-1753), a ébranlé la conviction vulgaire de l'existence objective de la matière (si le réel est tel qu'il nous apparaît – *esse est percipi* – et si la réalité du sujet percevant consiste à percevoir – *esse est percipere* –, rien ne permet d'affirmer qu'il existe une réalité substantielle en soi, indépendamment de son apparition pour nous). Surtout, il va pousser si loin les implications de certaines thèses de base qu'il deviendra un marginal de l'empirisme, un sceptique capable de rester sceptique à l'égard de son propre scepticisme – bref, un esprit distingué, suspect à beaucoup.

1. **La méthode.** - Le sous-titre du *Traité de la nature humaine* est tout un programme : *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Il s'agit d'acquérir la science de la nature humaine afin de

tout en dériver ensuite. Le procédé de recherche est l'*enquête*, qui ne consiste pas à s'interroger sur les choses, mais à *comprendre ce qui se passe en nous*, en se servant de la raison qui n'est elle-même qu'un *effet de la nature*.

L'empirisme est requis : en effet, quand on se met en quête d'une expérience radicale, on découvre l'*impression*, qui se caractérise par sa *vivacité*. L'impression constitue la réalité même dans sa matérialité positive. L'*idée* en est seulement une copie, une apparition seconde, dans la pensée.

Une fois ceci posé, tout le reste va en découler. (C'est, dira Hegel, la force et la faiblesse de la doctrine.) Philosophie, morale et religion ne sont plus que des *faits* à traiter comme tels.

2. La croyance. - Si la réalité est l'*impression*, il faut d'abord faire la critique de l'objectivisme naïf qui prend la relation entre la cause et l'effet pour une *connexion nécessaire et objective*, présente dans les choses.

Qui peut savoir que l'eau gèle à une certaine température, s'il n'en a jamais fait l'expérience ? L'effet ne peut donc pas être tiré de la cause par une simple analyse *a priori*. Mais l'expérience ne nous livre pas non plus la *connexion*. Quand nous voyons *pour la première fois* une boule de billard en heurter une autre, nous constatons seulement la *conjonction* de leurs mouvements. Pourquoi affirmons-nous la causalité après avoir *répété* l'expérience un certain nombre de fois, alors qu'il n'y a rien de plus dans la dernière

expérience que dans la première ? Parce que la répétition engendre une *habitude*, laquelle produit une *croyance*.

La connexion causale ne se trouve donc pas objectivement dans les choses. Nous croyons que le soleil se lèvera toujours chaque matin, parce que nous y sommes habitués. La croyance est bien une *idée vive, unie ou associée à une impression présente*. Mais, comme elle est une expérience qui pose l'existence en l'absence du phénomène, elle reste une *idée* et relève de l'*imagination*.

3. La raison sceptique. - La raison est-elle ébranlée ? Non, puisque c'est elle qui dévoile le mécanisme de la croyance. Mais ce dévoilement *ne détruit pas les croyances*, puisqu'elles sont nécessairement liées à l'imagination. Au fond, la croyance est notre manière de vivre dans un certain accord avec la nature, comme le fait l'instinct chez l'animal.

La croyance ne garantit qu'elle-même et ne peut jamais décider de la validité de son objet. Cependant, la *probabilité* est variable. Par exemple, l'uniformité de la Nature s'impose, alors que le miracle transgresse la continuité naturelle. S'il n'est pas impossible en soi, sa probabilité est nulle. Il est donc vain de prétendre tirer de l'« ordre du monde » (quel ordre, d'ailleurs ?) l'existence d'un Auteur divin : la disproportion est trop forte. Mais on ne peut pas pour autant prouver que Dieu n'existe pas. Théisme et antithéisme sont renvoyés dos à

dos. En ce domaine, celui qui défend une cause est toujours vaincu, l'assaillant toujours vainqueur. Le scepticisme, qui a tout à attaquer et rien à défendre, ébranle tout sur son passage, y compris lui-même. Hume avouera qu'il est dur à porter.

II. Kant

1724-1804. – Né et mort à Koenigsberg, Kant a mené une existence austère de professeur d'université. Son entreprise *critique* a fait sa gloire et révolutionné notre manière de voir.

1. **La révolution critique.** - En déclarant que la lecture de Hume l'avait tiré de son « sommeil dogmatique », Kant n'a évidemment pas voulu réduire son entreprise à une défense et illustration de la physique de Newton, qui n'avait besoin de personne pour continuer à voler de succès théoriques en applications techniques. En critiquant la nécessité de la relation de causalité, Hume ébranle la légitimité de la connaissance, mais en détruisant le mythe de l'objectivité, il suggère une nouvelle approche du problème. Kant la découvre en appliquant le schéma qui avait si bien réussi à Copernic en astronomie : faire tourner la terre autour du soleil au lieu de faire tourner le soleil autour de la terre. La *révolution copernicienne* de la connaissance consistera donc à *chercher du côté du sujet les clefs d'une objectivité que l'objet ne permet pas de fonder*. Au lieu de se perdre dans l'extériorité du

connu, il s'agit de remonter aux *conditions qui rendent la connaissance possible*.

Mais il faut aussi reprendre en charge le problème de la métaphysique, qui n'a finalement enfanté que *dogmatisme et scepticisme*. Dans toute son ampleur, la question devient donc : « *Que puis-je savoir ?* » La *critique* se veut méthode universelle, qui révolutionne notre manière de voir.

Mais quel est le ressort ultime de cette entreprise ? Kant ne le dissimule pas : il est d'ordre *moral*. Le problème fondamental de l'homme, quel qu'il soit, est celui du *sens de son existence*, sans lequel il ne peut pas vivre. C'est là, dans la pratique, et non dans le savoir spéculatif, que se joue l'humanité de l'homme, que se décide sa destinée (« *Que dois-je faire ?* » ; « *Que puis-je espérer ?* »). Ainsi se dessine l'intérêt suprême de la *critique*.

Pour y parvenir, déclare Kant dans la deuxième préface à la *Critique de la raison pure*, « j'ai dû abolir le savoir pour laisser la place à la foi » (entendons : la foi pure de la raison pure dans son usage moral). Cette proposition fameuse signifie que la mise à jour des conditions de possibilité de toute connaissance doit nous permettre en même temps d'en établir les *limites*, ce qui laissera le champ libre pour autre chose, qui est l'essentiel.

Si un savoir véridique était possible, et s'il était exigé pour fonder l'humanité, il faudrait réserver cette dernière à quelques-uns – ceux qui savent – et rejeter tous les autres. De plus, si l'homme savait tout de l'âme

et de Dieu, il n'aurait plus qu'à se conformer servilement aux décrets d'un maître, et sa conduite perdrait, avec la liberté et la responsabilité, tout caractère moral. Mais si ce savoir était de nature scientifique (avec tous les avantages que cela comporte), le réel se réduirait aux phénomènes, le sujet à l'objet, le déterminisme triompherait, et il n'y aurait plus d'humanité.

2. Conditions et limites de la connaissance. - Pour connaître, il faut former des jugements. Mais comment peuvent-ils être à la fois nécessaires et riches de contenu ?

Les jugements *analytiques* sont nécessaires, puisque les prédicats (ou attributs) sont déjà contenus dans le sujet (par exemple : l'homme est mortel ; un triangle possède trois angles). Mais ils ne nous font rien connaître. Les jugements *synthétiques*, en revanche, sont riches et féconds, parce qu'ils ajoutent au sujet des prédicats qui ne s'y trouvent pas (par exemple : la terre est ronde). Mais comme on ne peut former de tels jugements qu'en recourant à l'expérience, ils sont privés de nécessité. Cependant, il existe en mathématiques et en physique fondamentale des jugements qui sont à la fois *synthétiques* et *a priori*, donc riches de contenu nouveau, mais sans recours à l'expérience (par exemple : sept plus cinq égalent douze ; la ligne droite est la plus courte entre deux points). Pourquoi ? Parce que *quelque chose a fait l'objet d'une intuition*, bien qu'il n'y ait aucune expérience extérieure. Ce quelque chose, c'est *l'espace* et *le temps*.

En montrant que l'espace et le temps ne sont pas des réalités objectives, mais constituent les *formes a priori de la sensibilité* du *sujet*, Kant lève le premier verrou. Il existe bien un donné extérieur (le « divers sensible »), mais nous ne pouvons le saisir que spatialisé et temporalisé, puisque notre sensibilité, qui l'appréhende, ne peut pas être mise hors jeu.

Ce donné ainsi intuitionné doit encore être mis en forme par les *catégories* de notre *entendement*, sorte de grille qui ne provient pas de l'expérience, mais qui permet de structurer toute expérience possible. La causalité, vainement cherchée dans les choses, est l'une de ces catégories. C'est donc l'homme qui donne sa nécessité à la connaissance expérimentale.

Les catégories sont des concepts qui servent exclusivement à régler et ordonner l'expérience. Pris en eux-mêmes, en dehors de tout remplissement par une *matière* fournie par notre sensibilité (qui sans ces concepts resterait aveugle), ces concepts sont vides. Ils ne peuvent donc avoir aucun usage spéculatif.

Comme le jugement exprime adéquatement la spontanéité du sujet pensant dans son pouvoir de liaison et de synthèse *a priori* (pour Kant, *penser c'est juger*), ces catégories sont déduites de la table des jugements, établie par la logique d'Aristote.

Mais pour que ces concepts *purs* de l'entendement puissent s'appliquer aux intuitions *empiriques*, alors qu'ils leur sont radicalement hétérogènes, il faut qu'un troisième terme, homogène aux deux, les relie : c'est le *schème*, produit de l'imagination transcendante. Le

schème n'est pas une image, mais ce qui rend possible les images et les lie au concept (par exemple, la géométrie opère sur le schème du triangle et non pas sur l'image de tel triangle particulier). Comme l'entendement ne tend à rien d'autre qu'à l'unité du divers de l'intuition dans le sens interne (qui est le temps), les schèmes ne sont finalement que des *déterminations a priori du temps*.

Comme les catégories sont des manières de lier, il faut encore un *acte* de liaison qui soit *un*, qui précède cet acte et n'en résulte pas. Seul un *sujet* peut répondre à cette exigence, un sujet qui ne soit pas lui-même objet d'expérience, puisqu'il en est l'ultime condition : c'est le *sujet transcendantal*. Ce sujet n'est pas *moi* – sujet empirique, conscient de soi, simple phénomène. Pour Kant, la grande erreur de Descartes est d'avoir confondu dans l'expérience du *cogito* le *sujet empirique* et le *sujet transcendantal*.

Comme nous ne pouvons pas faire abstraction des conditions de la connaissance, nous ne pouvons connaître que les choses *telles qu'elles nous apparaissent* – les *phénomènes* – et non les choses telles qu'elles sont *en soi*. La connaissance spéculative est donc impossible.

Ce sacrifice nous permet de sauver l'essentiel. En effet, en fondant la légitimité d'une connaissance scientifique des phénomènes, on *interdit du même coup à la science de sortir de son domaine* et d'avoir la moindre prétention sur les réalités en soi, qui ne sont pas des phénomènes. L'homme peut bien être

entièrement *déterminé* dans l'ordre de la *nature*, on préserve un autre ordre, celui de la *liberté*, sur lequel la science des phénomènes n'a aucune prise. La critique du discours psychologique sur l'âme et des preuves théoriques de l'existence de Dieu a donc une fonction précise : rendre *impossible et illégitime* le discours naturaliste et anti-théiste, qui transgresse les limites de notre connaissance.

Mais si l'entendement, rivé aux phénomènes, ne peut pas *connaître* les choses en soi, la raison, elle, peut néanmoins les *penser*. Tout ce que nous avons perdu du côté des (vaines) spéculations théoriques va donc se retrouver par la voie *pratique*.

Kant a réalisé la première partie de son programme : il a *fait de la place*.

3. La voie royale de la pratique. - Nous n'avons pas mis fin aux prétentions totalitaires de la connaissance pour nous jeter dans l'irrationalisme. Le passage à la « foi » doit être pris pour ce qu'il est réellement : le triomphe de la raison. Mais cette raison se déploie dans la sphère *pratique*, qui englobe « tout ce qui est possible par la liberté ».

Par quoi cette liberté va-t-elle être guidée ? Pas par une norme extérieure, fût-elle le *Bien*. Ni par l'être, car il ne s'agit ici que de ce qui *doit* être. Ni par les sentiments ou les désirs, qui relèvent tous de l'objectivité empirique. Ni par l'utilité ou le succès : dès que l'on fixe une fin, l'action devient un moyen, et l'impératif n'est que *technique*. Tant qu'il y a une fin

extérieure, les impératifs sont *hypothétiques* et ne peuvent jamais commander *absolument*. Le *bonheur* ne pourrait-il pas constituer un devoir ? Non, car il relève des inclinations de notre nature et se présente comme une *fin*. De plus, si la nature avait fait du bonheur notre fin naturelle, elle nous aurait aussi fourni les moyens naturels d'y parvenir, ce qui n'est pas le cas ! Le bonheur n'est pas négligeable pour autant, mais il n'est pas une loi morale et requiert des conditions que nous ne maîtrisons pas. Le devoir ne nous rend donc pas heureux, mais seulement *dignes* d'être heureux (*Fondements de la métaphysique des mœurs*).

Seul l'impératif *catégorique* est vraiment moral : il faut agir *par devoir*, sans autre considération. Comme le résultat de notre action, assujettie au déterminisme, échappe à notre liberté, seule notre *intention* peut être morale. Quel peut être alors le *mobile* de notre action ? Chez un être intégralement raisonnable, la loi impliquerait immédiatement la décision morale. Chez l'homme, qui appartient aussi à la nature, il faut un élément qui permette de refouler les passions et d'élever l'être. Ce mobile est le *respect*, qui est produit par la loi et qui a la loi pour objet. Le respect est le seul *sentiment* humain qui ne soit pas *sentimental* (pathologique, dit Kant). Il détermine subjectivement la volonté que détermine objectivement la loi.

Qu'est-ce qui, dans le monde, peut être tenu pour bon sans la moindre restriction ? Une *bonne volonté*. Cette volonté est libre si sa loi émane exclusivement de la raison pratique, sans détermination naturelle. Mais pour

être exempte de tout contenu (d'origine sensible ou phénoménale), la loi doit être constituée par la seule *forme* de la rationalité. On ne peut pas rêver plus simple : en s'interrogeant pour savoir si l'action projetée est morale, il suffit de se demander *si la maxime (loi) de cette action peut être érigée sans contradiction en loi universelle* (par exemple, il sera immoral de faire un emprunt avec l'idée de ne pas le rendre, puisque la notion d'emprunt est détruite par la contradiction).

Ne connaissant pas nos mobiles secrets, nous ne savons pas si une seule action *vraiment morale* a jamais eu lieu dans le monde... Cela n'empêche pas le devoir de s'imposer à tout être raisonnable en général – un être qui est *fin en soi* et non *moyen*. Voilà pourquoi il faut agir de telle sorte que l'on traite l'humanité comme une fin et jamais comme un moyen, en sa propre personne comme en celle de tout autre (ce qui, entre autres, interdit le suicide, l'esclavage et la prostitution). L'homme n'a pas de *prix*, il *vaut*, absolument.

Comme le principe du devoir exclut tout asservissement à une norme extérieure (hétéronomie), la volonté ne fait qu'obéir à sa propre loi : elle est *autonome*. Et comme tous les êtres raisonnables sont sujets de la même loi qui impose de les traiter comme des fins, ils sont liés entre eux par des lois objectives communes, ce qui constitue un *règne des fins*. L'idée de la volonté de tout être raisonnable institue donc une *législation universelle*. Le règne des fins est l'*idéal à réaliser par la liberté*.

