

HORS-SÉRIE
Le Monde

Réviser son bac

avec *Le Monde*

PHILOSOPHIE



SÉRIES L, ES, S

L'ESSENTIEL DU COURS

- Des fiches synthétiques
- Les points clés du programme
- Les définitions clés
- Les repères importants

DES SUJETS DE BAC

- 20 dissertations commentées
- L'analyse des sujets
- Les problématiques
- Les plans détaillés
- Les pièges à éviter

DES ARTICLES DU MONDE

- Des articles du *Monde* en texte intégral
- Un accompagnement pédagogique de chaque article

UN GUIDE PRATIQUE

- La méthodologie des épreuves
- Astuces et conseils

En partenariat avec



M 03197 - 3 H - F : 7,90 € - RD



rue des écoles

Réviser son bac avec *Le Monde*

Philosophie Terminale, séries L, ES, S

Avec la collaboration de :

Stéphane Ernet

Sybil Gerault

Pierre Leveau

En partenariat avec



Comment optimiser vos révisions et être sûr(e) de maîtriser
en profondeur les thèmes et les enjeux du programme de philosophie ?
Le jour du bac, comment rendre une copie qui saura faire toute la différence
et vous assurer la meilleure note possible ?

Pour vous y aider, voici une collection totalement inédite !
Elle est la première et la seule à vous proposer – en plus des révisions
traditionnelles – d’ étoffer vos connaissances grâce aux articles du *Monde*.
Mises en perspective des grandes questions de l’humanité, pistes de réflexion,
liens avec les autres disciplines, idées clés : chaque article
est une mine d’informations à exploiter pour enrichir
vos dissertations et commentaires.

Inspirée de la presse, la mise en pages met en valeur
l’information et facilite la mémorisation des points importants.
Sélectionnés pour leur pertinence par rapport à un thème précis
du programme, les articles sont accompagnés :

- de fiches de cours claires et synthétiques, assorties des mots clés
et repères essentiels à retenir ;
- de sujets de bac analysés et commentés pas à pas
pour une meilleure compréhension.

Sans oublier la méthodologie des épreuves et les conseils pour s’y préparer.

En partenariat avec



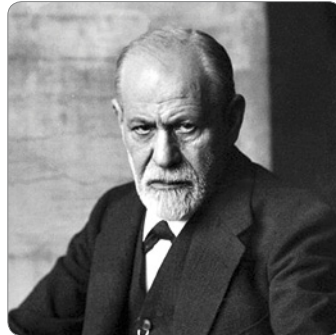
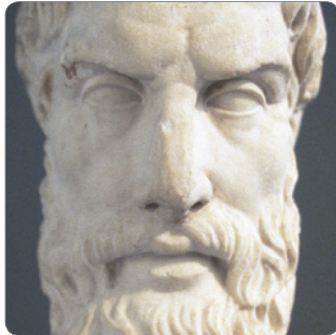
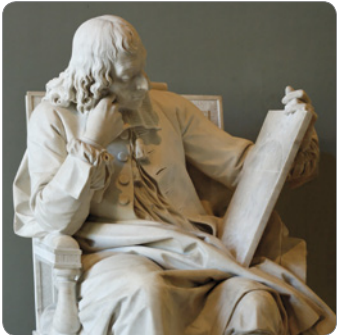
Complétez vos révisions du bac sur www.assistancescolaire.com :
méthodologie, fiches, exercices, sujets d'annales corrigés... des outils gratuits et efficaces
pour préparer l'examen.

Édité par la Société éditrice du Monde
80, boulevard Auguste Blanqui – 75013 Paris
Tél : +(33) 01 57 28 20 00 – Fax : + (33) 01 57 28 21 21 –
Internet : <http://www.lemonde.fr>
Président du Directoire, Directeur de la publication : Louis Dreyfus.
Directeur de la Rédaction : Erik Izraelewicz – Directeur Adjoint : Laurent Greilsamer – Editeur : Michel Sfeir
Imprimé par CPI-Aubin à Poitiers
Commission paritaire des journaux et publications : n°0712C81975
Dépôt légal : avril 2011.
Achevé d'imprimer : avril 2011

Numéro hors-série réalisé par Le Monde
© Le Monde – rue des écoles, 2011

LE SUJET	p. 5
chapitre 01 – La conscience, l'inconscient	p. 6
chapitre 02 – La perception	p. 10
chapitre 03 – Autrui	p. 14
chapitre 04 – Le désir	p. 18
chapitre 05 – L'existence et le temps	p. 22
LA CULTURE	p. 27
chapitre 06 – Le langage	p. 28
chapitre 07 – L'art	p. 32
chapitre 08 – Le travail	p. 36
chapitre 09 – La technique	p. 40
chapitre 10 – La religion	p. 44
chapitre 11 – L'histoire	p. 48
LA RAISON ET LE RÉEL	p. 51
chapitre 12 – Théorie et expérience	p. 52
chapitre 13 – La démonstration	p. 56
chapitre 14 – Le vivant	p. 60
chapitre 15 – La matière et l'esprit	p. 64
chapitre 16 – La vérité	p. 68
LA POLITIQUE, LA MORALE	p. 73
chapitre 17 – La société et les échanges	p. 74
chapitre 18 – La justice et le droit	p. 78
chapitre 19 – L'État	p. 82
chapitre 20 – La liberté	p. 86
LE GUIDE PRATIQUE	p. 91

LE SUJET



MOTS CLÉS

CONSCIENCE

Étymologiquement, le mot *conscience* signifie « savoir ensemble », « savoir rassemblé » (*cum scientia*). Au sens général, la conscience est le savoir intérieur immédiat que l'homme possède de ses propres pensées, sentiments et actes. Elle est un certain rapport de soi à soi, ou une présence à soi de son esprit ou de son âme. C'est une faculté qui permet à la fois de saisir ce qui se passe en nous et hors de nous. La conscience donne ainsi lieu à plusieurs catégories de connaissances.

CONSCIENCE DU MONDE

« La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un autre être que lui » affirme Sartre, dans *L'Être et le néant*. Je ne peux pas avoir conscience d'un objet ou d'une idée sans avoir *conscience* de cette idée. Les objets du monde existent pour ma conscience dans la mesure où elle-même existe pour elle. Cependant toute conscience n'est pas absolue, mais est en relation avec le monde : elle est médiation. C'est là le sens de l'intentionnalité chez Husserl. La conscience de soi implique une dualité : c'est la conscience de soi avec celle de quelque chose d'autre.