4. Exigence et espérance. - Ceci posé, la condition de l'homme nous oblige à pousser plus loin.

Écartons tout d'abord l'hypothèse d'un homme qui *refuserait* la rationalité (un tel homme serait à proprement parler *démoniaque*). Pour les autres, il faut encore assumer l'opposition entre la *nature* et la *liberté*, puisque l'homme, être rationnel, est aussi un être de la nature. Notre condition divisée nous empêche de *réaliser* la synthèse entre le monde de la nature et celui de la loi, mais il ne nous interdit pas de *l'espérer*. De même, la connexion entre le *bonheur* et la *vertu* ne nous est pas donnée (au contraire, en ce monde, les injustes ne sont-ils pas récompensés et les vertueux malmenés ?) La vertu morale est le Bien *suprême*, pas le Bien *complet*, qui inclut le bonheur. Seul Dieu peut opérer une telle synthèse.

Les exigences absolues de la pratique nous imposent donc de *postuler l'immortalité de l'âme* (parce que le progrès moral requiert une existence d'une durée indéfinie), *l'existence de Dieu* (auteur de la Nature, monarque du règne des fins, justicier suprême) et la *liberté* (condition de la morale). Les postulats ne nous permettent pas de connaître, seulement de croire et d'espérer. On retrouve ainsi la « vérité » de la religion, qui est d'ordre purement moral (*La Religion dans les limites de la simple raison*).

Cette espérance n'est pas pour autant un saut dans le vide. Les expériences que nous faisons de la *beauté* et de la *finalité naturelle* nous font déjà entrevoir un rapprochement entre la nature et les fins. Cependant,

comme l'humanité est dotée de raison et non d'instinct, son vrai lieu n'est pas la nature mais l'*histoire*, où s'entrelacent sociabilité et violence. Tout se passe donc comme si la nature se servait de l'histoire et de ses errements pour parvenir à ses fins. C'est pourquoi la tâche de l'humanité consiste à s'élever au droit universel, dans l'ordre de l'État, pour avancer vaille que vaille vers le *règne des fins*.

III. Rousseau

1712-1778. – Rousseau est le marginal des Lumières. Fils d'artisan genevois, autodidacte, menant une existence hors des usages, il continue à déranger. Son refus de faire du progrès scientifique et technique la clef du progrès moral lui a valu de solides inimitiés parmi les « philosophes » et semble le situer à part, ailleurs. Rousseau traite les mêmes problèmes, travaille sur les mêmes thèmes (Dieu, la Nature, la liberté, la société, le bonheur) que ses rivaux, mais autrement, selon une autre logique. À la fascination pour les processus mécanistes, les constructions – bref : les médiations – il oppose la loi de l'*immédiateté*, comme principe et comme méthode.

1. La recherche de l'immédiat. - Comment découvrir la véritable *nature* de l'homme pour bien juger de son état présent et y porter remède ? Tel est le problème fondamental posé par Rousseau, qui renouvelle à sa manière un discours stéréotypé.

La difficulté est considérable : l'homme actuel est corrompu, perversi. Les « sauvages » exotiques le sont aussi. Tout ce que l'on pourrait constater étant faussé, la bonne méthode consiste à « écarter tous les faits » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, préface). Prenons donc l'homme actuel, *dépouillons-le* de tout ce qui ne relève pas de la nature, reste l'homme naturel. Le « sauvage » est donc un *ensauvagé*, produit par soustraction. Le résultat se présente comme une équation : *homme naturel + acquis artificiel = homme actuel*. Selon la lecture, on saisira le naturel ou l'artifice. Évidemment, l'ensemble forme un cercle, à prendre ou à laisser en bloc. Si l'on prend, toute la suite se développe avec une rigueur implacable.

L'exotisme et l'histoire ne fournissent que le décor de ce *postulat spéculatif* : l'homme est *naturellement* homme (et non un produit artificiel), *immédiatement* humain (sans passer par la société, etc.). Il en résulte que le *mal* qui le dénature, le déshumanise vient d'*ailleurs*, de l'artifice. Dêvêtu de tout ce que l'on croyait être proprement humain, l'homme naturel nous apparaît comme un être solitaire, sans famille, sans Cité, sans langage (sinon le « cri de la nature »), sans loi, innocent (situé en deçà du bien et du mal, et non pas « bon »), étranger au travail. L'homme n'est plus un *animal raisonnable* ou un *animal politique*. *Asocial* et *asociable*, il n'est au fond qu'un animal comme les autres, à cette différence près qu'il est *libre*.

La fiction écartée, on comprend que cet homme originel est en nous, qu'il est *nous-mêmes*, sous les

déformations accumulées et sédimentées. La vraie recherche de l'*origine* passe donc par une ascèse et une anamnèse personnelles. Le point le plus éloigné de notre passé mythique est le point le plus profond de notre intériorité. Cela ne se prouve pas, ne se démontre pas, cela *s'éprouve* et *se sent*. L'immédiateté (l'identité naturelle) se découvre *immédiatement*.

2. Dénaturation et aliénation. - Tel un substitut de l'Histoire sainte, le discours de Rousseau peut maintenant nous conduire du stade naturel originaire à celui de la dénaturation. Mais la « chute » de l'homme est paradoxale. En effet, elle est à la fois une déchéance et un bonheur. Dans le *Contrat social*, Rousseau s'enthousiasme pour cet « instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme » (I, 8). Il n'y a pourtant aucune contradiction dans la doctrine. Il faut comprendre que le progrès de l'homme est inséparable de son malheur : *la « chute » de l'homme, c'est le développement de son humanité.*

L'amour en témoigne : l'homme-animal, qui ne connaît que le besoin physiologique et la reproduction, est à l'abri du bonheur comme du malheur. Avec l'amour – qui ne rend nullement aveugle, au contraire –, il s'éveille au désir, au sentiment sélectif, ce qui lui vaut des joies inouïes et les affreux tourments de la rivalité.

Ce drame est manifeste dès la première rencontre de l'homme avec son semblable. En effet, le regard de l'autre ne retient que mon paraître, qui se sépare alors

de mon être, me divise en un moi pour moi et un moi pour l'autre. Mon paraître tombe tout entier dans les jeux de l'artifice social. Bref, le passage par l'autre me rend autre, m'altère, m'*aliène* (tandis que, pour Hegel, il sera la clef de la conscience de soi proprement humaine).

Cette fissure dans l'être est la condition des vices : je peux mentir et paraître véridique, paraître coupable et être innocent. L'estime publique devient le critère du jugement, les rapports entre hommes et femmes sont empoisonnés, et tous les maux de la société en découlent (jusqu'aux normes et lois qui les réitèrent en s'efforçant de les endiguer).

Deux expériences types concrétisent l'aliénation.

Il y a d'abord l'apparition du *vêtement* (« le premier qui se fit des habits ou un logement... » – *Discours*, I). En effet, en son plein sens, le *vêtement* (qui est habit, habitat et habitudes) substitue l'artifice à la nature, entérine et multiplie la division entre l'être et le paraître avec tous les masques sociaux.

Vient ensuite l'*appropriation* (le premier qui « s'avisa de dire : *Ceci est à moi...* », *Discours*, II). Ce n'est pas une remise en cause prérévolutionnaire de la propriété privée, mais de l'organisation sociale en général, qui fait que l'homme a *besoin des autres*, doit *passer par eux* pour désirer et se satisfaire. Cette structure est à la fois la condition du progrès et celle de la dénaturation. C'est pourquoi le fer et le blé « ont civilisé les hommes et perdu le genre humain » (*Discours*, II).

L'aliénation économique n'est donc qu'un moment particulier de l'*aliénation généralisée*. Qu'il s'agisse de richesse, de pouvoir, d'esprit, de beauté, de force, d'adresse, de mérite ou de talents, je me trouve en *rivalité de désir* avec l'autre. Même son bonheur me paraît « usurpé sur le mien ».

La sphère *politique* est touchée dès que les riches, qui cherchent avant tout le paraître, comprennent que leur vraie fin est la *puissance*. Il s'ensuit un tel déchaînement de violence que l'humanité périrait sans le *pseudo-contrat*, qui consiste à déguiser la force en droit (pour les puissants), et la faiblesse en devoir (pour les assujettis). C'est le règne du désordre établi, où quelques-uns sont maîtres et tous les autres esclaves.

3. À la recherche de la transparence. - La première phrase de l'*Émile* nous livre la clef du drame : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. » On voit tout de suite que l'athéisme n'est pas la solution, puisque le mal vient des hommes. Il s'agit donc avant tout de restaurer le rapport fondamental entre Dieu et l'homme et d'appliquer sa formule à tout, pour tout restaurer. Cette entreprise est donc éminemment *pédagogique*.

Alors que le seul vrai « métier » de l'homme consiste à « vivre » en épanouissant toutes ses facultés, voilà que l'homme s'ingénie à étouffer et aliéner l'homme (avec des langues, des normes morales, des règles sociales, etc.). L'obstacle culmine dans la religion : « Que d'hommes entre Dieu et moi ! » s'écrie le vicaire

savoyard (*Émile*, IV). Les hommes ont institué des religions « révélées », transformé Dieu en idole, changé le culte en fanatisme, produit des « mots sans idées » (comme « Esprit », « création », « éternité »), inventé des dogmes absurdes. Présupposant qu'il n'y a pas de *langage* possible entre Dieu et l'homme (donc pas de révélation, pas de théologie, etc.), et que l'*histoire*, lieu de la dénaturation, ne peut pas être le théâtre de leurs rapports, Rousseau ne peut rien dire d'autre. Il lui suffit de lever l'obstacle des *intermédiaires* pour que la vérité se dévoile enfin. On découvre alors que la seule religion véritable est la *religion naturelle*, le seul vrai culte celui du *cœur*, la seule vraie foi la *bonne foi* d'une conscience sincère.

La *conscience*, « instinct divin », est bien le terme du parcours. Elle est *instinct* parce qu'elle est naturelle ; cet instinct est *divin* parce que coïncider avec soi-même, c'est coïncider avec Dieu. N'ayant plus à obéir à des normes extérieures, ma conscience est infallible (« Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal »). Mon *salut* se dessine sur la lancée : « Je serai moi sans contradictions, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux. » La jouissance suprême, c'est le « contentement de soi-même » (*Émile*, IV).

Au bilan, la *morale* est la vérité de la *religion naturelle*, et l'*esthétique* est la vérité de la *morale*.

4. **L'existence politique.** - Si l'homme n'est naturellement ni social ni sociable, *pourquoi* y a-t-il une

société, et *comment* éviter que son caractère nécessairement artificiel n'aliène l'homme ?

À nouveau, il faut écarter tous les faits, dont on ne peut rien déduire (on *constate* partout l'oppression, le « droit » du plus fort, l'aliénation institutionnalisée). Et pourtant, si l'homme « est né libre », et si la société existe, il faut bien admettre que des circonstances *extérieures*, menaçant l'homme dans sa survie, l'ont contraint de faire ce que la nature ne prescrivait pas.

Une fois admis que toute société est aliénante par définition, n'existe-t-il aucune formule qui la rende *bonne*, de telle sorte que l'homme « n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » ? (*Contrat social*, I, 6). Cette formule, c'est le *contrat*.

Le contrat est bien une aliénation, mais une « aliénation totale de chaque associé avec tous les droits à toute la communauté ». Voilà le paradoxe, qui recouvre une logique du tout ou rien : l'aliénation est bonne si elle est *totale*, car aucun individu ne détient plus le moindre pouvoir à exercer sur autrui (« chacun se donnant à tous ne se donne à personne »). Chaque homme devient *sujet*, mais comme le même homme est identiquement *citoyen*, il n'obéit qu'à lui-même, c'est-à-dire à la *loi*, qui est la loi de tous parce qu'elle n'est celle de personne en particulier. Issue d'un libre contrat, cette loi ne peut provenir que de la *volonté générale*. Comme aucune *raison* politique ne fonde la Cité, cette volonté générale n'est soumise à aucune règle, aucune norme, sinon son propre vouloir, qui veut ce qu'il veut, à chaque instant.

Rousseau a de quoi se montrer satisfait de cette solution, dont nous n'avons pas encore fini d'épuiser les potentialités et les risques.

Tout d'abord, le basculement brutal de l'état de nature dans l'état social implique que tout surgit d'un seul coup : la société, le peuple, le Souverain, l'État. Seuls les noms et les fonctions diffèrent. Comme cette formule sociale est la seule possible, toute Cité légitime est une *République* (ce qui n'empêche pas le *gouvernement* d'être démocratique, aristocratique ou monarchique). Objectera-t-on que personne n'a signé le contrat à un moment précis de l'histoire ? C'est le fait de *résider* dans la Cité qui constitue tacitement le contrat. Celui qui prétendrait rompre cet engagement irréversible, alors qu'il a déjà profité de ses avantages, serait un *traître*. Et comme la liberté civile de l'homme est désormais localisée dans la volonté générale, personne ne peut plus s'opposer à elle. Sinon, « on le forcera à être libre ». Certes, le peuple est généralement aveugle, il ne sait pas ce qu'il veut et ne voit pas son bien. Il faudra donc qu'un personnage extérieur aux institutions – le *législateur* – le guide sur le droit chemin en agissant sur l'*opinion*, et entreprenne de « changer pour ainsi dire la nature humaine » afin de la *socialiser*. La *religion civile* – religion *de* l'État et non *d'*État – doit couronner le tout afin d'assurer l'adhésion inconditionnelle des individus. Bref, le « salut public » est obligatoire et ne peut tolérer aucune instance rivale (au premier chef : l'Église).

Rousseau n'est pas au bout de sa quête, car cette Cité reste assujettie à l'artifice. Comment envisager alors une réconciliation totale avec la nature ? Il faudrait que les lois civiles deviennent *comme des lois de la nature*, dont l'inflexibilité ne nuit pas à la liberté et n'engendre pas de vices (*Émile*, II) : « La dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil. » Ce n'est pas une solution, mais c'est l'esquisse d'un chemin que d'autres (des utopistes) emprunteront.

Rousseau est-il le père des démocraties modernes ou le prophète d'un totalitarisme intégral ? La question ne cessera pas d'être posée. Mais au passage, il faut saluer un génie.

Chapitre V

ABSOLU ET SYSTÈME

I. – L'idéalisme allemand

Les Lumières ont laissé un édifice bien rangé où chaque réalité, chaque notion, chaque fonction a reçu sa place au sein d'une totalité dûment arpentée. Or, c'est précisément contre ce morcellement, ces cloisonnements, ces distinctions et ces délimitations que va s'élever une nouvelle vague d'écrivains, poètes et penseurs, fascinés par la Grèce antique, l'unité du tout, la religion, la recherche de l'absolu sous toutes ses formes.

La philosophie en a reçu une impulsion qui lui a permis de produire quelques-uns de ses chefs-d'œuvre, que d'aucuns jugeront insurpassables. À titre d'anecdote révélatrice, rappelons que des étudiants nommés Hölderlin, Schelling et Hegel se sont retrouvés au *Stift* (séminaire protestant) de Tübingen.

Cette philosophie se veut et se déclare *idéaliste*. Mais ce n'est pas pour prôner un idéal rompant avec la triste réalité, encore moins pour se réfugier dans l'« idée » abstraite, sorte de déchet verbal d'un « réel » consistant. L'idéalisme allemand commence justement par récuser ensemble cette « idée » et ce « réel » qui ne sont que les sous-produits d'une rupture préalable – autrement dit : des abstractions. La philosophie, comme toute science digne de ce nom, doit refuser ce réel figé,

opaque, qui limite la pensée et qui s'impose aux réalistes naïfs par son immédiateté. « L'esprit est le négatif », nous rappelle Hegel. La philosophie est idéaliste parce qu'elle refuse de reconnaître le fini comme réalité vraie, absolue, incréée, éternelle, ultime : « Toute vraie philosophie est pour cette raison un *idéalisme*. »¹ Le prétendu « réel » n'est donc qu'un moment de la totalité. La vérité est fondamentalement identité de la pensée et de l'être, qui est réflexion de soi par soi. La philosophie peut redevenir savoir de l'absolu.

Pour reprendre des dénominations hégéliennes commodes, on distinguera l'*idéalisme subjectif* de Fichte, l'*idéalisme objectif* de Schelling et l'*idéalisme absolu* de Hegel.

Fichte (1762-1814) prolonge Kant, mais il le récuse en faisant de l'opposition du moi et du non-moi une conséquence de l'acte de position du moi, qui se pose et s'oppose pour prendre conscience de soi. La vie infinie de l'être divin se découvre ainsi au cœur du moi fini. Mais le savoir et l'être ne sont pas unifiés. L'être divin ne peut être connu, mais seulement vécu dans l'amour.

Schelling (1775-1854), rendu célèbre par son *Système de l'identité*, fait commencer la philosophie avec le dessaisissement de tout étant limité, de tout savoir fini. L'être est irréductible à ce qui est, et le monde n'est pas un second absolu. Sous l'identité du $A = A$ (ou

¹ Hegel, *Encyclopédie*, § 95 (trad. Bourgeois, Ed. Vrin).

du sujet et de l'objet), il y a quelque chose qui est sa propre affirmation et qui existe nécessairement – donc *quelqu'un* : Dieu. Fondamentalement, la vérité de la Nature est la Pensée, celle de la Nécessité la Liberté, laquelle est finalement le véritable objet du philosophe. La Nature est l'esprit visible, l'esprit est la Nature invisible. À sa manière, la vie témoigne de l'esprit et manifeste la liberté de la Nature. Les sciences positives et objectives ne s'occupent que du cadavre pétrifié de la Nature, privée de sa reconduction à son fond. Le réel est donc un drame qui se joue d'abord au sein de l'Absolu (Dieu), pouvoir absolu et savoir absolu de soi, sujet et objet. Dieu nous apparaît comme Nature (résultat de l'aliénation de l'Esprit) ou comme destin (retour de l'Esprit à lui-même par l'Histoire).

II. Hegel

1770-1831. – Né à Stuttgart, Hegel finira sa carrière de professeur d'université à Berlin, où son prestige et son rayonnement sont immenses.

1. Philosophie et système. - Comment peut-on commencer à philosopher ? Quand on s'interroge sur la philosophie avant de philosopher, pour philosopher, en se demandant si l'on peut savoir, quoi et comment, on philosophe déjà, mais en séparant d'avance l'absolu et la connaissance, la méthode et le contenu, ce qui hypothèque toute la suite. Les sciences positives, dont les objets ne sont pas nécessaires mais contingents

(donnés dans l'expérience), peuvent adopter des procédures extérieures. Pas la philosophie, qui requiert des objets nécessaires et ne peut donc avoir que la *forme de son contenu*.

D'un autre côté, aucune philosophie ne peut se passer de *présupposés*. Pour que ces derniers soient posés et démontrés, il faut que ce qui, *présumé* au commencement, devienne un *résultat*.

Ceci n'est possible que si la philosophie forme un cercle, car n'importe quel point de la circonférence est à la fois un « commencement » et un résultat, puisqu'on le retrouve en parcourant toute la circonférence. Autrement dit, la philosophie est *système* ou elle n'est pas : « Une philosophie sans système n'a rien de scientifique » (*Enc.*, § 14).

2. Philosophie et religion. - Comme l'homme est un être pensant, la philosophie est tout d'abord, le plus simplement du monde, « considération des objets par la pensée ». Quels objets ? Ceux que lui livrent les représentations du fini, de l'infini, de Dieu, etc.

Or, ces objets sont communs avec la *religion*. C'est pourquoi il faut oser affirmer que philosophie et religion ont *même contenu*. Cette thèse s'éclaire dès que l'on comprend que seul *un certain type d'absolu* rend possible la philosophie, parce qu'il est vérité et langage, et que cet absolu est précisément celui qui est *au fond de la religion chrétienne*.

Toutes les difficultés du discours philosophique proviennent de préconceptions réductrices de l'absolu,

selon lesquelles ce dernier serait indéterminé, inconnaissable, ineffable, étranger à la Nature et à l'Histoire, incapable de se manifester et de se dire. Le christianisme tombe même dans une contradiction complète lorsqu'il répudie la raison au nom d'une foi obscure, irrationnelle, inarticulable, qui ne sait même pas ce qu'elle croit, comme si le Dieu qui fonde cette foi ne s'était pas révélé aux hommes, manifesté comme Verbe incarné.

Quelle différence y a-t-il entre religion et philosophie si le contenu est le même ? Une différence de *forme*. La religion en reste à la *représentation*, tandis que la philosophie requiert le *concept*. Il n'y a qu'un langage, mais il y a deux « langues ». La *représentation* relève bien de l'intelligence, mais reste grevée d'une subjectivité liée à l'espace et au temps. Son contenu n'est donc jamais adéquat à sa forme. Au contraire, le *concept* engendre, produit son propre contenu. Le philosophe se met à son service, afin qu'advienne en lui, par lui, le discours absolu de l'absolu.

La philosophie n'est donc plus l'amour du savoir, comme le voulait Platon, mais le savoir effectivement réel. Elle seule mérite pleinement le nom de *science*. En d'autres termes, elle n'est rien d'autre que la *figure que se donne l'Esprit absolu dans le langage*. Finalement définie comme « unité de l'art et de la religion » (*Enc.*, § 572), elle est l'élévation de l'intuition (où se manifeste la totalité de la religion) à la pensée consciente d'elle-même.

3. La logique absolue de l'absolu. - Il est logique de commencer à penser en dévoilant la production immanente de toutes les déterminations de l'être, de l'essence et du concept au sein du *Logos* absolu. En termes religieux, la *Logique* est la présentation de « Dieu avant la création du monde et d'un esprit fini ». En termes philosophiques, elle est « la science de l'Idée en soi et pour soi » (*Enc.*, § 17).

L'être n'est pas le dernier mot de la *Logique*, mais le premier. En son indétermination immédiate, l'être est *indiscernable du néant indéterminé*. La détermination exige la *relation*, c'est-à-dire la réflexion sur soi de l'essence (en termes religieux : la vie trinitaire de Dieu). En affirmant que l'absolu est *Sujet*, Hegel récuse à la fois l'absolu comme Substance impersonnelle (Spinoza), toute-puissance arbitraire (Descartes), Système de déterminations (Leibniz). Sa Vie se dévoile dans le Concept.

Dieu n'est pas *un* concept, mais *le* Concept au sens strict (*Logos*, Verbe). Le Concept est négation de la négation qu'est l'essence, position de soi par soi, donc absolue *liberté*, acte d'*autodétermination absolue*, qui pose son autre et le reconduit à soi. Pour nous, il n'est donc pas l'infini coupé du fini (car ainsi limité, l'infini n'est qu'un autre fini), mais l'infini qui englobe le fini.

C'est pourquoi la *dialectique* (le « négativement rationnel »), où les éléments séparés s'opposent, se subdivisent, se changent en leur contraire, n'est pas la *spéculation* (le « positivement rationnel »), où la raison réfléchit la réalité complète (*speculum* : miroir). Pour

Hegel, *penser c'est raisonner*, et raisonner, c'est articuler deux termes par l'intermédiaire d'un troisième. La forme de la pensée sera donc éminemment *sylogistique*. Mais on dépasse la figure logique bien connue : en effet, pour que la médiation soit complète, chaque terme en jeu doit être lui-même médiatisé, ce qui nécessite une triplicité de syllogismes (A-B-C, A-C-B, B-A-C).

4. L'économie de l'Esprit absolu. - Dans la *Logique*, on en reste à l'Idée absolue, définie comme *unité du concept et de l'objectivité*. Dans le système complet (dont le schéma est Logique, Nature, Esprit), l'Idée sort de soi, s'aliène en son autre et revient à soi comme Esprit. La philosophie de la Nature sera donc « la science de l'Idée dans son altérité » (*Enc.*, § 17), et la philosophie de l'Esprit, la « science de l'Idée revenant de son altérité en elle-même ».

La clef de cette construction est de nature théologique : le Père engendre le Fils comme son autre, et le reprend en lui dans le mouvement conciliateur de l'Esprit. Notre monde créé résulte du mouvement d'extra-position de l'Idée, dont l'aliénation dans l'espace est la *Nature*, l'aliénation dans le temps l'*Histoire*. L'Idée absolue se pense comme *Logos*, s'aliène et s'accomplit enfin comme *Esprit*. En soi, l'Esprit absolu est toujours déjà *éternellement réconcilié*. Mais, considéré selon la Nature et l'Histoire, il est en quête de soi, animant des formes et figures qui constituent son mouvement immanent. Cette tension

dégage un espace pour notre aventure humaine et ses travaux. Mais alors que l'Histoire doit dérouler son cours, la philosophie est toujours déjà possible parce qu'elle saisit l'*Idée de l'Esprit*, éternellement réelle.

Le cheminement de la conscience humaine fera l'objet d'une description *phénoménologique* (et non historique ou logique). Passant par des *certitudes* successives qui ne sont jamais égales à la *vérité* qu'elle cherche, la conscience passe par des *figures* successives (formes *typiques*, particulières, qu'elle adopte, puis abandonne et dépasse). C'est un cheminement dialectique, dans le doute et le désespoir, où la médiation, la conciliation font constamment défaut.

La fameuse *dialectique du maître et de l'esclave* illustre bien ce processus. Être de *désir*, l'homme doit passer par autrui pour être reconnu et accéder à la conscience de soi. Chacun exigeant la même chose, il s'ensuit une lutte à mort, gagnée par celui qui accepte le risque suprême contre celui qui préfère survivre comme animal. Mais l'esclave, contraint au travail par le maître devenu jouisseur, va accéder au langage et à la maîtrise de la nature – et prendre la place du maître.

La révélation chrétienne inverse cet ordre. Cette fois, la *vérité absolue* est livrée aux hommes, mais la *certitude* correspondante fait défaut. Nous assistons alors aux déchirements de la « conscience malheureuse », tiraillée entre son aspiration à l'infini et ses attachements à l'immédiateté. Pour que vérité et certitude se rejoignent, il faut que la conscience accède au *savoir absolu*, où conception et intuition

s'identifient. Cette dernière figure, qui a provoqué maintes polémiques, est un décalque de la vision béatifique, dont la portée est eschatologique.

5. Le devenir historique de l'Esprit. -Cette doctrine permet de fonder la philosophie de l'Histoire, qui est pour nous le lieu de passage de l'Esprit en reprise de soi.

Cette Histoire n'est pas celle des historiens, rivés à l'existence du passé. Ni ce que peint (en gris sur de la grisaille) une pensée qui se met à la remorque des événements (on peut alors affirmer que l'oiseau de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule). Nous ne décelons pas le « sens » de l'Histoire en nous enfouissant dans son cours, car l'Histoire se sert des grandes passions qui constituent les ressorts de l'action humaine pour parvenir à ses fins – c'est la « ruse de la raison ».

Pour le philosophe, l'Histoire universelle n'est que « la manifestation de la raison ». C'est pourquoi elle est l'Histoire de la Liberté qui s'enlace à la nécessité pour former le tissu historique concret. L'Histoire universelle est un tribunal parce que chaque réalisation particulière de l'Esprit doit être jugée par le tout achevé de l'Esprit (ce qui n'implique aucunement que le cours historique du monde soit terminé).

Prise dans son universalité, la *raison* va passer dans l'État, dont la tâche est de *réaliser la liberté*, qui sert de base au droit. Tout État historique existant, s'il est bien un État, relève peu ou prou de cette rationalité en soi, et

non de l'arbitraire de la volonté (Rousseau). La liberté déborde la sphère de la « moralité subjective », dans laquelle la volonté du sujet recherche le devoir pour le devoir (Kant) et devient la clef de la « moralité objective » (c'est « l'Idée de la liberté en tant que Bien vivant »). En assurant la conciliation du singulier (les personnes), du particulier (la société civile avec le système des besoins) et de l'universel (la loi), l'État « réalise » la religion – ce que les Églises n'ont pas su faire. L'État comme tel a donc une dimension eschatologique (en langage religieux, il est le Royaume de Dieu). Dans ces conditions, l'hégélianisme dégage indiscutablement de forts relents gnostiques.

Cette analyse a provoqué de multiples débats. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel déclare que « l'État est la volonté divine comme esprit présent ou actuel qui se développe dans la formation et l'organisation d'un monde ». Il ne s'agit donc pas d'absolutiser l'État prussien, comme on l'a dit. Pour Hegel, seul l'État mondial est vraiment État. Dans le cours concret de notre histoire, l'État ne peut s'incarner que dans un peuple donné, à un moment donné. Comme l'Esprit, l'État est et n'est pas là (« La Constitution est créée, quoique produite dans le temps » dit Hegel). Si le régime conciliant les principes de la monarchie (singularité du Prince), de l'aristocratie (particularité du gouvernement) et de la démocratie (universalité du législatif) répond le mieux à l'exigence de rationalité de l'État, il s'en faut, et de loin, qu'il corresponde à telle réalisation historique. Dans notre histoire humaine, c'est

plutôt le système des besoins (donc l'*économie*) qui tend à occuper la plus grande place, au grand dam de la raison.

IV. Kierkegaard

1813-1855. – Fils d'un bonnetier enrichi qui se sentait accablé par sa culpabilité (il avait maudit Dieu, épousé sa servante en secondes noces et perdu plusieurs enfants), Kierkegaard a grandi dans une atmosphère de drame religieux. La mort de sa mère et la rupture de ses fiançailles avec Régine Olsen ont contribué à lui faire mesurer l'écart entre la vie et la pensée spéculative.

En bouleversant le rapport de l'homme à l'absolu, et en fournissant un nouveau statut du sujet existant, Kierkegaard constitue le contrepoint parfait de l'hégélianisme. Ce virage à 180° aura un immense retentissement sur toute une lignée de philosophes, qu'ils soient athées ou pas (notamment Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel).

1. **L'enjeu absolu.** - Pourquoi philosopher ? Pour savoir. Mais pourquoi savoir ? Dans le *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Kierkegaard raconte avoir été témoin du désespoir d'un vieillard dans un cimetière, inquiet pour le salut de son fils défunt. Probablement entiché de cette « espèce de sagesse qui veut damer le pion à la foi », ce fils avait oublié l'essentiel : l'*existence* et l'*intériorité*.

La philosophie peut-elle me livrer une vérité qui fasse vivre et qui sauve, la seule vérité qui m'importe ? Cet intérêt est infini, car s'il faut se rapporter *relativement* à des buts relatifs, il faut se rapporter *absolument* au but absolu (la béatitude).

Certes, il y a l'admirable façon de Socrate. Mais comme il n'avait aucun savoir à communiquer, Socrate ne pouvait être qu'un accoucheur de la vérité que le disciple portait en lui.

Avec Socrate, l'*instant historique* de la rencontre n'a aucune importance, puisque la vérité est toujours déjà là. Mais si l'Éternel est apparu dans le temps, comme le révèle le christianisme, l'instant historique de la rencontre doit, au contraire, recevoir une importance décisive. Ne pouvant plus découvrir en lui une vérité qu'il n'a pas, le disciple doit la *recevoir* de son maître. Comme il est devenu non-être par le *péché* – acte suicidaire de la liberté qui a refusé Dieu – le disciple doit d'abord *renaître*, être *recréé*. Seul un dieu, un *sauveur*, peut réaliser cela. Pas Socrate.

Mais une telle vérité ne peut pas se donner comme un savoir. Son passage par des témoignages historiques la rend objectivement *approximative*. Pour l'atteindre, il faut faire le *saut de la foi*.

Il n'y a pas de savoir absolu. Par définition, la pensée est incapable d'englober l'existence, qui est justement ce qui sépare radicalement la pensée de l'être. Alors que le penseur ne devrait pas différer de l'existant, voilà Hegel, penseur historico-mondial du système, qui meurt du choléra ! Cette contradiction est *comique*. De plus, le

système devrait être achevé pour que les présupposés initiaux soient enfin posés. Or, il n'est pas encore terminé... Privé de fin, le système n'a pas non plus de commencement. Le prétendu système n'existe même pas !

2. L'appropriation de la vérité. - L'idée que la vérité doit être *objective* est devenue un lieu commun. Mais si le discours peut être objectif, l'individu qui le tient lui, ne l'est pas. Le *paradoxe* constitutif de la vérité est justement la relation de cette vérité à la subjectivité en quête de *certitude*. Pour que la vérité devienne subjective, me guide et me fasse vivre, il faut une *appropriation*. La mesure du vrai ne peut donc plus résider dans *ce qui* est dit, mais dans la *manière* dont c'est dit.