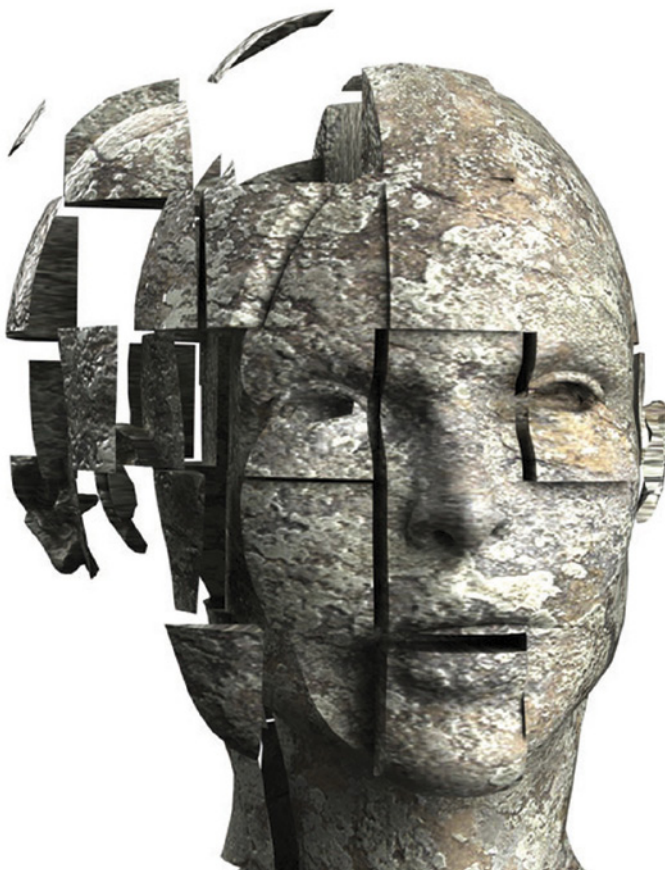
CONSCIENCE MORALE

La conscience morale est la capacité qu'a l'homme de pouvoir juger ses propres actions en bien comme en mal. Même si celle-ci est susceptible de nous faire éprouver du remords ou de la « mauvaise conscience », elle fait pourtant notre dignité.

La conception kantienne de la morale pose la question du devoir : « Que dois-je faire? ». Kant énonce le principe de l'impératif catégorique qui se présenterait tel une loi universelle d'actions, guidée par des impératifs moraux. C'est ce qui détermine sa formule : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin et jamais comme moyen ».

La conscience,

L'homme, dans la mesure où il est conscient, c'est-à-dire capable de se prendre lui-même pour objet de pensée, n'est plus simplement dans le monde comme une chose ou un simple être vivant, mais il est au contraire devant le monde : la conscience, c'est la distance qui existe entre moi et moi-même et entre moi et le monde.



Cependant, avoir conscience de soi, ce n'est pas lire en soi comme dans un livre ouvert; savoir que j'existe, ce n'est pas encore connaître *qui* je suis. Davantage même, c'est parce que je suis un **être de conscience** que je peux me tromper sur ma **condition**, m'illusionner et me méconnaître : un animal dénué de conscience ne saurait se mentir à soi-même.

La conscience que j'ai d'exister peut-elle être remise en doute ?

Je peux me tromper dans la connaissance que je crois avoir de moi (celui qui croyait être courageux peut s'avérer n'être qu'un lâche, par exemple), mais la pure conscience d'être, elle, est nécessairement vraie. Ainsi, Descartes, au terme de la démarche du **doute méthodique**, découvre le caractère absolument certain de l'existence du sujet : « **je pense, donc je suis** ». Cette certitude demeure, et rien ne peut la remettre en cause.

Descartes fait alors du phénomène de la conscience de soi le **fondement** inébranlable de la **vérité**, sur lequel

toute connaissance doit prendre modèle pour s'édifier.

La conscience fait-elle la grandeur ou la misère de l'homme ?

Pascal répond qu'elle fait à la fois l'une et l'autre. Parce qu'elle rend l'homme **responsable** de ses actes, la conscience définit l'essence de l'homme et en fait sa **dignité**. J'ai conscience de ce que je fais et peux en répondre devant le tribunal de ma conscience et celui des hommes : seul l'homme a accès à la dimension de la **spiritualité** et de la **moralité**.

Pourtant, parce que la conscience l'arrache à l'innocence du monde, l'homme connaît aussi par elle sa **misère**, sa disproportion à l'égard de l'univers et, surtout, le fait qu'il devra **mourir**.

DEUX ARTICLES DU MONDE À CONSULTER

• **L'inconscient freudien au crible des neurosciences** p.9
(Paul Benkimoun, 24 novembre 2006)

• **La plasticité du cerveau compense l'ouïe par la vue** p.9
(C. V., 16 octobre 2010)

l'inconscient

Comment concevoir la conscience ?

Que je sois certain que j'existe ne me dit pas encore *qui* je suis. Descartes répond que je suis « **une substance pensante** » absolument **distincte du corps**. Pourtant, en faisant ainsi de la conscience une « chose » existant indépendamment du corps et repliée sur elle-même, Descartes ne manque-t-il pas la nature même de la conscience, comme ouverture sur le monde et sur soi ?

.....
C'est ce que Husserl essaie de montrer : loin d'être une chose ou une substance, la conscience est **une activité de projection vers les choses**. Elle est toujours au-delà d'elle-même, qu'elle se projette vers le monde, vers ses souvenirs vers ou l'avenir, à chaque fois dans une relation – ou visée – que Husserl nomme « **intentionnelle** ».

L'intentionnalité de la conscience

Que la conscience ne soit pas une substance mais une **relation**, cela signifie que c'est par l'activité de la conscience que le monde m'est présent. Husserl tente, tout au long de son œuvre, de dégager les structures fondamentales de cette relation, à commencer par la **perception**. Il montre ainsi que celle-ci est toujours prise dans

un réseau de **significations** : je ne peux percevoir que ce qui pour moi a un sens.

Le rôle de la conscience dans la perception

Lorsque je perçois quelque chose, je le vise en fait sous la forme d'un « comme » : je me rapporte à l'objet en visant son utilité vis-à-vis de moi. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de **perception** sans **signification**.

Surtout, la conscience *constitue* la perception : par exemple, je ne verrai jamais d'un seul regard les six faces d'un cube. Il faut donc que ma conscience fasse la synthèse des différents moments perceptifs (le cube de devant, de côté et de derrière) pour construire ma **représentation** du cube. Toute perception est une *construction* qui suppose une *activité* de la conscience : c'est ce que Husserl nomme la **synthèse temporelle passive** : *passive*, parce que ma conscience opère cette synthèse sans que je m'en rende compte, et *temporelle*, parce qu'elle synthétise différents « moments » perceptifs qui se succèdent.