Hegel a cru que la seule réflexion possible était celle du discours sur lui-même, sans voir que le discours objectif faisait obstacle à la communication des individus. Pour corriger ce défaut, il faut établir un *rapport entre ce qui est dit et celui qui le dit*. C'est le principe de la *double réflexion*, clef de la *communication indirecte*, qui permet seule l'appropriation. C'est ainsi que Socrate et le Christ ont procédé. Le philosophe devra donc donner une *forme esthétique* à son discours, afin de manifester *ce qu'il est*, et pas seulement *ce qui est*. Son style ne sera plus celui du penseur spéculatif, mais celui de l'*artiste*.

3. Les stades de l'existence. - L'existence ne constitue pas un système, mais elle adopte différents *styles typiques*, en fonction des rapports de l'existant à l'absolu.

Au stade *esthétique*, on perçoit bien l'éternel dans l'instant, mais on en reste là, passant d'instant en instant pour en déceler et déguster à chaque fois toutes les possibilités, sans aucune continuité.

La séduction sera donc l'art suprême. On joue au destin, on joue à l'amour, on fait des expériences, mais cette existence n'est qu'une possibilité d'existence, les rapports à autrui, de pseudorapports.

Parce qu'elle met le possible au-dessus du réel, la philosophie ne dépasse pas l'esthétique. Pour en sortir, il faut suivre l'exemple de Socrate et pratiquer l'*ironie*, qui dévoile la contradiction entre cette prétention à la jouissance et l'insatisfaction permanente qu'elle recueille.

Au stade *éthique*, l'individu affirme son intérêt passionné pour son existence et devient capable de prendre des choix au sérieux. Ici, la réalité est supérieure à la possibilité.

À l'amateur de fiançailles, qui se repaît de « la molle et douce brioche de la possibilité », s'oppose le héros conjugal qui a la volonté de conserver son amour pour une femme qu'il n'a pas capturée comme une proie mais reçue comme un don. Le mariage est la transfiguration et non l'anéantissement de l'amour, parce qu'il fait converger la liberté, les lois de la nature et la volonté secrète du créateur.

Mais l'individu reste écartelé entre son soi réel et son soi idéal. La vertu n'empêche pas le malheur (Job). Cette fois, la rupture s'opère par l'*humour*, qui repose sur l'écart infini entre le temps et l'éternité, et recèle une souffrance cachée, une sympathie absentes de l'ironie.

Au stade *religieux*, enfin, apparaît l'intérêt infini du croyant pour la réalité d'un Autre, dont la transcendance vient investir l'existence immanente.

Il se peut que cela fasse scandale : quand Dieu demande à Abraham de lui sacrifier son fils Isaac, il contredit la morale, qui interdit le meurtre. Abraham éprouve l'angoisse, mais il obéit en accomplissant le mouvement de la résignation infinie. Et au dernier moment, Dieu renonce au sacrifice : Isaac est sauvé parce qu'Abraham a cru à l'absurde.

Abraham est le *héros de la foi* qui cherche son salut dans *la crainte et le tremblement*. Agamemnon n'est qu'un héros *tragique*, parce que le drame provoqué par le sacrifice d'Iphigénie exprime seulement le conflit de l'individu et de la loi, à laquelle il faut obéir.

Pour l'homme religieux, l'intérieur devient supérieur à l'extérieur. C'est pourquoi le *Chevalier de la foi* ressemble à un homme ordinaire, un bon bourgeois qui pense aux bons petits plats que lui a préparés sa femme. Il a retrouvé l'immédiateté, comme dans l'esthétique, mais c'est une *immédiateté ultérieure*.

Chapitre VI

LA PHILOSOPHIE HORS D'ELLE-MÊME

I. – Les nouveaux absolus

Après Hegel, à la fois point culminant et obstacle, rien ne peut plus être comme avant. Mais peut-on récuser ou renverser l'hégélianisme sans entraîner le bouleversement de la philosophie comme telle ? Si cette dernière impose un rapport nécessaire entre forme et contenu, les doctrines qui vont maintenant apparaître seront inévitablement des remises en cause de la philosophie.

Feuerbach (1804-1872) est ici un témoin de premier ordre. Il donne acte à Hegel d'avoir montré que la forme de la *religion* liait intimement l'homme et Dieu. Désormais, il est impossible d'assurer la promotion de l'homme en déclarant que Dieu n'est *rien* et en supprimant la religion, comme le croyait naïvement l'anti-théisme classique. Mais ce que Hegel a fait au profit de Dieu, de l'Esprit absolu, Feuerbach prétend maintenant le réaliser au profit de l'homme, en *renversant* Hegel – ce qui revient à le remettre sur ses pieds (*L'Essence du christianisme*).

Au lieu de poser Dieu en premier et la Nature créée en second, il faut partir de la Nature, et comprendre la production de Dieu. Certes, on constate une dissymétrie, car si Dieu crée l'homme de rien, l'homme ne peut pas

en faire autant à l'égard de Dieu. Comme la Nature qui sert de base ne peut fournir que ce qu'elle a, il faut admettre qu'elle recèle une dimension divine, sorte de matière première de Dieu. Où la trouver ? Pas chez l'homme individuel, qui est fini et borné, mais dans le *genre* humain, qui lui ne l'est pas. On comprend alors que le désir de l'infini porte en réalité sur l'infinité du désir, et que la conscience de l'infini n'est que la conscience de l'infini de la conscience humaine.

Le processus complet comporte trois moments. Premier temps : l'homme expulse de lui sa propre essence (divine) et l'érige en objet absolu, Dieu. Deuxième temps : il devient l'objet de son objet, lui voue un culte, y cherche toutes ses satisfactions. Troisième temps : grâce à la *critique*, il se réapproprie son essence aliénée, découvre que le discours est divin, que la vérité du culte est la culture – que la vraie religion est celle de l'homme.

Ainsi apparaît la matrice d'une doctrine maintenant bien établie de la Culture : tout ce qui existe dans le monde est une production humaine, référée en dernière analyse à la Nature. On n'a plus besoin de nier Dieu et de refuser la religion, on en cherche le *sens*, qu'il suffit d'*interpréter* pour retrouver l'homme. *La Culture remplace la religion en conservant sa forme.*

Renversée du même coup, la philosophie cesse d'être une « théologie déguisée ». Sa fonction critique en fait un athéisme, son affirmation de l'homme un humanisme. La vérité n'étant plus en Dieu, mais en l'homme, le dialogue devient la source de la pensée

rationnelle, et l'accord le critère de la vérité, dont l'unité du genre humain est l'ultime mesure. Unie aux sciences de la Nature, la philosophie va faire retour à son « essence non philosophique ». La philosophie, dit Feuerbach, est « réalisée ».

Comme l'a remarqué Marx, cette doctrine ne nous fait pas sortir du naturalisme classique. Retournée, la séquence hégélienne Logique-Nature-Esprit devient Nature-Logique, *ce qui élimine l'Histoire* au passage. C'est pourquoi Marx sera si sévère avec Feuerbach, dont il loue par ailleurs l'audace critique : si l'homme a une essence naturelle, il n'est pas un être *historique*, produit par le travail. Du coup, la critique de l'imaginaire reste elle-même dans l'imaginaire, et la « philosophie » attend toujours de se réaliser dans la *pratique*.

Comte (1798-1857) n'insiste pas sur la critique, mais développe un *système* dont la fonction est *l'institution progressive de l'Humanité* dans toutes ses dimensions. Comme Feuerbach, Comte rejette les négateurs purs et simples, mais il critique encore plus ces « théologiens inconséquents » de l'athéisme qui remplacent Dieu par d'autres absolus, sans voir que l'absolu n'est que la *totalité du relatif*. De plus, si la religion – comme la philosophie – est bien une production de l'homme, il faut encore la comprendre au sein des divers états par lesquels a dû passer l'esprit humain.

Dans l'état *théologique* initial, l'esprit humain invoque des êtres fictifs pour répondre aux insolubles questions du *pourquoi*. Dans l'état *métaphysique*, il substitue aux esprits des abstractions (« entités ») subordonnées à la plus générale de toutes : la Nature. Dans l'état *positif*, enfin, il cherche des *relations* et non l'*absolu*, des *lois* et non des *causes*, et s'applique aux seules questions du *comment*.

Comme tout est déjà là, comme l'inférieur porte le supérieur (le vital le social, la biologie la sociologie), il est légitime de tenter la *synthèse objective* – exclusivement centrée sur l'objet, le monde – qui recherche les *conditions d'existence*. Mais comme une telle entreprise deviendrait totalitaire si l'on prétendait *tout réduire* à ses conditions d'existence, il faut établir une autre synthèse, qui sera *subjective*. Le positivisme récuse donc tout *scientisme*.

L'absolu consistant en la relation, et l'homme étant un être social, ce que l'on cherche ne peut être que l'Humanité (Comte l'appelle le *Grand-Être*). L'Humanité est le centre autour duquel s'opère la synthèse subjective de tout ce qui est désirable, connaissable et faisable. Le Grand-Être est conscience, mais il n'est pas quelqu'un ; il est subjectif, mais il n'est pas sujet. Composé de tous les êtres passés, présents et à venir, il est constitué par l'ensemble de ses adorateurs. Il forme un ensemble toujours plus continu, composé d'êtres toujours plus convergents. Il est la tâche de la société.

Le discours philosophique, relais provisoire, doit céder la place. C'est à la *sociologie* (fondée par Comte), qu'incombent la connaissance de l'homme social et la mission de « régénération mentale ». Mais la sociologie n'est pas la dernière science fondamentale : elle prend place entre la biologie et la morale pour former l'*anthropologie*. Quand cette dernière sera au point, on pourra régler les conduites pour réaliser l'harmonie. On retrouvera ainsi une sorte de fraternité cosmique, qui s'étendra aux plantes, aux animaux et au milieu naturel. La *sociocratie* sera la condition de la *biocratie*.

Le positivisme débouche donc nécessairement sur une politique et une religion. La divinité de l'être social total étant un réservoir inépuisable de sacralité, on va pouvoir ériger en objets de culte les attributs de l'Humanité.

Les aspects parfois extravagants du culte positiviste ne doivent pas nous masquer l'essentiel : la promotion de l'Humanité dans toutes ses dimensions. La philosophie correspond au *dogme*, la politique au *régime*, la religion au *culte* de la Cité. Comme l'Humanité n'est pas immédiatement donnée, mais indéfiniment reportée vers l'avant, la Nature laisse une place à l'Histoire, qui suit la loi de développement des esprits (les trois états). D'où le rôle imparti à l'*utopie* (comme anticipation du réel) et au *devoir-être* (qui permet de poser un sens). Mais l'historique n'introduit aucun désordre pour autant : le *progrès* n'est que le développement de l'*ordre*. Comte a inscrit les deux termes dans sa devise. Le système est complet.

Stirner (1806-1856) rompt totalement avec tous ces réaménagements successifs, qui ne sont pour lui que des métamorphoses variées de la religion. Les hommes croient se libérer de Dieu et ils tombent sous la coupe de l'Humanité, de l'État, du Droit, de la Société, du Travail, de la Masse, qui ne sont que substituts. Le processus est structurel : on enlève le mot « Dieu », il reste la chose. Se consacrer à une idée : voilà l'âme du sacerdote. Cette dévotion humiliante empêche l'homme d'être lui-même, c'est-à-dire individu existant, singulier : *l'Unique*, seul homme véritable. On croit abolir l'aliénation alors qu'on ne fait que la déplacer, avec l'illusion de libération en prime. Tout le monde est épinglé, Feuerbach comme les libéraux, les humanistes, les socialistes ou les communistes : « Nos athées sont de pieuses gens » (*L'Unique et sa propriété*).

Cette logique est d'une rigueur implacable : être l'homme (ou autre chose) s'oppose à *être moi* ; l'un des deux est de trop. Si je ne suis pas moi, c'est un Autre qui est moi, quel qu'il soit. Il faut donc *que je m'en rende « propriétaire », dans la mesure où ma puissance le permet*. Ce qui est en mon pouvoir est à moi : à chacun selon ses moyens, dans l'égalité supérieure des inégaux, des Uniques égoïstes, incomparables. Même la libération est de trop : elle cache le désir d'être « sauvé », alors qu'il faut passer au nihilisme anti-humaniste. Être libéré de tout, c'est être vidé de tout, même de ce qui nous est agréable. C'est une idée d'esclaves révoltés, à la recherche de l'universelle « gueuserie »

égalitaire. Tant qu'il y a quelque chose d'autre qui m'est étranger et qui constitue du sacré, je ne peux pas créer.

Sur quoi me fonder ? Sur *rien*, justement. Je suis comme le Dieu cause de soi, le *rien d'où je tire tout*. Je surgis en me différenciant du chaos où je suis confondu avec le reste du monde. Je suis ma propre espèce, je suis sans règle, sans loi, sans modèle. Ma vie est sans devoir, sans espérances, sans souci. Ainsi commence l'histoire de la jouissance, opposée à l'histoire du sacrifice. Posséder ou être possédé, servir ou se servir, voilà toute la question. L'individu est l'Unique face à un Tu unique ; il récuse peuple, parti ou État. Seule l'*association* peut établir une relation entre deux égoïsmes que la société humilie. L'amour est ma propriété : c'est pour moi que j'aime, je ne dois rien à mon objet, et réciproquement. Le penser est ma propriété : le langage s'éteint dans ma réalité, dans la phrase que je suis « en chair et en os ». Le dernier mot de la vérité est donc qu'il n'y a pas de mot : cette absence est le dernier haut-le-corps, le « youpi » où je m'éclate.

Stirner est irrécupérable, inassimilable par quiconque – y compris l'anarchisme qui s'en réclame – parce qu'il rend impossible toute allégeance. Marx le critiquera sévèrement, mais Stirner lui a répondu d'avance. C'est dans l'idée nietzschéenne de l'homme créateur qu'un prolongement positif peut être cherché.

II. Marx

1818-1883. – Issu d'une famille juive passée au protestantisme libéral, Marx a vite renoncé à une impossible carrière universitaire. Il s'est occupé de journaux et de revues, s'est déplacé au gré des remous politiques, puis s'est installé en Angleterre avec le soutien matériel d'Engels. Il a contribué à la fondation de la Première Internationale (1864).

1. Le problème de la philosophie. - La première originalité de Marx, qui a fait école, consiste à affirmer que *la philosophie n'est plus un problème de nature philosophique*.

Après avoir annoncé qu'il n'apportait pas une philosophie de plus, mais une *nouvelle manière de philosopher*, Marx s'est entièrement consacré à des questions d'ordre économique, social, historique et politique, comme si le discours philosophique avait cédé la place à autre chose.

Dans ces conditions, peut-on lire Marx en philosophe ? Faut-il même le « lire » ? Ne convient-il pas plutôt de transporter les débats sur le terrain des luttes concrètes ? Mais si Marx n'est pas un philosophe, dont le « marxisme » (mieux : la pensée marxienne) constituerait la philosophie, qui est-il ? Un économiste ? Un révolutionnaire ? Un moraliste ? Un utopiste ? Une sorte de prophète ? Mais l'usage que l'on a fait de sa pensée ne montre-t-il pas qu'il s'agit d'une philosophie qui a *réussi* comme aucune autre ?

S'il est vrai que toute philosophie enveloppe une philosophie de la philosophie, parce qu'il y a une connexion interne entre la position de la pensée devant le réel et le mode de discours qu'on adopte, c'est dans l'attitude fondamentale de Marx face au réel qu'il faut chercher la clef de ces incertitudes, sachant que tous les développements, même anti-philosophiques, peuvent se réfléchir en idées, en concepts, en thèses. Marx a lui-même proposé la notion de *théorie*, ce qui exprime le changement de registre du langage tenu. Mais cela ne légitime pas non plus la réintégration de Marx dans le concert des philosophes, comme si de rien n'était, comme s'il n'avait pas verrouillé le passage en critiquant la philosophie comme langage aliéné. Il nous faut donc assumer ce paradoxe d'une philosophie qui ne s'avoue pas comme telle, et qui rend la philosophie impossible.

2. La critique de l'idéologie. - Quel est notre paysage intellectuel ? Hegel a réussi « la restauration de la philosophie et de la théologie » (*Manuscripts de 1844*). Feuerbach a prétendu l'avoir « remis sur ses pieds », mais il a oublié que l'inversion d'un système d'idées produisait encore un système d'idées (il ne suffit pas de *réfuter l'idée* de la pesanteur pour ne pas se noyer, plaisante Marx, il faut apprendre à nager – *Idéologie allemande*, préface). Le véritable renversement de l'idéalisme exige donc que l'on sorte de l'univers des idées pour s'installer dans celui de la *réalité*. Mais qu'entend-on par « réalité » ? C'est là que tout se joue.

Pour Marx, la réalité n'est plus l'Idée ou l'Esprit absolu, mais l'Histoire (qu'il veut « réelle » et non formelle), Histoire dont le tissu est constitué par les *relations entre les forces et les rapports de production*.

Dans ces conditions, la philosophie n'est plus qu'une *production idéologique* reflétant la vie « réelle » des hommes dans un moment historique : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, mais leur existence sociale qui détermine leur conscience. »

Quel est alors le statut du discours de Marx ? Ne faut-il pas en faire également une idéologie, liée à une base historique déterminée, condamnée à disparaître avec elle ? La critique de l'idéologie serait elle-même idéologique. Mais on tourne en rond, puisque cette objection entérine la doctrine de l'idéologie.

La *critique* philosophique des idées doit céder la place au *soupçon*, attitude selon laquelle on réfère tout discours à la situation matérielle (sociale, historique) de celui qui le tient. Les idées, privées de consistance propre, sont ainsi référées à leur *lieu* de naissance.

3. Le travail historique. - Cette analyse implique un déplacement du débat philosophique vers l'action historique. Comme le dit la fameuse XI^e thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer*. »

Il ne suffit donc pas d'écarter l'idéologie et de dénoncer l'aliénation pour « retrouver » un

hypothétique homme réel. Tant que l'on n'a pas saisi la situation réelle qui était à la base, la critique reste une fiction. Si la religion est une illusion, un opium pour le peuple, c'est bien parce que ce dernier *vit dans une condition qui a besoin d'illusion*. Ce n'est pas Dieu qui aliène ni la religion, c'est une certaine réalité historique.

La critique du ciel doit donc devenir une critique de la terre. La religion n'est que « la réalisation fantastique de l'essence humaine » – *fantastique* parce qu'il n'existe pas réellement d'« essence humaine », mais seulement ce que l'homme a historiquement fait de l'homme. Au matérialisme naturaliste, Marx substitue un matérialisme de l'Histoire.

Qu'est-ce que l'homme ? Il n'est ni un animal rationnel ni un animal libre, mais un *animal qui travaille*. C'est, dit Marx, « le fait historique premier » (selon quatre moments : l'existence d'êtres naturels capables de produire leurs moyens d'existence, la production de nouveaux besoins, la famille, les rapports sociaux qui en dérivent).

Hegel objecterait que cette inversion des étapes de la dialectique du maître et de l'esclave ne résout pas le problème : en effet, si l'homme n'est qu'un animal naturel, pourquoi travaillerait-il, à moins d'y être contraint par un milieu *déjà humain* ?

Ainsi posé et défini, le travail est fondamentalement d'ordre matériel, et non intellectuel. Il constitue la source de la *valeur* des choses (par la quantité de travail). Il permet d'*humaniser la nature* et de

naturaliser l'homme. Tous les rapports humains en dérivent.

En effet, le travail ne se borne pas à la satisfaction des besoins primaires : il produit de nouveaux besoins et de nouveaux moyens de production, d'où découlent de nouveaux rapports sociaux, lesquels modifient ces bases en retour, en une sorte de spirale.

Une des figures historiques ainsi formées revêt une importance majeure. Sachant que le travail crée de la valeur qui vient augmenter celle du départ (c'est la *plus-value*), il suffit de l'arracher à l'ouvrier qui l'a produite pour former du *capital*. Ainsi se constituent les deux *classes* qui expriment le mieux la division de l'homme social, et qui jouent un rôle décisif dans le processus historique : la *bourgeoisie* et le *prolétariat*.

S'il n'est pas aisé de définir rigoureusement une classe (au fond, elle est un groupe humain déterminé par sa *situation* dans les rapports de production et la *conscience* qu'il a de lui-même), il faut noter la spécificité du prolétariat. Paradoxalement, son importance ne provient nullement de ses vertus, mais de ses *déficiences*. Le prolétaire est l'homme aliéné, privé de moyens de production, contraint à un travail divisé, réduit à l'animalité : il est, littéralement, celui qui fait des enfants (*proles*). Les prolétaires du monde entier constituent donc la *classe négative universelle*, caractère qui la destine à un rôle unique, par renversement dialectique.

4. **L'Histoire et sa fin.** - C'est ici qu'apparaît le moment de la lutte violente : la *révolution*. Sans doute l'affrontement des classes est-il aussi vieux que l'Histoire. Mais tant que la domination d'une classe est remplacée par celle d'une autre, on ne sort pas de la « préhistoire » de l'humanité. Il n'y aura vraiment Histoire qu'à partir du moment où la lutte des classes mettra fin à la division en classes.

C'est pourquoi le prolétariat est investi d'une mission insubstituable. Étant *universel*, il mettra fin par sa victoire aux divisions *particulières*. Ne possédant *rien*, n'étant rien positivement, il abolira la *propriété privée des moyens de production*, ce qui coupera l'aliénation à la racine, et supprimera du même coup la source de la division en classes.

Ainsi apparaît la *société sans classes ni État* – État qui, selon Hegel, réalise la religion, et ne peut donc être, selon Marx, que l'instrument d'oppression d'une classe par une autre. Pour assurer le passage, il faut néanmoins prévoir un État transitoire – la « dictature du prolétariat » – dans lequel l'oppression est *inversée* et non supprimée.

Mais comment poser cette société sans classes ni État sans affirmer du même coup la *fin de l'Histoire* ? Cette notion énigmatique a suscité d'innombrables débats et querelles. Qu'est-ce qu'une Histoire ainsi rejetée hors de l'Histoire, dans une doctrine matérialiste qui exclut tout « Royaume de Dieu » ? D'un autre côté, comment l'Histoire se poursuivrait-elle si le moteur de la lutte des classes est supprimé ? Marx est formel : il ne

viser pas un état utopique. Il reste donc à comprendre la fin de l'Histoire comme une reprise du problème initial de la philosophie – ou plutôt, de ce qui la remplace. En effet, si l'Histoire n'est pas close, *finie* à tous les sens du terme, nous ne pourrions pas prétendre à une *science* de l'Histoire, puisque son objet se déroberait dans l'inconnaissable, l'impensable, la contingence absolue. En d'autres termes, pour supprimer le prolétariat, il faut « réaliser » la philosophie, sachant que cette réalisation passe par la suppression du prolétariat. Le communisme « est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution » (*Manuscripts*, III).

Cela ne suffit pas. Il est patent que Marx se lance dans une protestation contre les injustices et la déshumanisation. Mais au nom de quoi ? Et pourquoi cette « philosophie » qui refuse d'en être une, et se prétend « science », possède-t-elle une telle puissance de mobilisation ? Si tout est produit de l'Histoire, tout se vaut. Y aurait-il une intention morale derrière cette entreprise ? Mais la morale est récusée comme idéologique. Est-ce alors un point de vue humaniste ? Il n'y a pas d'essence de l'homme pour l'étayer. D'où l'importance de la fin de l'Histoire, qui inspire l'action, de manière eschatologique. Mais alors, il y a dans le présumé « marxisme » des éléments qui relèvent de la sotériologie (doctrine de salut), de la religion de substitution et du millénarisme. Évoquant l'unité de l'homme et de la nature permise par le communisme réalisé, le jeune Marx n'évoquait-il pas justement « le

naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature » ? (*Manuscripts*, III).

III. Nietzsche

1844-1900. – Fils de pasteur, brillant étudiant en philologie (qu'il enseignera à Bâle), Nietzsche va vite renoncer à sa carrière pour se consacrer à une œuvre qu'il poursuivra avec acharnement, malgré la maladie et l'incompréhension, jusqu'au naufrage final dans la folie.

Avec ses difficultés, ses contradictions, ses outrances, ses fulgurances, ses dimensions symboliques et poétiques, cette œuvre paraît rebelle à toute identification précise. On l'a parfois enrôlée de force (nazisme), souvent caricaturée. Nietzsche est un solitaire, mais il ne faut pas négliger l'influence qu'ont exercée sur lui, au début de son cheminement, l'œuvre de Wagner et la pensée de Schopenhauer.

Schopenhauer (1788-1860) n'est pas seulement le philosophe patenté du « pessimisme », le grand pourfendeur des nobles illusions humaines. Il réalise le passage du *naturalisme* au *nihilisme*, qui en est la vérité ultime. On retrouvera sa marque chez des auteurs aussi différents que Freud ou Maupassant.

Schopenhauer radicalise la critique kantienne en réduisant le monde à la *représentation*, sans s'arrêter à la chose en soi et au sujet transcendantal. Au fond de tout, il y a une *volonté*, un *vouloir-vivre* qui est pure

spontanéité, puissance aveugle de la vie universelle, elle-même sans fond, sans raison et sans fin.

Cette volonté anonyme s'exprime dans le monde par une multitude d'individualités provisoires, simples apparences livrées dans le miroir de l'espace et du temps. Seule l'*espèce* reste toujours jeune, car elle ne naît ni ne meurt. L'humanité n'apporte rien et ne mène à rien, son histoire est vaine, car tout se répète et revient au même. L'esprit est une illusion créée par les discordances de la volonté. L'amour est une illusion dont la nature se sert pour assurer la reproduction de l'espèce. Nos désirs, indéfiniment renaissants, sont tantôt frustrés par la résistance rencontrée, tantôt abolis par la satisfaction. C'est pourquoi « la vie oscille comme un pendule de la souffrance à l'ennui ».

En se suicidant de désespoir, on ne peut supprimer qu'*une* vie insatisfaisante, pas *la* vie. Il faut plutôt couper le mal à la racine en s'attaquant au *désir*. Ce diagnostic « bouddhiste » nous ouvre à la morale de la *pitié* (qui nous fait sentir l'unité humaine), au renoncement ascétique (qui suspend le vouloir-vivre), et à la contemplation désintéressée.

Ce tournant final pris par Schopenhauer va faire de lui une des cibles privilégiées de Nietzsche.

1. Philosophie et valeur. - Au lieu de prendre sa place dans le concert des philosophes, fût-ce pour y introduire un peu plus de cacophonie, Nietzsche s'est immédiatement voulu provocant, agressif, destructeur. En se présentant comme « le dernier philosophe », il se

propose comme fossoyeur. Que reproche-t-il à la philosophie ? De *nier la vie* dont elle est née. Comment ? En dégradant la réalité sous le nom d'apparences, et en érigeant le néant en idole de réalité (l'esprit pur et le Bien en soi de Platon) pour justifier son mépris du monde.

La philosophie est née du mythe de la philosophie, et s'est pérennisée par l'illusion d'un langage identique à l'être. L'invention de la Raison, qui est au départ de toute l'histoire occidentale, repose sur le préjugé de la *vérité*. Philosopher, c'est chercher la vérité, dit-on. Mais *pourquoi la vérité ?* « *Pourquoi pas plutôt le non-vrai ?* » (*Par-delà le bien et le mal*).

La philosophie se met à nu dans ce point de départ. Décider que la vérité *vaut* mieux que le non-vrai, que la prétendue réalité en soi *vaut* mieux que l'apparence, choisir une valeur contre une non-valeur, c'est faire un choix *moral*. Il n'y a rien d'étonnant à cela : sous toutes les productions humaines, on découvre un instinct moral. Mais comment la vie, qui est au fond de tout, peut-elle engendrer des productions qui se retournent contre elle ? La réponse s'impose : la vie qui nie ainsi la vie est une vie *malade*.

Ainsi se dessinent le *projet* et la *méthode* de Nietzsche : « *Surmonter les philosophes par l'annihilation* du monde de l'être. » Comment ? Il n'est pas question d'opposer un idéal à un idéal, une idée à une idée, une raison à une raison, puisqu'on demeurerait dans la sphère de l'illusion. Ni de suivre les « ouvriers de la philosophie », comme Kant et Schopenhauer, qui

critiquent au nom de valeurs établies. Ni d'imiter les « savants », qui croient pouvoir tirer les valeurs de prétendus faits objectifs. Il faut opérer un *déplacement*, changer de terrain, conduire la recherche là où se déroulent les combats de la vie. Nietzsche revendique le *soupçon*, regard oblique vers les ressorts cachés du discours, les cavernes inférieures, les processus inavoués et inavouables, *humains, trop humains*. Il se proclamera philologue, généalogiste, historien, pour marquer sa différence. Ces moyens sont anti-philosophiques par nature. Mais le philosophe ne doit-il pas tout oser et questionner jusqu'au bout ? C'est toute l'ambiguïté du propos.

2. Généalogie de l'évaluation. - La piste morale nous reconduit à la *vie*, qui est l'unique inconditionné. Au lieu de nous arrêter aux valeurs, nous devons nous interroger sur la *valeur de ces valeurs*, chercher l'opération d'*évaluation* derrière la valeur, et l'*évaluateur* derrière l'évaluation.

Il n'y a qu'à considérer la domination de la morale altruiste, de la pitié (qui est tout ce qui reste du christianisme quand on a oublié la religion) pour lever le lièvre du *ressentiment*. Qui a pu produire la pitié comme valeur ? Celui qui ne peut pas s'affirmer positivement, mais dont la *volonté de puissance*, en quoi consiste l'être, n'est pas annulée pour autant. Sous l'amour du prochain, c'est donc la crainte du prochain qui se dissimule. Ainsi font les *réactifs*, les esclaves et les femmes, trop faibles pour l'emporter dans le jeu des

forces, mais qui parviennent à leurs fins par la ruse, en usant de leur faiblesse pour séduire. L'inversion se poursuit jusqu'à l'intériorisation de l'antagonisme des valeurs dans la conscience des *actifs*, des maîtres : ce qui était *fort* – donc *bon*, du point de vue de la vie – devient le *mal*.

La morale se présente donc comme une « idéologie contre nature ». Mais à la différence de Marx, qui fait de l'idéologie la création de la classe dominante, Nietzsche fait des valeurs dominantes la création de l'homme du ressentiment. Au terme, l'homme empoisonné par la morale va finalement s'accuser lui-même. Au lieu de désigner un coupable extérieur, il va chercher en lui-même la cause du mal. Changer ainsi *la direction du ressentiment*, c'est le coup de génie du *prêtre*, le malade par excellence, mais qui s'est fait garde-malade. Ainsi naît l'*idéal ascétique*, qui culmine avec le Christ crucifié. Alors, la vie est réputée coupable, et on la « sauve » par la souffrance.

Ce processus n'est pas un accident de parcours : il est lié à l'apparition de l'humanité. À la différence des autres animaux, qui adhèrent à eux-mêmes, l'homme possède les capacités du *détachement* et de la *mémoire*. Il se présente et se représente le monde comme un spectacle. Devant l'autre, son sentiment se transforme en ressentiment. L'*esprit* naît du refoulement et de la sublimation des instincts – donc de la mutation de l'impuissance physique en puissance psychologique. La *conscience* est le fruit de toutes ces dissociations. L'homme est bien un *malade* – mais un malade

intéressant. En liant le *pouvoir* et le *sacerdoce*, la philosophie a trouvé le moyen de jouer un rôle majeur.