Suis-je totalement transparent à moi-même ?

La conscience n'est pas pure transparence à soi : le sens véritable des motifs qui me poussent à agir m'échappe souvent. C'est ce que Freud affirme en posant l'existence d'un inconscient qui me détermine à mon insu. Le sujet se trouve ainsi dépossédé de sa souveraineté et la conscience de soi ne peut plus être prise comme le modèle de toute vérité. L'inconscient n'est pas le non conscient : mes souvenirs ne sont pas tous actuellement présents à ma conscience, mais ils sont disponibles (c'est le préconscient). L'inconscient forme un système indépendant qui ne peut pas devenir conscient sur une simple injonction du sujet parce qu'il a été refoulé. C'est une force psychique active, pulsionnelle, résultat d'un conflit intérieur entre des désirs qui cherchent à se satisfaire et une personnalité qui leur oppose une résistance.

L'inconscient ne pourra s'exprimer qu'indirectement dans les rêves, les lapsus et les symptômes névrotiques. Seule l'intervention d'un tiers, le psychanalyste, peut me délivrer de ce conflit entre moi et moi-même, conflit que Freud suppose en tout homme. ●

MOTS CLÉS

INCONSCIENT

Il se produit en nous des phénomènes psychiques dont nous n'avons pas conscience, mais qui déterminent certains de nos actes conscients. Ainsi, nous pensons nous connaître, mais nous ignorons pourquoi nous avons de l'attrait ou de la répulsion à l'égard de certains objets. Cela peut être la part inconsciente de notre personnalité qui entre en jeu. Selon Freud, toute névrose provient d'une rupture d'équilibre entre le surmoi, le ça et le moi, qui se manifeste par un sentiment d'angoisse :

– le « ça » est totalement inconscient ; il correspond à la part pulsionnelle (libido et pulsion de mort) ;

– le « moi » est conscient ; la part inconsciente est chargée de se défendre contre toutes les pulsions du « ça » et les exigences du « surmoi » ;

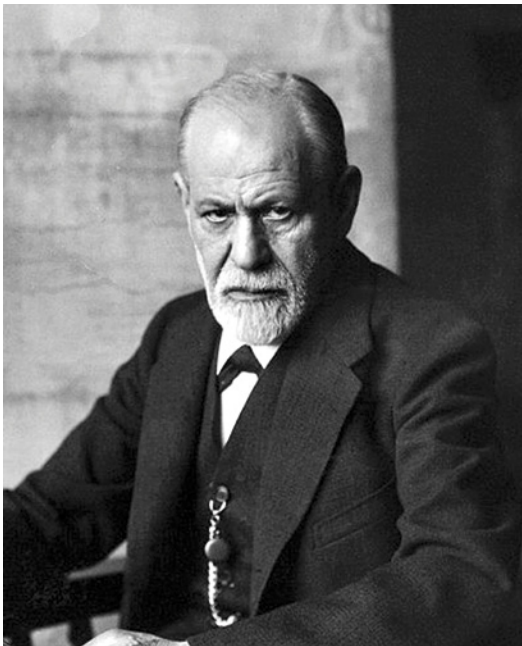
– le « surmoi » désigne l'instance psychique inconsciente, exprimant la puissance des interdits intériorisés (interdit parental, interdits sociaux) qui sont à l'origine du refoulement et du sentiment de culpabilité. Le « surmoi » est celui qui interdit ou autorise les actes du « moi ».

Je ne suis donc pas « maître dans ma propre maison », et le conflit entre ces trois instances psychiques se manifeste par la névrose. La cure psychanalytique consiste à retrouver un équilibre vivable entre les contraintes sociales et nos désirs.

INTENTIONNALITÉ

Du latin *intentio*, « action de tendre vers », ce terme est utilisé en phénoménologie par Husserl pour désigner l'acte par lequel la conscience se rapporte à l'objet qu'elle vise.

En affirmant que « la conscience est toujours conscience de quelque chose », Husserl, contre Descartes, montre que loin d'être une « substance pensante » autarcique, la conscience est toujours visée intentionnelle d'un objet, tension vers ce qu'elle n'est pas, et que c'est là son essence.



Sigmund Freud (1856-1939).

REPÈRES

BONHEUR ET CONSCIENCE

Selon Pascal, la conscience de notre condition est une faculté proprement humaine mais qui n'en demeure pas moins misérable. En plus de notre conscience de la mort s'ajoute celle de notre petitesse par rapport à l'infinité de ce qui existe. Face à l'espace et au temps, l'homme n'est qu'un point infime dans l'immensité. Citation : « Il veut être grand, il se voit petit ; il veut être heureux, il se voit misérable ; il veut être parfait, il se voit plein d'imperfections » (*Pensées*).

MORALE ET CONSCIENCE

Selon Rousseau, le sujet juge de la valeur de ses propres intentions et de ses actes. C'est donc par la conscience morale, **principe inné** de justice et de **vertu**, que l'homme peut s'élever au-dessus des bêtes et se rendre « semblable à Dieu ». La morale rousseauiste est une morale du sentiment et du cœur, opposée à tout intellectualisme. **L'amour** humain de la vertu est un signe irrécusable du divin en l'homme. Citation : « Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix [...] juge infaillible du bien et du mal qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions » (*Émile ou de l'éducation*).—

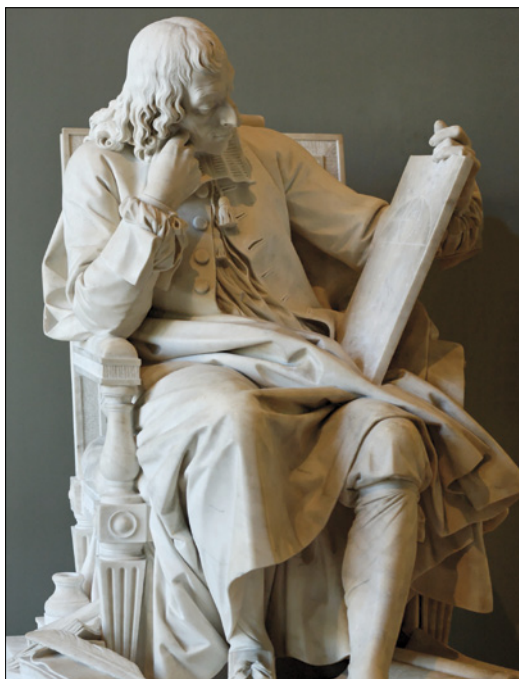
CHOIX ET CONSCIENCE

Selon **Bergson**, conscience signifie **choix**. Il montre dans son œuvre que toute conscience est liée à l'**action**. Mes actes sollicitent ma conscience et je mobilise des éléments en moi (par exemple des souvenirs) pour déterminer mon action dans le présent. Ma conscience rassemble et organise mon expérience passée pour me préparer au futur et résoudre les problèmes qui peuvent surgir devant moi.

« La conscience est un pont jeté entre le passé et l'avenir »

(Bergson,
L'Évolution créatrice).

Dissertation : La conscience peut-elle être un fardeau ?



« La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable ; un arbre ne se connaît pas misérable. » (Pascal, *Pensées*)

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- **Conscience** :
 - sens psychologique : faculté de se représenter sa propre existence.
 - sens moral : faculté de juger, ou de se représenter la valeur morale de ses actes.
- **Fardeau** :
 - idée d'absence de liberté, d'entrave.
 - idée d'efforts, de douleur.
- **Peut-elle** :
 - idée de possibilité, de choix.
 - idée de légitimité.

II. Les points du programme

- La conscience.
- L'existence et le temps.
- La morale.
- Le bonheur.
- La liberté.

La problématique

La conscience que nous possédons peut-elle être considérée comme une charge nous empêchant de jouir pleinement de l'existence ?
Se rendre compte de ses propres défauts confère-t-il à

l'homme de la grandeur ou nuit-il au contraire à son bonheur et à sa liberté ?

Le plan détaillé

I. La conscience est la marque de la grandeur humaine.

- a) La disposition de la conscience nous donne le statut de sujet lucide et responsable de nos actes.
- b) Ce sont les exigences du corps qui peuvent davantage être vécues comme un fardeau : maladies, travail, douleurs ; nous souffrons de vieillir trop vite.
- c) Les manifestations du corps et ses désirs, relayés par l'inconscient, peuvent alourdir et perturber la conscience (psychanalyse).

Transition : Ne serait-il pas préférable de n'avoir aucune conscience des limites de notre condition ?

II. La conscience peut être malheureuse.

- a) En tant qu'individu, la conscience de nos défauts psychologiques est douloureuse.
- b) En tant qu'être humain, la conscience de notre condition ne peut susciter que l'incompréhension et l'angoisse (Cf. Pascal).
- c) En tant que citoyen, la conscience des injustices et des déterminismes divers pesant sur nous n'incite pas au bonheur.

Transition : Mais prendre conscience des déterminismes n'est-il pas un moyen de s'en libérer ?

« Pour un être conscient, exister consiste à changer. »

Bergson

III. La prise de conscience est libératrice.

- a) Sans conscience, le bonheur et la liberté ne seraient ni vécus, ni ressentis vraiment.
- b) En matière morale, la conscience donne un idéal à respecter, mais que l'on ne peut jamais parfaitement atteindre.
- c) La conscience nous donne un projet d'existence, toujours susceptible de changer (Cf. Sartre).

Conclusion

La conscience peut être vécue comme un fardeau, mais c'est également le fait d'être conscients de nos propres limites qui nous en libère.

Ce qu'il ne faut pas faire

Oublier la dimension positive de la conscience.

Les bons outils

- Pascal, *Pensées*.
- Sartre, *La Nausée*.
- Descartes, *Méditations métaphysiques*.
- Saint Augustin, *Confessions*. ●

L'inconscient freudien au crible des neurosciences

Comment fonctionne notre cerveau ? Quelle est la part du conscient et celle de l'inconscient ? Neurologue à l'hôpital de la Pitié-Salpêtrière à Paris et normalien, Lionel Naccache se penche sur cette question intrigante depuis plusieurs années, notamment en collaboration avec Stanislas Dehaene.

Armé des savoirs nés du « ménage à trois » que forment la psychologie cognitive, l'imagerie cérébrale et la neuropsychologie clinique, il dévoile pas à pas ce que les neurosciences nous apprennent sur l'inconscient. Cela accompli, il confronte cette vision à celle de l'inconscient tel que Freud l'a défini afin de mettre au jour les convergences et divergences entre ces deux approches.

À partir du récit détaillé – peut-être trop, trouveront les lecteurs profanes – d'expériences avec des patients au cerveau lésé, Lionel Naccache

met en évidence l'existence d'une perception et d'une motricité « hors conscience ». Il en ressort que notre cerveau fonctionne de manière beaucoup plus subtile que ne le supposaient les théories attribuant une aire unique à chacune des fonctions (vision, audition, langage...).

Autrement dit, loin d'être l'« idiot de la famille », l'inconscient regroupe des contenus riches et divers. Il n'existe pas un lieu qui lui soit dédié, mais il repose au contraire sur une multiplicité de substrats cérébraux. De même qu'il n'existe aucune

région cérébrale dont l'activité serait exclusivement et nécessairement réservée aux pensées conscientes ». Enfin, inconscient et conscient ne sont pas deux mondes qui s'ignorent. L'inconscient est « souple et sensible aux modifications dynamiques de la conscience du sujet ». Cet « inconscient cognitif » correspond-il à celui décrit par Freud ? Certes, « plusieurs idées importantes semblent communes à ces deux démarches théoriques » : « La richesse de l'inconscient, le statut originellement inconscient de toute représentation mentale, le rôle de l'attention dans la prise de conscience et enfin la division de l'espace inconscient en plusieurs catégories qualitativement distinctes ».

Au terme de son inventaire, l'auteur avoue pourtant sa « déception ». Pour Lionel Naccache, grand lecteur de Freud, « le cœur de la psychanalyse freudienne de l'inconscient, c'est-à-dire le concept de refoulement, et certaines propriétés des représentations mentales incons-

cientes postulées par Freud sont en absolue contradiction avec ce que nous connaissons aujourd'hui du fonctionnement mental et de sa physiologie ».

Freud a, selon Lionel Naccache, doté l'inconscient des attributs qui sont « le propre de la conscience ». L'inconscient freudien ne serait que « la conscience du sujet qui interprète sa propre vie mentale inconsciente à la lumière de ses croyances conscientes ».