3. Le dépassement du nihilisme. - Les valeurs altruistes sont le « commencement de la fin ». Il y a un mouvement continu qui va du « nihilisme » chrétien (Dieu est mort en croix) à l'athéisme moderne, qui n'a pas encore bien compris ce que signifiait sa propre proclamation de la « mort de Dieu ». Cet athéisme est demeuré idolâtre, parce qu'il suppose toujours *quelque chose* à nier. Mais comme ce Dieu n'est *rien*, tous érigent ce néant en absolu, comme le font les bouddhistes ! La « mort de Dieu », c'est la fin de la vérité, du sens, de l'unité, de la finalité de tout. Est-ce un cul-de-sac, ou la chance de créer un monde totalement neuf ?

Mais qui est capable de supporter une vérité comme le nihilisme ? Pourquoi ne pas préférer l'erreur et le mensonge, qui permettent de vivre ? Il faut affirmer à la fois que le nihilisme est bien la vérité, mais que la vérité n'est pas la valeur suprême. Quand on détient ce « *gai savoir* », quand on est capable de supporter cette vérité tout en continuant d'affirmer la vie, on peut danser sur une corde raide au-dessus des abîmes et « vivre dangereusement ». Il ne faut pas briser les seules idoles, mais l'idolâtre qui est en chacun. A midi, il n'y a plus d'ombre portée, les choses perdent leur forme. Seule une vision *perspectiviste* peut *sauver les apparences*. Zarathoustra n'est pas un nouveau dieu, mais celui que suit son ombre. Il l'utilise pour *se mettre lui-même en*

perspective, afin d'établir et d'évaluer le réel, en créant le sens des choses. Apprécier, c'est créer (« l'homme est l'animal appréciateur en soi »). Estimer, c'est mesurer une chose à sa volonté de puissance.

La philosophie va devenir pluraliste : il y a une multitude de sens, qui ne se valent pas, car ils dépendent de ceux qui les affirment, les créent. Les vrais philosophes commandent et légifèrent. Au Dieu unique, au Dieu crucifié, s'opposera Dionysos, le dieu pour qui la vie n'a pas besoin d'être justifiée, l'existence pas besoin d'être rachetée, parce qu'elle n'est pas coupable. Sa passion naît de la surabondance de la vie, pas de son appauvrissement. A la transsubstantiation chrétienne s'oppose la transvaluation dionysiaque.

4. **L'éternel retour.** - « Contre le sentiment paralysant de la dissolution universelle et de l'inachèvement, écrit Nietzsche, je pose le retour éternel. » Rien n'est, tout devient, et tout ce qui devient revient. L'existence commence à chaque instant, la quantité de possibilités est finie, tout a déjà été. Comme l'identique revient toujours, il n'y a pas de volonté divine, et le monde qui est sans commencement, sans milieu et sans fin se suffit à lui-même – parce qu'il est toujours commencement, milieu et fin. Autrement dit, l'Éternel Retour *réalise l'athéisme*. Il est la religion des religions. L'Antiquité le pressentait. Zeus enfant jette les dés en l'air, et le hasard retombe en nécessité. Les philosophes classiques sont de « mauvais joueurs » : ils veulent trouver de la causalité, du sens, de la finalité.

L'éternel retour est à la fois une règle et un test de l'affirmation de la vie : ce que je veux en cet instant se répétera, avec toutes ses conséquences, une infinité de fois. « Aimerais-tu la vie si cette vie telle que tu la vis maintenant et telle que tu l'as vécue, tu devais la vivre encore une fois et d'innombrables fois ? » Ce que je veux, je dois le vouloir en voulant aussi son retour éternel – ce qui signifie que je suis moi-même le destin (*amor fati* !). C'est la seule façon de faire pièce à l'irréversibilité du temps, et d'exorciser le passé : ce qui a été voulu, je peux le vouloir toujours.

Cette affirmation de la « vie » doit nous permettre un supplément de vie et de jouissance, et non un repliement sur la petite existence animale et jouisseuse du « dernier homme », qui est bourgeois, démocrate et socialiste.

Quel est le sens de la leçon ? S'agit-il de *subvertir* la vérité et les valeurs, ou de les *décapier* au vitriol ? Après tout, Nietzsche ne reproche-t-il pas à la morale de n'être pas morale ? Mais comme le chrétien, et contre lui, il va plus loin que la morale : je ne peux pas me créer moi-même, par-delà Bien et Mal, s'il existe un Créateur. Le « surhomme » n'est pas un mutant, mais celui qui s'élève jusqu'à l'affirmation créatrice, au-delà de soi et de l'humanité, simple degré provisoire du devenir. « Deviens ce que tu es, c'est-à-dire ce que tu n'es pas encore. »

Peut-on être nietzschéen, alors qu'il faut refuser toute foi, toute adhésion, et ne se lier à personne ? Zarathoustra abandonne ses disciples en leur disant : «

Éloignez-vous de moi et défendez-vous de Zarathoustra.
» Nietzsche se déclare « le dernier philosophe » car il est « le dernier homme ». À la fin de sa vie, dans sa folie, il se prenait pour le successeur du Dieu mort. Est-ce le signe d'un projet impossible ?

Chapitre VII

LA CRISE DES SAVOIRS ET LA VIE

La philosophie n'est pas sortie indemne de toutes ces remises en cause.

Dans son rapport à l'histoire, notre siècle est dominé par les avatars du marxisme et les grandes figures du totalitarisme réel. Pour nombre d'intellectuels engagés, la philosophie n'est plus qu'une production idéologique supplantée par la « science de l'histoire », qui se veut indissociablement théorique et pratique. Cette situation, où se combinent des événements dramatiques mettant en cause l'humanité de l'homme et une crise majeure de la rationalité en tant que telle, suscite nombre de réflexions philosophiques importantes. Certaines sont centrées sur la question de la liberté (Simone Weil, Karl Popper, Raymond Aron). D'autres sur le statut de la raison elle-même, réduite à la fonction d'instrument (Horkheimer, Adorno).

D'un autre côté, il faut surtout prendre acte de l'importance croissante prise par l'esprit positif, qui tend à acquérir une position dominante dans tous les ordres du savoir. La réduction du réel à l'histoire est alors supplantée par sa réduction à la nature.

La philosophie continue certes son cheminement, mais au prix d'un effort considérable pour rétablir les droits de la vie vivante, vie qui ne tombe pas sous la coupe des savoirs positifs puisqu'elle en est la source et la condition.

Il n'en demeure pas moins que la philosophie, travaillée de l'intérieur par une forte tendance au renoncement, de l'extérieur par de nouveaux types de savoirs, connaît une crise profonde.

I. Penser la vie

Maine de Biran (1766-1824) est ici une référence importante. Recherchant le « fait primitif », il constate l'impossibilité de constituer l'homme comme sujet et comme conscience à partir d'un montage objectif. Pour lui, la solution consiste à couler la philosophie du sujet dans une philosophie du corps.

En effet, l'expérience de l'*effort* me permet de me saisir comme sujet incarné puisque ma volonté rencontre et surmonte la résistance de mon corps. Dans le *Je sens*, le premier terme n'est donc pas le sentir mais le Je, qui exprime une activité fondamentale, irréductible à la passivité des sensations. Dans son « sens intime », chacun se découvre alors comme existant singulier, force spirituelle « hyperorganique », « cause vivante ». Ma liberté n'est pas autre chose que le sentiment de mon activité ou de mon pouvoir d'agir. La dualité primitive du vouloir et du corps propre permet à chaque sujet de saisir à la fois son existence personnelle et sa capacité de communication avec les autres.

Bergson (1859-1941). - Henri Bergson a développé toute son œuvre à partir de cette intuition centrale : celle

de la vie que je saisis en moi, et qui se détermine avant tout comme *durée*.

1. L'intuition et la vie. - Cette vie n'est pas celle que connaissent les biologistes, ni celle dont s'occupent les psychologues « scientifiques », qui sacrifient tous à l'idole de cette rationalité de type objectiviste qui passe pour la condition nécessaire du savoir. Cette approche est conforme aux exigences de l'*intellect*, faculté issue de la vie, mais qui, s'étant séparée de la vie, ne peut plus que se tourner contre elle. Seule l'*intuition*, qui est l'acte simple par lequel l'intelligence aperçoit, peut donc avoir accès à la vie vivante, qui est la seule vie véritable.

2. Temps et durée. - La science prétend traiter du temps, l'intégrer dans ses paramètres et ses calculs. Mais sitôt qu'elle s'en approche avec ses outils, elle le dépouille de sa dimension de *durée* pour le transformer en espace. Le temps de la science est donc celui des horloges, qui n'est que l'espace parcouru par une aiguille et non le temps vivant de la vie. Pour calculer la chute d'un corps, le physicien morcelle le temps en points situés dans un espace et transcrit le successif en simultané. En invoquant leur relation avec des causes mesurables, le psychologue croit pouvoir quantifier nos sensations, alors qu'elles se caractérisent par leur intensité et ne peuvent jamais être traitées comme des quantités comparables, parce qu'elles sont éprouvées à des moments différents de la durée, qui est « la forme

que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*).

Bref, notre vie réelle n'est faite que de *qualités* alors que le savoir scientifique ne peut connaître que des quantités.

3. Vie et mémoire. - Alors que les scientifiques et les philosophes sont obnubilés par la logique de l'identité et de l'immobilité, la vie apparaît comme un jaillissement ininterrompu, un acte simple qui se cherche à travers un foisonnement de formes toujours nouvelles (*L'Évolution créatrice*).

Confronté à l'obstacle de la matière, l'élan vital éclate dans des directions divergentes et « trouve » trois grandes solutions : l'immanence végétative, l'instinct animal (qui culmine chez l'insecte) et l'intelligence humaine. Cette dernière n'est donc qu'un moyen de la vie, un outil qui permet à l'homme (*faber* avant d'être *sapiens*) de dominer le monde et d'en user.

Mais comment assurer la continuité de nos états de conscience dans le flot d'un devenir mouvant ? C'est là qu'intervient la *mémoire*, qui fait de la conscience de la durée l'intuition de la vie. Cette mémoire ne relève pas des « traces » créées par la répétition, comme c'est le cas de l'habitude, qui s'effectue au présent sans renvoyer au passé.

La mémoire nous fait retrouver le fil de l'élan vital où la vie apparaît comme « liberté créatrice ». C'est pourquoi la décision apparaît comme un fruit mûr qui se

détache de la vie du moi profond. Le déterminisme (qui prétend que l'acte une fois accompli est accompli, donc nécessaire) et l'indéterminisme (qui prétend que tout autre choix était possible avant que l'acte soit accompli) sont ainsi renvoyés dos à dos.

Blondel (1861-1949) - C'est avec Maurice Blondel que l'*action* devient, en 1893, un thème philosophique à part entière, ce qui constitue une « première » dans notre histoire académique. Par différence, on peut alors se préoccuper de la *pensée*, puis élaborer les rapports entre l'*être* et les êtres.

1. **L'action.** - Puisant aux énergies obscures qui font de l'homme un vivant naturel, l'action recouvre et articule la connaissance intellectuelle, la conduite morale et les savoirs scientifiques. Dans l'action, l'homme trouve toujours une solution à ses problèmes, lors même que cette solution est un échec, puisque la volonté humaine ne veut pas ce qu'elle veut profondément (dialectique de la *volonté voulante* et de la *volonté voulue*).

L'action constitue donc le « laboratoire vivant » qui permet de constituer, par une « critique de la vie », une « science de la pratique ». La véritable science de la vie n'est donc pas la biologie, mais l'action.

2. **La philosophie totale.** - La vie déborde à ce point sa réalité biologique qu'elle ne peut s'épanouir absolument qu'à un niveau proprement surnaturel : la

matière est vitalisable, la vie spiritualisable et l'esprit divinisable. La philosophie païenne, dans sa démesure illusoire, croyait pouvoir assurer elle-même la divinisation de l'homme. Depuis l'apparition du christianisme, la philosophie doit assumer une tâche à la fois plus modeste et plus complète, en s'ouvrant sur ce qui la dépasse, dont elle montre la nécessité, alors qu'elle est incapable de le fournir, parce que cela relève d'un don divin.

Georges Canguilhem (1904-1995), dans le registre tout différent de la philosophie de la médecine, montre que la vie est la forme et le pouvoir du vivant, ce qui correspond aux fonctions du concept pour la pensée. Médecine et philosophie sont donc mieux à même de saisir la vie que la science biologique, qui n'en explore que les mécanismes objectivés.

La « normalité » de la vie n'a donc rien à voir avec la « norme » issue de la moyenne statistique, car elle exprime un pouvoir de variation de la vie, dont la santé exprime la capacité d'inventer ses propres normes.

II. La question du langage

Pour les penseurs qui admettent le monopole de la rationalité positive dans l'ordre du savoir, il ne reste à la philosophie qu'à explorer les deux seules voies restant accessibles : celle d'un travail sur le langage lui-même (en relation avec les recherches mathématiques et

logiques d'une part, linguistiques d'autre part) ; celle du sens commun et des intuitions de la conscience morale.

De ce point de vue, il faut noter l'importance de l'œuvre de Moore (1873-1958), auteur des *Principia Ethica* et de *The Refutation of Idealism*, pour le développement de la *philosophie analytique*, très répandue dans le monde anglo-saxon. Il n'est plus question de produire des systèmes spéculatifs, ni même de décrire ou d'expliquer le monde, mais seulement d'analyser des énoncés pour éprouver leur cohérence et clarifier le discours. La morale, rangée du côté du sens commun, conserve certes une importance majeure, mais elle est privée de toute dimension métaphysique.

Wittgenstein (1889-1951) - Auteur du fameux *Tractatus logico-philosophicus*, auquel on aurait tort de réduire son œuvre, Ludwig Wittgenstein a joué un rôle essentiel, mais encore controversé, dans l'approche du langage par la philosophie.

Wittgenstein développe brillamment cette position de principe : le langage n'est plus que la réalité de fait des propositions et l'être ne consiste finalement que dans les faits du monde.

Le langage n'est donc rien d'autre que « la totalité des propositions » et la pensée est « la proposition ayant un sens ». Comme la proposition ne renvoie qu'à des états de choses, « la totalité des propositions vraies constitue la totalité des sciences de la nature ». Mais comme la philosophie n'est pas une science de la nature,

ses propositions, ni vraies ni fausses, sont privées de sens.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien au-dehors, mais seulement que « ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire » – thèse qui ouvre sur une éthique circonscrite au monde de la vie, voire sur une mystique.

Cette position sera profondément modifiée dans une œuvre ultérieure (*Recherches philosophiques*), qui réinsère le langage dans la vie elle-même.

III. Les préoccupations structurales

La conjonction entre la crise de confiance éprouvée par la philosophie et l'essor des « sciences humaines » a produit des effets considérables.

En effet, en dépit de leur prétention affichée à calquer les méthodes des sciences de la nature, ces nouvelles disciplines recèlent nombre de présupposés philosophiques dans leurs soubassements et impliquent des positions philosophiques dans leurs conclusions et leurs jugements. Cette situation apparaît cependant aussi diverse qu'évolutive.

Ainsi, de Freud à Jacques Lacan, les relations entre philosophie et psychanalyse ont été de mieux en mieux assumées. La philosophie a compris qu'elle ne pouvait plus ignorer la psychanalyse. De son côté, la psychanalyse ne cherche plus à faire passer des notions philosophiquement chargées pour des concepts purement opératoires issus de la seule pratique analytique.

Il n'en va pas de même du côté de la sociologie et des sciences sociales. Certes, un auteur comme Max Weber (1864-1920), dont les travaux sur le rôle joué par le puritanisme dans l'essor du capitalisme américain sont restés célèbres, parvient à conduire une réflexion qui n'a rien d'anti-philosophique.

Du point de vue épistémologique, par ailleurs, les efforts de Karl Popper (1902-1994) pour réserver le caractère proprement *scientifique* aux seules disciplines dont les résultats sont susceptibles d'être *vérifiés* (ce qui implique qu'on puisse éventuellement démontrer qu'ils sont *faux*) nous offrent une ligne de partage aussi commode qu'efficace.