S'il rejette donc l'édifice théorique de Freud, Lionel Naccache n'en rejette pas pour autant la psychanalyse comme « procédé thérapeutique ». Sans dogmatisme et en se démarquant de critiques traditionnelles de l'œuvre de Freud, Lionel Naccache réussit le tour de force de nous éclairer et de questionner un domaine, celui de notre psychisme, sur lequel nous n'avons pas fini de nous interroger. ●

Paul Benkimoun
(24 novembre 2006)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Les processus à l'œuvre dans la constitution de la conscience que nous avons de nous-mêmes et des autres sont-ils reconnaissables dans l'activité même de notre cerveau ? L'inconscient y est-il

repérable ? Cet article fait le point sur les travaux du neurologue Lionel Naccache qui **remettent en cause certains aspects des théories freudiennes de la conscience et de l'inconscient**. Science et philosophe se rejoignent ici pour alimenter la réflexion sur la nature de la conscience humaine.

La plasticité du cerveau compense l'ouïe par la vue

Parce qu'ils peuvent, comme les humains, être sourds de naissance, les chats viennent de contribuer, de façon spectaculaire, à démontrer les capacités d'adaptation du cerveau. Des chercheurs de l'université d'Ontario-Occidental (Canada), qui ont publié leurs travaux, mardi 12 octobre, dans l'édition en ligne de *Nature Neuroscience*, ont comparé la capacité visuelle de trois chats, sourds de naissance, et de trois chats entendant normalement. Leurs expériences ont montré que les premiers avaient une meilleure vision périphérique que les seconds. Comment le cerveau parvient-il à ce résultat ? En désactivant temporairement deux régions du cortex auditif

des chats sourds, les chercheurs ont observé que ces derniers perdaient leur avantage visuel, alors que le même traitement ne modifie en rien les aptitudes visuelles des chats à l'ouïe normale.

La fonction de ces zones cérébrales initialement destinées à localiser les sons a donc été modifiée chez les chats sourds de naissance, afin de leur donner une meilleure perception des mouvements se produisant à la limite de leur champ de vision. « Le cerveau est très efficace et ne laisse pas d'espace inutilisé », commente Stephen Lomber, principal signataire de ces travaux. Les aires sensorielles du cortex des chats étant assez proches,

dans leur organisation, de celles des humains, cette découverte pourrait avoir des conséquences thérapeutiques. Découvrir comment le cerveau d'une personne sourde depuis la naissance diffère de celui d'une personne entendante permettrait par exemple de mieux comprendre comment il réagit face à un implant cochléaire (prothèse auditive interne).

Ces travaux constituent, par ailleurs, un nouvel exemple de la formidable plasticité du cerveau, qui lui permet de réorganiser ses réseaux neuronaux en fonction des expériences vécues. L'imagerie cérébrale avait déjà permis d'observer que des aires normalement

vouées à la vision sont dédiées chez les aveugles de naissance à d'autres tâches, telle la lecture braille ou la localisation auditive. ●

C. V.
(16 octobre 2010)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Comme nous le montre cet article, le cerveau recèle encore de nombreux secrets, ouvrant de **nouveaux champs de réflexion sur la conscience et la perception**.

MOTS CLÉS

ANALYSE

Type de raisonnement qui consiste à décomposer une réalité en ses différents éléments.

EMPIRISME

Du grec *empeiria* « expérience ». Doctrine professée en particulier par Locke et Hume, selon laquelle toutes nos idées et connaissances sont dérivées de l'expérience sensible. Les empiristes refusent de cette manière les idées innées de Descartes. La raison, selon les empiristes, est elle-même issue de l'expérience, aussi bien extérieure (perception sensible), qu'intérieure (réflexion), et en dépend d'autant plus qu'elle permet (grâce aux signes) de rassembler les perceptions.

Kant s'opposera aux empiristes en affirmant l'existence de structure *a priori* de l'esprit et ainsi la possibilité de connaissances non empiriques.

ESSENTIEL

Du latin *esse*, « être ». L'essence d'une chose, c'est sa nature, ce qui définit son être. On ne saurait ôter la qualité de la chose sans la détruire. Une qualité essentielle s'oppose alors à une qualité accidentelle, c'est-à-dire non constitutive et non nécessaire à la chose.

ÉTENDUE

L'étendue d'un corps, c'est la portion d'espace que celui-ci occupe dans le réel. C'est parce que les corps sont dans l'espace qu'ils sont étendus et qu'ils occupent l'espace chacun de manière spécifique.

ÉVIDENCE

C'est ce dont la vérité apparaît immédiatement et ne peut être contesté, et qui s'impose comme tel à la pensée.

INNÉ

Est inné ce qui est donné avec un être à sa naissance et appartient de ce fait à sa nature. S'oppose à acquis. Un des problèmes essentiels est de déterminer, chez l'homme, les parts respectives de l'inné et de l'acquis.

La perception

J'ai la sensation d'une couleur ou d'une odeur, mais je perçois toujours un objet doté de qualités sensibles (une table rouge et sentant la cire). Alors, si je ne perçois pas simplement du rouge, mais une chose rouge, cela signifie que, quand je perçois, j'identifie des objets (l'objet table, ayant telles ou telles qualités sensibles) et que j'opère la synthèse des sensations provenant de mes différents sens. La question est alors de savoir d'une part comment s'opère cette synthèse, et d'autre part comment je reconnais tel ou tel objet.

Comment articuler perception et sensation ?

On peut soutenir que ce sont les différentes sensations qui vont s'additionner pour composer l'objet : la **sensation** du toucher de la table, de sa couleur et de sa forme, s'ajoutent les unes aux autres jusqu'à constituer la **perception** de l'objet « table ». C'est la solution défendue par les **empiristes** : la **connaissance** dérive de l'**expérience**, entièrement faite d'une **accumulation de sensations**. Nous avons d'abord des sensations, et ce sont elles qui composent nos idées.

Mais comme ces sensations se présentent toujours conjointement dans mon expérience sensitive, je finis par prendre l'habitude de les unir : je désigne alors leur union par un seul nom (je nomme « tulipe » l'union de certaines odeurs, couleurs, et formes se présentant ensemble). Au sens strict, toute chose n'est alors qu'une collection de sensations, unies sous une seule dénomination par une habitude.

La perception est-elle réductible à une somme de sensations ?

Peut-on cependant réduire ainsi l'objet à une collection de qualités senties et la perception à une somme de sensations reçues ? **Descartes** montre que c'est impossible : prenons un morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche ; il est dur, odorant, et possède une forme déterminée. Mais si on l'approche d'une flamme, ces qualités sensibles disparaissent toutes ; et pourtant, chacun le reconnaîtra avec évidence, « la même cire demeure ». L'expérience révèle donc que la cire était, à mon insu, autre chose que ce que je croyais : elle n'est pas un assemblage de qualités sensibles ; son **essence** doit être distinguée de son **apparence**.



Edmund Husserl (1859-1938), philosophe allemand, fondateur de la méthode phénoménologique.

Qu'est-ce donc alors qui me fait connaître ce qu'est la cire, si ce ne sont pas mes sensations ? Selon Descartes, c'est une « **inspection de l'esprit** » : si l'objet est ce qui demeure le même par-delà les variations de l'expérience sensible, alors la perception ne peut être qu'un **acte intellectuel**. Or la raison me fait reconnaître que la cire n'est pas une somme de qualités sensibles, mais une forme flexible et muable. Percevoir un objet, ce ne serait donc pas le sentir mais le concevoir.



René Descartes (1596-1650).

La perception est-elle réductible à un acte de la raison ?

Se pose ici une alternative : ou bien on soutient avec les **empiristes** que la perception se confond avec la sensation, mais alors elle n'offrirait qu'un pur divers sans unité ni signification propre ; mais cela ne correspond en rien à notre expérience perceptive. Ou bien on soutient avec **Descartes** que la perception d'un objet se confond avec un acte de la raison : percevoir, c'est concevoir, ce qui fait aussi problème. Comme le note en effet **Merleau-Ponty**, devant la raison, un carré est toujours un carré, qu'il repose sur l'une de ses bases ou sur l'un de ses sommets ; mais pour la perception, dans le second cas, il est à peine reconnaissable : nous percevons spontanément autre chose. Par conséquent, il faut sans doute sortir de l'alternative si l'on veut rendre compte de notre expérience perceptive réelle : l'objet perçu ne serait alors ni une pure collection de diverses qualités

senties par les sens, ni un pur fragment d'étendue conçu par la raison. Il faudrait cesser de confondre la **perception** avec autre chose qu'elle (**sensation** ou **intellection**) et lui restituer sa spécificité.

Comment peut-on sortir de l'alternative ?

C'est **Husserl** qui nous donne la solution : dans la perception, la chose ne se donne ni morcelée dans une diversité de qualités sensibles, ni comme une totalité parfaitement claire et transparente pour la raison qui conçoit. Elle se donne « **par esquisses** ». En effet, je peux faire le tour de cette table que j'ai sous les yeux : j'ai sans cesse conscience de l'existence d'une seule et même table, alors même que la perception de cette table ne cesse de varier. C'est l'essence de la perception.

Chaque « vécu » de la table est celui de la même table : ce n'est pas une représentation dans l'esprit ni une simple apparence. Au contraire, chaque vécu de la table me la rend présente, mais d'un certain point de vue, sous un certain aspect ; c'est ainsi dans un flux temporel d'esquisses que chaque objet apparaît à la conscience, et il ne peut en être autrement : je ne peux pas, par

définition, percevoir en même temps les six faces d'un cube posé devant moi. Le propre de la chose perçue, c'est donc de **ne jamais pouvoir se donner tout entière à la conscience** : un objet entièrement présent, est un **idéal** toujours visé mais jamais atteint.

OUTILS

- Descartes, *Discours de la méthode* ; *Méditations métaphysiques*.
- Locke, *Essai sur l'entendement humain*.
- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. ■

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

- Les neurobiologistes enquêtent sur la perception visuelle : lorsque « la vision aveugle » éclaire l'inconscient **p.13**
(Hervé Morin, 19 mai 1995)

MOTS CLÉS

SENSIBLE

Sensible s'oppose à intelligible. Il est ce qui peut être perçu par les sens.

SENSUALISME

Le sensualisme est une doctrine qui veut ramener toutes nos connaissances aux sensations. L'épicurisme, par exemple, est un sensualisme. Cela n'implique pas qu'il suffit de sentir pour connaître, mais seulement que, sans sensation, aucune connaissance ne serait possible.

SYNTHÈSE

Du grec *sun*, « ensemble », et *tithēmi*, « poser ». Opération de l'esprit qui consiste à rassembler des éléments divers, et à construire un ensemble à partir de ces principes. La synthèse s'oppose à l'analyse qui est un mouvement de décomposition.

Chez Descartes, la synthèse constitue après celle de l'évidence et de l'analyse, la troisième règle de sa méthode : « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ». (*Discours de la méthode*)

« Ce n'est pas une propriété fortuite de la chose ou un hasard de notre constitution humaine que notre perception ne puisse atteindre les choses elles-mêmes, que par l'intermédiaire de simples esquisses. »

(Edmund Husserl)

REPÈRES

L'ORIGINE DES IDÉES SELON LES EMPIRISTES

Selon les empiristes, nos idées résultent d'une habitude associative : à force d'avoir telles et telles sensations dans un ordre précis, je finis par les associer et par me les représenter comme des parties d'une seule idée. Si donc c'est bien par les idées que nous connaissons, comme les idées proviennent elles-mêmes de sensations, alors il faut dire que toute connaissance commence avec la sensation. Il ne s'agit pas en revanche de dire que nos sens sont fiables, ou qu'ils nous permettent de connaître mieux que la raison : il n'y a tout simplement aucune connaissance qui n'ait commencé par une sensation.

DESCARTES ET « L'INSPECTION DE L'ESPRIT »

Descartes nomme « inspection de l'esprit » cet acte de l'attention qui me permet d'identifier un objet malgré les changements de mes sensations. En effet, lorsqu'on chauffe le morceau de cire, toutes ses qualités sensibles se modifient. Si donc je n'avais de ce morceau qu'une somme de sensations, je serais incapable de le reconnaître après qu'on l'eût chauffé. Or, ce n'est pas le cas. Si je peux identifier le morceau de cire, c'est donc qu'il y a plus dans la perception qu'une simple suite de sensations : mon esprit inspecte la chose, la conçoit, c'est-à-dire conçoit ses propriétés essentielles, celles qui justement ne changent pas, et me permettent de l'identifier malgré les changements de mes sensations.

« À cela, je réponds en un mot de l'Expérience : c'est là le fondement de toutes nos connaissances ; et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. »

(John Locke)

Dissertation : Le réel se limite-t-il à ce que perçoivent nos sens ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• Le réel :

- tout ce qui existe concrètement.
- contraire de ce qui est seulement imaginé, conçu, rêvé.

• Ce que perçoivent nos sens :

- toutes les informations fournies par nos cinq sens.
- référence à l'activité spécifique de perception, qui ne se limite pas à une simple sensation passive.

• Se limite-t-il :

- idée de restriction, par rapport à une opinion courante ou à une définition possible.
- idée d'objectivité, de délimitation exacte des contours.