Logiquement, les sciences humaines et sociales auraient donc dû assumer lucidement, philosophiquement, leurs rapports avec la philosophie. Dans les faits, à partir du moment où l'attention s'est polarisée sur les seules *structures*, la dissolution de l'être et des manières d'être de l'homme dans des réalités sous-jacentes, proprement inhumaines, a provoqué les effets les plus corrosifs sur la philosophie.

L'influence de Claude Lévi-Strauss, notamment, a été considérable, bien que cet auteur, qui est à la tête d'une œuvre considérable en ethnologie, ait vigoureusement récusé la paternité du « structuralisme ». Néanmoins, il faut bien avouer que la réduction du réel à la totalité sociale, du sens au non-sens et de l'histoire à la nature n'est pas philosophiquement neutre.

Foucault (1926-1984) - Michel Foucault représente ici l'exemple le plus remarquable d'un philosophe aux prises à la fois avec la « mort de l'homme » et celle – présumée – de la philosophie. D'où une œuvre complexe, dont on n'a pas encore tiré le véritable suc.

Dans un premier temps, Foucault semble faire comme si la philosophie devait céder la place à une « archéologie du savoir » (*Les Mots et les Choses*). Par l'enquête historique, on parvient à dégager l'*épistémê* (le cadre de pensée d'une époque) dont surgissent aussi bien des disciplines privilégiées que des attitudes pratiques, voire l'homme lui-même.

Moins connue, mais sans doute plus riche de réflexions encore à dégager, est la seconde partie de l'œuvre de Foucault, centrée sur les relations entre savoir et pouvoir, où la guerre apparaît comme la continuation de la politique par d'autres moyens. La nouvelle figure du politique devient celle d'un « bio-pouvoir », dont la médicalisation croissante de l'existence humaine représente déjà un aspect significatif.

Chapitre VIII

L'ÊTRE ET LE PHÉNOMÈNE

I. – Husserl

1859-1938. – Husserl a poursuivi toute sa vie, avec acharnement le projet d'une « philosophie comme science rigoureuse ». Son souci est « grec » : est-il possible de fonder *une* humanité sur la raison philosophique – une humanité qui coïnciderait avec l'essence de l'humanité comme telle ? En lançant la *phénoménologie* (le mot a déjà servi, mais la chose est neuve), il a donné un nouveau souffle à la philosophie, créé un style, au point que l'on peut parler d'une véritable révolution de la méthode, qui s'est étendue à la littérature, aux arts et aux sciences.

1. « **Aux choses-mêmes !** ». - « Zu den Sachen selbst ! » Cette devise de la phénoménologie débutante sonne comme un appel à revenir à la *réalité*, contre l'obsession criticiste et la tyrannie de la positivité. C'est un retour à l'immédiat, mais un immédiat débarrassé de tout ce qui l'encrasse : concepts, théories, habitudes que l'on croit naturels.

La phénoménologie réclame avant tout une *conversion du regard*. Pour saisir quoi ? Les « phénomènes » au sens littéral et primitif du terme (*ce qui apparaît*), et non les *apparences* opposées à la réalité en soi. Le phénomène est l'*apparition* de la chose

en son état naissant, telle qu'elle se *donne*. Le réel est donc phénomène et rien d'autre.

Ces « choses » auxquelles il faut revenir ne sont pas celles de l'empirisme, qui prétend coller à la réalité alors qu'il la travestit. La vraie richesse, dit Husserl, ne réside pas dans les signes monétaires (mots ou notions), mais dans l'or qui les gage. L'or, c'est l'*essence* (en grec : *éidos*, terme qui désigne primitivement une forme visible), qui n'est pas une idée générale abstraite, mais *ce qu'est* la chose, qui se manifeste immédiatement, comme phénomène, à travers l'objet singulier. Les essences relèvent de l'*idéalité*, sans être pour autant distinctes des *objectités* singulières qui se présentent, et à l'occasion desquelles on les intuitionne. Ce n'est pas une expérience métaphysique ni une contemplation esthétique, c'est un *voir* : acte qui saisit l'objet présent tel qu'il se livre en son essence. La « réduction eidétique » décape le monde de son existence de fait et lui permet d'*apparaître* comme *univers de sens*, qui peut être décrit, explicité, communiqué.

L'essence ne se donne pas sans peine. Pour la révéler, il faut procéder à la *variation eidétique*, opération dans laquelle l'imagination fait librement varier les caractères de l'objet jusqu'à ce que l'on repère *ceux dont la suppression entraînerait celle de l'objet* (par exemple, la convexité pour un triangle, la surface étendue pour une couleur). L'essence se révèle dans cet invariant.

Comme les « choses » visées sont aussi bien des états de conscience, des sentiments, des perceptions, des

souvenirs que des concepts, il y a une foule d'essences. La manière dont l'objet se donne doit être recueillie, afin qu'il soit distribué en « régions de l'être », jusqu'à constituer une *logique pure, science universelle de tout ce qui est possible*, à laquelle puisent toutes les autres sciences pour constituer leur objet propre (par exemple, l'arithmétique est l'eidétique du nombre, la géométrie l'eidétique de l'espace pur).

2. Les deux écueils du psychologisme et du logicisme. - Le psychologisme a si bien imprégné notre manière de voir que nous confondons « spontanément » l'*évidence* de la chose avec le *sentiment* d'évidence, l'*intuition* de l'essence avec la *certitude subjective*, l'essence saisie par la pensée avec une production psycho logique.

La formation mathématique de Husserl lui a permis de saisir très tôt l'imposture : la genèse du cercle a un sens géométrique propre, rigoureusement définissable, valable pour tout géomètre, qui n'a rien à voir avec l'opération par laquelle un individu donné trace un cercle sur un tableau. Le geste physique et le dessin ne fondent pas l'intuition qui porte directement sur l'essence. Un nombre n'est ni le produit d'un décompte effectué empiriquement ni le résultat du processus mental d'un mathématicien particulier, mais une *idéauté* directement intuitionnée à l'occasion d'une numération. De même, le principe logique de non-contradiction ne se réduit nullement à l'impossibilité psychologique d'adhérer à deux vérités contradictoires.

L'erreur du psychologisme consiste à chercher l'*origine* dans des *commencements de fait*, à résoudre l'essence dans des opérations de *production empirique*. En cherchant à *expliquer* – c'est-à-dire à référer à autre chose –, on se condamne à ne plus saisir le *sens*. Par exemple, quand Hume croit « expliquer » le principe de causalité par la croyance issue de l'habitude, il dissout le principe, escamote son *sens*, le *dérive* au lieu de le *fonder*. Quand on procède ainsi, on en arrive même à expliquer des réalités par leur contraire (la justice par l'intérêt, la vertu par le vice, par exemple). Bref, la *réduction eidétique* s'oppose radicalement à la *réduction empirique*. Nous ne devons plus chercher à *expliquer*, mais à *décrire* (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*).

Mais les essences ne sont pas non plus, comme le prétend le logicisme, le résultat d'une symbolique ou d'une combinatoire formelle. Cette erreur, fréquente chez les logiciens et les mathématiciens, vient de l'oubli du rapport initial de la logique au *logos*. La logique, une fois constituée n'est plus qu'une abstraction seconde, qui tend à se réifier. Or, la dissociation de la matière et de la forme est psychologique, elle n'existe pas au stade originel de l'essence. On ne doit donc pas s'appuyer dessus pour fonder radicalement le savoir de l'essence.

3. La révolution phénoménologique. - Le monde moderne est en réalité un monde *renversé* : la science nous propose le savoir objectif d'une nature objective régie par des lois objectives, alors qu'il n'y a *pas*

d'objectivité sans sujet, pas d'objet visible sans regard, pas de science possible sans idéalités. Alors que Descartes, père fondateur de ce monde, avait bien pris soin de poser d'abord le sujet pensant, avant de produire l'étendue par dépouillement de la réalité vivante, le préjugé objectiviste est devenu l'« attitude naturelle » face au monde. On croit dur comme fer que les notions et les lois scientifiques sont des réalités naturelles, primitives et objectives, alors qu'elles ne sont que des idéalités qui n'existent pas dans la nature, mais que l'homme produit et formalise à partir de l'expérience originaire de la subjectivité vivante, expérience sans laquelle la nature serait totalement privée de sens. La « réduction » phénoménologique a pour fonction de rétablir l'ordre véritable et de libérer l'accès à la subjectivité fondatrice, qui est la conscience transcendante.

Pour éviter la dissociation kantienne du moi empirique et du sujet transcendantal – privé de toute véritable subjectivité, inaccessible à l'intuition –, il faut que le sujet transcendantal soit le sujet concret. En découvrant la radicalité du *Je suis*, Descartes avait ouvert la voie. Mais il s'était trop vite replié sur le moi comme substance pensante, avec toutes les difficultés que cela implique pour retrouver le monde et autrui. Il faut donc modifier l'approche.

Au lieu de recourir au doute méthodique, Husserl se contente de mettre le monde entre parenthèses (*épochè*), pour écarter les attitudes qui dissimulent la visée *intentionnelle* qui donne sens au monde.

Cette notion d'*intentionnalité* est fondamentale en phénoménologie. Derrière la banalité selon laquelle « toute conscience est conscience de quelque chose », il faut comprendre que la conscience est toujours visée de quelque chose d'*autre*, alors que cet objet est autre à l'*intérieur* de l'intentionnalité. En d'autres termes, la conscience n'est pas fermée sur elle-même, mais ouverte à l'autre en son propre sein. Son côté subjectif est la *noèse*, son côté objectif le *noème*. La dualité sujet-objet et les problèmes du réalisme et de l'idéalisme apparaissent plus tard, sur le fond de cette interrelation primitive.

Échappe-t-on au solipsisme ? Après tout, l'intentionnalité ne serait-elle pas la même s'il n'y avait aucun monde ? Le problème d'autrui est un peu moins ardu : il n'est pas un simple corrélat intentionnel, mais un autre absolu, aussi absolu que moi – *salter ego*. Il me renvoie à moi-même, mais comme « étranger » ; son existence est pour moi « coexistence » d'un corps autre que le mien, mais analogue. Mais il est aussi, comme moi, sujet par qui advient le monde. L'*intersubjectivité* naît de cette capacité que j'ai de saisir le moi de l'autre et lui le mien, comme autres. Une communauté se crée face au monde commun.

À ce stade, la *méthode* phénoménologique devient proprement *philosophie*. On accède au moi pur, à la conscience que je suis, conscience qui ne dépend pas du monde, mais qui ne se déploie pas sans le monde (*Ideen*). Le sujet transcendantal, qui donne sens et unité au monde, est bien la subjectivité vivante, « royaume de

l'être absolu comme être pour soi ». Cette vie est temporelle, puisque la conscience est un flux incessant en lequel le présent se renouvelle constamment, sans cesser d'être présent. C'est le « présent vivant » du moi absolu. Ce temps va sédimenter en Histoire, ce qui confirme à quel point nous sommes ancrés sur la Terre, qui est bien notre « Arche primitive ».

II. Heidegger

1889-1976. – Assistant puis successeur de Husserl à Freiburg, Heidegger n'aura finalement repris la méthode phénoménologique que pour la détourner de ses fins initiales. En s'interrogeant sur l'*être* du sens et en découvrant derrière la subjectivité transcendantale la structure plus fondamentale de l'*être-là*, il a relancé la *question fondamentale de l'Être*, qui a toujours hanté la philosophie, alors que la métaphysique occidentale est paradoxalement l'histoire de son *oubli*.

1. L'analyse existentielle. - Peut-on s'interroger sur l'Être ? On en a fait le concept le plus général, alors qu'il n'est pas un *genre* ; on en a fait un concept indéfinissable, alors qu'un *sens* est possible ; on en a fait un concept évident, alors que l'Être est *énigme*. De plus, les philosophes ont toujours opposé l'Être au temps, sans voir qu'en l'érigéant en éternel *présent* face à l'évanescence temporelle, ils le comprenaient *selon le temps*.

Il nous faut tout reprendre à partir de ce point capital : seul parmi les *étants*, l'homme a la possibilité de s'interroger sur l'Être. La question de l'Être doit donc être posée à partir de l'homme (qui est le *Dasein* ou l'*être-là* – l'étant par lequel l'Être advient) en s'interrogeant sur lui « dans l'horizon de la compréhension du temps ».

Contrairement à ce qu'une lecture hâtive de *Être et Temps* (*Sein und Zeit*) a pu laisser croire, l'*analytique de l'être-là* n'est pas une contribution à l'*existentialisme*. L'analyse de Heidegger n'est pas *existentielle* (ce qui est l'affaire de chacun en son exister), mais *existentielle*, dans la mesure où elle met à jour la structure ontologique de l'existence. Le malentendu provient des magnifiques descriptions du *Dasein* comme *souci*. L'*être-là* comme *souci* se compose de la *facticité ou déréliction* (nous sommes embarqués, jetés-là, toujours ayant-été), de l'*existence* (qui pousse l'être-là à se porter constamment en avant de soi, le temps originel s'engendrant à partir de l'à-venir) et de l'*être-auprès-de* (puisque l'être-là est toujours en présence de quelque chose d'autre). Suit l'analyse des modalités du *souci*, où Heidegger décrit la *préoccupation*, le règne du *on*, et montre comment l'*authenticité* de l'homme qui expérimente le temps se découvre dans son caractère d'être-pour-la-mort.

2. La différence ontologique. - L'entreprise commencée dans *Être et Temps* est inachevée et probablement inachevable. En effet, en se déplaçant de

l'interprétation de l'être dans l'horizon du temps vers la *pensée de l'Être*, elle fait apparaître le problème central de la *différence* ontologique.

La question de l'Être de l'étant est vieille comme la philosophie. Or, contre toute la tradition métaphysique qui assigne l'Être et l'étant à deux mondes séparés, ils ne peuvent pas se donner isolément. L'Être saisi tout seul n'est plus l'Être de l'étant, mais un étant de plus. De leur côté, les étants ne sont qu'en tant qu'ils s'inscrivent dans la présence de l'Être. L'Être et l'étant n'apparaissent donc comme tels *qu'à partir de la différence*, qui fonde la possibilité de toute représentation. C'est pourquoi l'*oubli de la différence* constitue le plus grand et le plus riche événement de l'Histoire, qui est l'*avènement de la métaphysique*.

Ainsi, Platon prend l'Être pour l'essence des étants, leur Idée ; Aristote recherche d'étant en étant la cause de l'étant, jusqu'à l'Étant suprême ; Descartes pose une conscience transparente à elle-même et réduit le monde à une construction mathématique, une réserve de forces calculables et utilisables dont s'emparera la *technique* triomphante.

La première tâche qui s'impose est donc la « déconstruction » de la métaphysique, afin de faire surgir le sol où elle s'est enracinée. Or, avec la différence, l'oubli n'est plus à la charge de l'homme, mais de l'Être lui-même, en tant qu'il se *retire* pour rendre possible l'apparition de l'étant.

3. L'homme comme ek-sistant historique. - Parce qu'il est le *là* de l'Être, l'étant par lequel l'Être advient, l'homme est, comme disait Hölderlin, « ce cœur sensible où les Immortels aiment à se reposer ». En ce sens, il faut oser affirmer que l'homme seul *existe* véritablement. Les autres êtres – qu'ils soient un arbre, un chien ou Dieu – n'*existent* pas, ils *sont*. Seul l'homme peut rassembler les étants (non-humains) dans la lumière de l'Être : il est « le berger de l'Être ». Cela ne veut pas dire que l'homme institue l'Être : au contraire, l'Être ne se produit comme *éclaircie* que si l'homme *répond à son appel* dans l'existence extatique. « Il y a » de l'Être se dit en allemand « *es gibt* » – cela se *donne*. Ce don initial oblige l'homme, qui se retrouve « en dette ». Comme il n'est que par l'Être, toujours en retard sur l'Être, sa condition est *finitude*. Son pouvoir créateur est donc avant tout pouvoir de *réception*.