II. Les points du programme

- La perception.
- La matière et l'esprit.
- La théorie et l'expérience.
- L'interprétation.

L'accroche

La formule « Je crois ce que je vois » est souvent employée pour mettre en doute quelque chose tant que l'on n'en a pas eu de preuve tangible, perceptible.

La problématique

La perception est-elle un critère suffisant pour déterminer ce qui est réel et ce qui ne l'est pas ? Est-elle fidèle à la nature réelle des choses ? Peut-elle tout englober ?



Le plan détaillé

I. La réalité est délimitée par la perception.

- Est d'abord jugé réel ce qui est perçu concrètement, par opposition à ce qui est rêvé, espéré, projeté.
- Toute la démarche scientifique s'attache au critère de ce qui est vérifiable par la perception sensorielle (directe et naturelle) ou par des instruments d'optique (perception artificielle).

Transition : Nos sens ne sont donc pas les seuls à entrer en jeu.



II. La perception sensorielle possède de nombreuses limites.

- Le rôle des facultés mentales est déterminant dans la perception : elles ne sont pourtant pas elles-mêmes perçues.
- La perception sensorielle est une connaissance « confuse » (Descartes), puisqu'elle ne retranscrit pas fidèlement la nature de l'objet perçu.
- On peut même supposer que la réalité de l'esprit est plus certaine que celle des corps sur lesquels des illusions sont toujours possibles.

Transition : Comment garantir la preuve de l'existence d'une réalité appelée « esprit » ?

III. Le terme réel a un sens limité.

- Le réel au sens scientifique regroupe tout ce qui a été vérifié expérimentalement et qui n'est pas pour autant perçu tel quel par nos sens. Sa constitution et ses limites font l'objet de théories en constante évolution, à mesure que les sciences avancent.
- Le réel au sens objectif est donc impossible à délimiter, puisque chacun a aussi un point de vue qui dépend de sa façon d'interpréter, de son expérience et de ses projets.

Conclusion

Le réel ne se limite pas à ce que perçoivent nos sens, dans la mesure où le terme « réel » suppose une sorte d'idéal d'objectivité, ou au contraire une vision nécessairement subjective du monde extérieur.

Les bons outils

- Descartes analyse la perception d'un morceau de cire dans *Les Méditations métaphysiques*.
- Berkeley montre le type de réalité des choses perçues dans *Les Principes de la connaissance humaine*. ●

Ce qu'il ne faut pas faire

Dresser un catalogue de choses réelles, mais non perçues (atomes, etc.).

Les neurobiologistes enquêtent sur la perception visuelle : Lorsque la « vision aveugle » éclaire l'inconscient

L'étude de certaines affections cérébrales permet de distinguer deux types de perception visuelle.

Au volant d'une voiture, il arrive fréquemment que le conducteur freine brutalement afin d'éviter un obstacle qui surgit devant son véhicule – ballon, cycliste ou animal – avant même de l'avoir clairement identifié. Cette expérience familière montre la complexité de la perception visuelle et les différents niveaux de « conscience » qui y sont associés. Elle illustre les conclusions d'un nombre croissant de neurologues, qui considèrent qu'il existe différents modes de représentations mentales conscients et inconscients utilisés pour des tâches distinctes et faisant appel à des systèmes neuronaux séparés et complémentaires.

Pour parvenir à ces conclusions provisoires, les neuropsychologues se sont particulièrement intéressés, depuis une vingtaine d'années, à une pathologie hors du commun, la vision inconsciente ou aveugle (*blindsight*, selon la terminologie anglo-saxonne). C'est en 1974 que le premier cas de *blindsight* a été clairement identifié par un psychologue de l'université d'Oxford. Laurence Weiskrantz avait alors « découvert » un sujet qui avait perdu la moitié de son champ visuel après avoir été opéré d'une tumeur du cerveau. « Daniel T. » restait néanmoins capable de suivre du regard et de saisir des objets circulant dans son champ aveugle. Le plus étonnant est qu'il n'était pas conscient de ses capacités visuelles, qualifiées

de résiduelles, et ne les mettait en œuvre qu'à la demande des expérimentateurs.

Cette vision inconsciente n'est cependant pas propre à l'homme, et les neurologues se gardent bien de la relier à l'inconscient freudien. Ils préfèrent la traquer du côté animal, en particulier chez les primates. De fait, en 1965, l'éthologue Nicolas Humphrey, de l'université de Cambridge, a noté que sa guénon Helen, privée de cortex visuel, pouvait ramasser des objets et éviter des obstacles. Depuis lors, il a été clairement démontré que les macaques pouvaient présenter une « vision aveugle » similaire à celle de l'homme.

Systèmes indépendants

Faut-il pour autant voir dans la *blindsight* la survivance d'une vision archaïque ? « Il est vrai qu'elle s'apparente à celle de vertébrés inférieurs, reconnaît Marc Jeannerod, qui dirige l'unité Vision et motricité de l'Inserm à Lyon. La grenouille, qui n'a pas de cortex, est ainsi capable, dit-il, de localiser très précisément des objets en mouvement. » Cela lui permet, entre autres, de gober des insectes au vol. Sans faire un saut trop rapide entre le batracien et l'homme, il est de plus en plus admis que divers types de vision ont pu se superposer au cours de l'évolution des espèces. Une expérience récente, menée par Marie-Thérèse Pérenin et Yves Rossetti, de l'équipe de Marc

Jeannerod, semble ainsi étayer l'existence chez l'homme de deux systèmes visuels indépendants et complémentaires. Ces chercheurs ont demandé à des patients atteints de cécité partielle de placer une carte dans une fente ou de saisir différents objets rectangulaires présentés dans leur champ aveugle. Les patients ont pu accomplir ces tâches avec une précision assez bonne, adaptant la pince formée par le pouce et l'index à la forme des objets à saisir, et orientant la carte selon l'axe de la fente. Mais lorsqu'on introduisait un délai entre la présentation du stimulus et la réponse motrice, cette dernière se faisait moins précise.

Chez l'individu normal, les réponses motrices sont également moins précises après un court délai, ou lorsqu'il est demandé de décrire l'objet présenté. « Tout ce passe donc comme si deux systèmes de traitement de l'information coexistaient, explique Marie-Thérèse Pérenin. Le système pragmatique, qui est le seul à subsister chez les patients, est précis et rapide. Mais il est très instable. Tandis que le système symbolique, qui leur fait défaut, permet à l'homme normal d'identifier l'objet, de le nommer. » Cette opération plus complexe, consciente, est aussi plus lente.