On comprend pourquoi il faut modifier le vocabulaire : « exister », pour l'homme, ne recouvre pas un exister brut, un fait, un effort existentiel, un acte d'auto-position de soi. L'essence de l'homme (*Dasein*) réside dans son existence au sens où il se tient ouvert pour l'ouverture de l'Être, renvoie à la présence extatique de l'Être tel qu'il se manifeste comme « éclaircie » dans l'être-là : l'homme *ek-siste*.

Au lieu d'*ek-sister*, l'homme peut se refuser, se raidir, se prendre lui-même comme sujet et mesure de tout étant : *in-sister*. Le drame de l'homme est son

aversion pour le mystère de l'Être, qui le conduit à l'oubli de soi et à l'errance.

Comme la temporalité fondamentale est en jeu, précédant toutes nos mesures chronologiques, affirmer l'homme comme ek-sistant c'est l'affirmer comme *historique* (au sens où il est doué d'*historicité*, qui est la *condition* obligée de toute Histoire, et non pas au sens où le prennent les historiens, qui arrivent après coup).

Heidegger s'engage apparemment dans une voie bien balisée : la Nature n'a pas d'histoire, et l'homme est le seul être historique *parce qu'il est libre*. Mais il refuse aussitôt de faire de la liberté une *propriété* dont l'homme, posé d'abord, disposerait arbitrairement. Une liberté ainsi *fondée* n'est pas la liberté. Il faut donc inverser le sens des opérations : la liberté vient d'abord, elle précède l'homme, fonde l'homme, puisque l'homme n'est que l'étant par lequel l'Être advient. L'homme ne possède pas la liberté, c'est *la liberté qui possède l'homme*.

Comme la liberté est abandon au dévoilement de l'étant comme tel – elle est le « laisser-être de l'étant » – c'est elle qui permet la relation de l'homme à la totalité de l'étant, c'est-à-dire la *Nature*. L'homme est l'être historique parce qu'il *se comporte* face à l'étant. Inversement, la Nature n'a pas d'histoire parce qu'elle est étrangère au don de l'Être. Mais comme on ne peut pas séparer le surgissement de la Nature de la *question philosophique* fondamentale de l'Être de l'étant, la liberté fondant l'histoire *fonde simultanément l'accès à la parole*. C'est pourquoi « l'interrogation sur l'étant

comme tel et le commencement de l'histoire occidentale sont une seule et même chose » (*Questions*, I).

4. La vérité de la vérité. - Le thème central du don de l'Être nous conduit à reprendre la question lancinante de la *vérité*, qui a hanté à juste titre toute la philosophie. Classiquement, on définit la vérité comme *concordance* (*adéquation de l'énoncé à la chose*, dit la scolastique, négligeant quelque peu l'*adéquation de la chose à son idée*, qui exprime l'authenticité de la chose – par exemple, une *vraie* pièce d'or). Mais cette vérité-là, celle des énoncés vrais, des choses vraies, n'est pas la vérité comme telle. Ou alors, on doit la réduire à la vérité en général, qui n'est qu'un universel abstrait. Comme l'énoncé vrai rend la chose présente, la fait surgir devant nous comme objet, la vérité est d'abord *mouvement de recul devant l'étant*. Le lieu originel de la vérité n'est donc pas le jugement, mais l'ouverture du comportement qui permet un recul devant l'étant, afin qu'il se manifeste en son être et fournisse la mesure. La vérité n'est donc pas *quelque chose* de vrai, elle est fondamentalement cette *liberté* qui permet à l'homme d'être conscience de soi et de comprendre le non-humain – l'étant en totalité qui se découvre à lui comme présence en éclosion.

C'est dans le *langage* que se conserve la marque du don et du retrait de l'Être. Le langage est le langage de l'Être, le lieu où il demeure. C'est en lui et par lui que doit être conduite notre quête de l'Être. Mais pour expérimenter la présence en éclosion, il faut recourir à

l'*art*. En effet, aucune œuvre ne manifeste la chose vraie (les souliers peints par Van Gogh ne sont pas de vrais souliers, que l'on pourrait utiliser), mais une *ouverture* sur l'Être, de l'*éclosion* comme telle. La fonction de l'art est de nous révéler l'essence de la chose (les souliers épanouis en leur essence), de reconduire à l'Être l'étant que la Présence déborde comme une aura. La beauté, c'est justement la *lumière* du paraître de l'Être.

III. Sartre et le mouvement existentialiste

Sartre est l'auteur le plus connu au sein de ce mouvement sommairement qualifié d'« existentialiste » qui, explosant dans l'immédiat après-guerre, a su répondre à l'attente de toute une génération avide de « libération ». Mais il n'est pas le seul philosophe qui se soit préoccupé de l'existence à cette époque. En fait, l'existentialisme n'a jamais constitué une école philosophique. Ses origines sont à chercher du côté de Pascal et surtout de Kierkegaard, dont l'influence est évidente chez plusieurs penseurs intéressants.

Jaspers (1883-1969) - Karl Jaspers est parti de la médecine pour penser l'existant dans toutes ses dimensions, y compris politiques, par-delà tout savoir. L'homme étant irréductible aux données empiriques et aux conditions qui ne dépendent pas de lui, c'est dans son *existence* qu'il trouve à la fois son moi véritable, son être propre et sa tâche spécifique, qui est œuvre de liberté. La philosophie est un engagement de l'être

entier en faveur de la vérité, qui déborde tout savoir quel qu'il soit et se définit par son ouverture à la transcendance, laquelle se manifeste dans le caractère absolu de l'acte libre, pourtant toujours situé dans un cadre particulier.

L'homme apparaît ainsi comme l'être qui met l'être en question, qui ne prend vraiment conscience de son être que dans les *situations limites* (comme la maladie, la souffrance, la mort ou la culpabilité), et qui ne s'assure vraiment de soi que dans la communication, qui passe par la « lutte aimante » avec autrui.

Marcel (1889-1973) - Gabriel Marcel cherche moins à opposer l'essence à l'existence qu'à penser cette dernière par rapport à l'être, aussi à la mettre en scène dans des œuvres de théâtre.

L'importance de l'existence est ici marquée de deux façons. D'un côté, vivre n'est pas exister, et exister c'est devenir ce que l'on est, se faire en se dépassant (la devise de la personne humaine « n'est pas *sum*, mais *sursum* »). De l'autre côté, il est impossible à l'homme d'atteindre son être en dehors de la relation avec autrui, ce qui fait de tout *esse* un *coesse*.

Plus suggestive encore est l'opposition radicale que Marcel établit entre l'*être* et l'*avoir*, lequel se caractérise par l'objectivation et l'appropriation. L'avoir est donc le régime sous lequel vit notre monde moderne, ce qui oblitère aussi bien ses savoirs que ses pratiques. Le corps apparaît alors comme un enjeu exemplaire, dans la mesure où il représente l'« avoir absolu », c'est-

à-dire la condition de tout avoir possible, ce qui en fait finalement une frontière entre l'être et l'avoir.

Sartre (1905-1980) - Pour avoir pratiqué tous les registres de l'écrit (roman, théâtre, etc.) et assumé jusqu'au bout son statut d'« intellectuel engagé » présent sur tous les fronts de l'actualité, Jean-Paul Sartre a paradoxalement abouti à faire quelque peu oublier ce qu'il y avait de plus intéressant dans sa philosophie, centrée sur la liberté de l'existant.

1. Le Pour-soi et l'En-soi. - La conscience qui s'éprouve comme conscience (elle n'est d'ailleurs que cela, étant dépourvue de tout caractère substantiel) est le *Pour-soi*, qui découvre en face de soi l'être qui est là, sans raison d'être, injustifiable (« de trop »), qui se définit comme l'*En-soi*. La conscience permet à l'homme de décoller de l'être et de questionner, elle est « l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est ».

Ainsi, l'homme existe comme pure présence au monde. Il existe parce qu'il jouit d'une dignité que l'objet n'a pas. Mais comme il n'a ni nature ni essence, on doit dire que « l'existence précède l'essence ».

2. Liberté et négativité. - La liberté est ici définie comme pouvoir de « faire éclore le néant dans le monde ». C'est une liberté nue, sans positivité, liée à rien, obligée à rien, capable de refuser toute détermination quelle qu'elle soit. Découvrant que rien ne l'arrête, elle éprouve le vertige de l'*angoisse*. Et l'homme se

découvre « condamné à être libre ». S'il veut se dérober, il n'a d'autre issue que la *mauvaise foi* (par exemple, en s'assignant à un état donné et en figeant les autres en essences, comme fait le « salaud », ou bien en supprimant sa conscience pour ne pas avoir à s'affronter à la réalité). Mais s'il assume sa liberté, il se constitue comme *projet* : l'homme est ce qu'il se fait, il est la série de ses actes. Mais en nous créant tels que nous nous projetons, nous engendrons une certaine image de l'homme : nous sommes tous *responsables*.

Dans ces conditions, le nécessaire passage par le regard de l'autre pour saisir la figure de soi secrétée par le Pour-soi ne peut qu'engendrer l'esclavage de l'objectivation. Comme la réciproque est vraie, tout rapport à autrui engendre le conflit. L'enfer, c'est les autres.

IV. Bruaire et la métaphysique

1932-1986. – Claude Bruaire est le type même du penseur qui a su maintenir et développer la dimension proprement métaphysique de la philosophie. Puisant à la grande tradition idéaliste de Hegel et Schelling, marqué par Blondel et Marcel, il couvre tout un champ qui va de la quête de l'absolu à l'éthique de la médecine, domaine dans lequel il a joué un rôle de pionnier.

1. La logique de l'existence. - Analysées de près, toutes les attitudes typiques de l'humanité, dans ses pensées comme ses pratiques, révèlent une certaine

figure de l'absolu posée au principe, au stade des présupposés fondamentaux. La nature et les relations du langage, du désir et de la liberté en découlent directement, pour constituer à chaque reprise une logique de l'existence pourvue de sens (*L'affirmation de Dieu*).

L'absolu qui rend le mieux compte du réel est celui qui a été révélé dans le christianisme sous la forme du Dieu trinitaire. À la philosophie revient la charge d'en construire la version rationnelle contre la conviction courante selon laquelle « l'universel et le vrai sont incommunicables ».

La philosophie du corps peut ici servir de contre-épreuve, en montrant que le sujet singulier ne peut être pensé comme pleinement incarné que si les présupposés du dualisme sont récusés.

2. L'ontologie du don. - Les philosophies dites « spiritualistes » ont raison de refuser la réduction de l'homme au « paquet de chair et d'os », tant il est vrai que le désir humain déborde gratuitement toutes les requêtes biologiques, mais elles ont tort de présupposer un « esprit » sans être.

Une eidétique de l'esprit permet de repérer l'archipel de ses manifestations (dans le mystère de l'enfance, la rencontre d'autrui, etc.). Contre l'opposition classique de l'essence et de l'existence, l'être d'esprit apparaît ainsi comme *être de don*, être « qui est son essence, à son propre commencement » (*L'Être et l'esprit*). On retrouve ici le sens profond de la

liberté : être libre, c'est être donné à soi-même. Irréductible à ses origines biologiques et pourtant incapable de se créer lui-même, l'homme découvre alors la *tache aveugle* qui masque et indique l'origine véritable de son être. Donné à lui-même, il se trouve donc en *dette* de son être, ce qui constitue l'ultime fondement de l'obligation morale.

V. Éthique et responsabilité

Le renouveau contemporain de la réflexion éthique doit beaucoup au mouvement phénoménologique lancé par Husserl.

Parmi tous les penseurs qui ont travaillé ce terrain dans la perspective de la philosophie pratique, il faut citer Max Scheler (1874-1928), fondateur du *personnalisme* moderne, auteur de la seule philosophie des valeurs douée de consistance, explorateur subtil de tous les modes de participation affective (*Nature et formes de la sympathie*). Aussi Martin Buber (1878-1965), qui a mis en évidence la constitution de la responsabilité de chacun dans la relation de réciprocité du *Je-Tu*. Quant à Hannah Arendt (1906-1975), elle a montré l'importance de la *naissance* comme apparition d'un libre sujet humain au sein d'une histoire imprévisible par nature.

Jonas (1903-1993) - Hans Jonas a élevé la responsabilité à la hauteur d'un principe (*Le principe responsabilité*). D'abord spécialiste des gnostiques, ce

penseur développe une « éthique de l'avenir » en réponse au « prométhéisme déchaîné » qui constitue aujourd'hui la forme la plus menaçante de *méliorisme* (attitude consistant à préférer au bien moral un « mieux que le bien », ce qui requiert une transformation de l'homme).

Le développement foudroyant des sciences et techniques met aujourd'hui en question ce qui ne l'avait jamais été : l'existence future d'êtres humains et l'humanité de ces êtres. En clair, il se pourrait que l'homme provoque la disparition de l'humanité (par exemple, lors d'un cataclysme nucléaire), et que l'humanité à venir ne soit plus constituée de libres sujets moraux (au cas où l'homme réussirait à changer sa propre nature par voie de technique biologique).

Pour faire face à la menace suprême, il faut une méthode : c'est l'« heuristique de la peur », qui consiste à imaginer les possibles redoutés pour que nos actions présentes évitent de les réaliser. Pour régler nos actes, il faut une norme : c'est l'« impératif ontologique », qui nous impose de répondre à l'« appel de l'être », l'idée d'homme étant le seul guide dont nous puissions disposer pour orienter notre action. À un tel appel, nous sommes moralement obligés de répondre.

Levinas (1906-1995) - Emmanuel Levinas a donné une impulsion remarquable à la réflexion éthique contemporaine en montrant le caractère absolument radical et premier de la rencontre de l'autre, ce qui fait

que l'éthique précède aussi bien la métaphysique que l'ontologie ou l'anthropologie.

L'autre se présente à moi comme *visage*, qui constitue la trace épiphanique de l'infini en l'autre, et non ce que je perçois empiriquement de l'autre. Le visage se caractérise par une vulnérabilité qui m'oblige moralement à répondre à son appel, sans que cela implique de mon côté le moindre devoir corrélatif. Cette véritable « prise d'otage », qui manifeste le caractère asymétrique et unilatéral de l'obligation morale, se traduit au premier chef par l'interdit du meurtre.

Il s'ensuit que la responsabilité précède la liberté, puisque l'on n'est pas libre de mettre ou non la responsabilité au cœur de la pratique, dans la mesure où l'on est saisi et obligé par elle.

La réflexion philosophique découvre ainsi son accord profond avec la tradition hébraïque (le terme hébreu qui signifie « responsabilité » inclut l'« autre » et le « frère »).

TABLE DES MATIERES

Avertissement	3
Chapitre I – La philosophie en quête de soi	6
I. Naissance de la philosophie, 6 – II. Platon, 8 – III. Aristote, 17 – IV. Plotin, 25 – V. La philosophie comme art de vivre (stoïciens et épicuriens), 26.	
Chapitre II – Philosophie et christianisme	34
I. Saint Augustin, 36 – II. Saint Thomas d'Aquin, 41.	
Chapitre III – La raison conquérante	46
I. Descartes, 46 – II. Pascal, 56 – III. Leibniz, 60 – IV. Spinoza, 66.	
Chapitre IV – L'âge critique de la raison	74
I. Hume, 77 – II. Kant, 80 – III. Rousseau, 89.	
Chapitre V – Absolu et système	98
I. L'idéalisme allemand, 98 – II. Hegel, 100 – III. Kierkegaard, 108.	
Chapitre VI – La philosophie hors d'elle-même	113
I. Les nouveaux absolus (Feuerbach, Comte, Stirner), 113 – II. Marx, 120 – III. Nietzsche, 127.	
Chapitre VII – La crise des savoirs et la vie	136
I. Penser la vie (Maine de Biran, Bergson, Blondel, Canguilhem), 137 – II. La question du langage (Moore, Wittgenstein), 141 – III. Les préoccupations structurales (Foucault), 143.	
Chapitre VIII – L'être et le phénomène	146
I. Husserl, 146 – II. Heidegger, 152 – III. Sartre et le mouvement existentialiste (Jaspers, Marcel), 158 – IV. Bruaire et la métaphysique, 161 – V. Éthique et responsabilité, 163.	