L'intérêt de cette distinction entre réponse pragmatique et symbolique est qu'elle s'applique à d'autres types de déficiences spectaculaires mettant en jeu

la conscience perceptive. Ainsi, certains patients, partiellement insensibilisés à la suite d'une lésion cérébrale, peuvent pointer un endroit de leur corps qui vient d'être stimulé, alors même qu'ils déclarent n'avoir pas senti qu'ils avaient été touchés. Ce phénomène de *blindtouch* est l'équivalent pour le toucher du *blindsight* pour la vision.

Parmi d'autres, ces observations plaident pour l'hypothèse d'une organisation du cerveau en modules spécialisés dans diverses formes de perception, conscientes ou non. L'identification des mouvements, des formes, des couleurs, ou même des visages et des expressions faciales, ne sont que quelques-uns des modes de traitement de l'information visuelle connus, dévoilés au hasard des pathologies et des accidents. C'est pourquoi il apparaît illusoire, estiment les neurologues, d'espérer identifier, s'il existe, un siège unique de la conscience perceptive. ■

Hervé Morin
(19 mai 1995)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Les cas de vision aveugle rapportés par cet article nous éclairent sur les **différents niveaux de conscience** à l'œuvre dans les mécanismes de la perception.

MOTS CLÉS

AUTRUI

Désigne l'autre, en tant qu'il est cependant mon semblable. Autrui est un *alter ego*, c'est-à-dire à la fois un autre moi, et un autre que moi. C'est cet entrelacement du même et de l'autre en autrui qui fait l'objet d'un questionnement philosophique.

ÉTAT DE NATURE

L'état de nature est un état fictif ou supposé de l'homme avant qu'il ne vive en société. Il s'oppose à l'état civil, ou état social. Des philosophes comme Rousseau ou Hobbes ont thématiqué cette distinction.

HUMANITÉ

Par opposition à l'animalité, l'humanité est l'ensemble des caractéristiques propres au genre humain. Sur le plan moral, l'humanité en moi comme en autrui est considérée par Kant comme ce qui nous confère un caractère sacré, qui oblige absolument et sans restriction au respect.

INTERSUBJECTIVITÉ

Du latin *inter*, « entre », et *subjectus*, « sujet ». Terme phénoménologique utilisé par Husserl pour désigner la relation réciproque des consciences les unes avec les autres, comme étant à l'origine de la constitution d'un monde commun.

Autrui n'est pas coupé de moi, mais je le découvre en même temps que moi-même dans la possibilité du dialogue et le partage d'un monde commun.

PITIÉ

Rousseau pose la pitié, ou compassion suscitée par le malheur d'autrui, comme le sentiment caractéristique de la nature humaine.

La tradition philosophique insiste en général davantage sur l'ambivalence de ce sentiment, qui permet d'asseoir sa domination sur autrui.

RESPECT

Reconnaissance de la dignité d'autrui en tant qu'elle équivaut à la sienne propre. Kant définit le respect comme le sentiment par lequel nous prenons conscience de la loi morale en nous.

Autrui

Qu'est-ce qu'autrui ? Un autre moi-même, c'est-à-dire celui qui est à la fois comme moi et autre que moi. Rencontrer autrui, cela suppose donc d'une part la vie en communauté ; mais d'autre part, comme je ne saurais être moral tout seul, la moralité elle-même suppose la rencontre d'autrui.

Comment définir ce qu'est autrui ?

La réponse semble simple : autrui, ce sont les autres hommes dans leur ensemble. Cela signifie que je ne comprends jamais autrui comme étant seulement autre chose que moi, une chose parmi les choses. Dès la **perception**, je ne vise pas autrui comme je vise une chose inerte, c'est-à-dire comme une pure **altérité** : autrui est tout à la fois *autre* que moi et *identique* à moi. En termes platoniciens, autrui entrelace le **même** et l'**autre**.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Quel rapport existe-t-il entre moi et autrui ?

Nous avons retenu du **solipsisme** cartésien l'idée que le **moi** est plus certain que le monde : il y a d'abord le moi, puis ensuite seulement le **monde** et **autrui**. Selon Descartes en effet, je n'ai pas besoin d'autrui pour avoir conscience de moi ; mais tout seul, puis-je avoir conscience d'exister ?

Husserl va montrer que la conscience n'est pas une substance, mais une **ouverture à l'altérité** : je n'ai pas d'abord conscience de moi, puis d'autrui et du monde, parce que ma conscience est d'emblée **rapport** au monde et à autrui. Le monde dont je suis conscient n'est pas un désert vide, car je peux deviner la trace d'autrui derrière les choses : le chemin sur lequel je marche n'a pas été tracé par mes seuls pas.

En quoi la visée d'autrui est-elle spécifique ?

À même la perception, je distingue moi, les autres choses que moi, et autrui, c'est-à-dire l'**autre moi**. Husserl montre que cette distinction, qui semble toute naturelle, est en fait très complexe, et repose en dernière analyse sur le langage : autrui, à la différence des choses, **répond** quand je lui parle.

Par le langage, je suis avec autrui en situation de **compréhension réciproque** (ce pourquoi, d'ailleurs, je ne me comporte pas de la même façon seul que devant autrui). Le langage fonde donc la « communauté intersubjective ». Un langage que je serais seul à comprendre serait au mieux un code, au pire un charabia : par le seul fait que je parle une langue, je ne suis jamais seul, parce que parler une langue, c'est d'emblée appartenir à une communauté.

En quel sens ai-je besoin d'autrui pour être conscient de moi-même ?

Pour Hobbes, j'ai besoin d'autrui parce qu'il est dans la nature humaine de désirer qu'autrui admette ma **supériorité**. La nature humaine révèle donc un **désir de pouvoir** sur autrui.

Hegel juge cette thèse insuffisante, car Hobbes suppose une nature humaine antérieure à la rencontre d'autrui. Mais selon Hegel, je ne suis *homme* que si l'on m'accorde ce statut. Le désir de pouvoir, et donc le besoin d'autrui n'est pas seulement révélateur, mais bien **constitutif de mon humanité**.

Quel est le sens de la thèse de Hegel ?

Selon Hegel, l'**humanité** ne nous est pas donnée à la naissance, au contraire, elle est gagnée si nous voyons autrui nous l'accorder, car c'est lui qui me donne le statut d'être humain.

« Il n'existe pour nul homme le moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible. Il n'y a rien là de plus qu'en exige la conservation de soi-même. »

(Hobbes, *Léviathan*)

Il faut le **miroir de l'autre** pour que la conscience de nous-même ne soit pas une illusion : ce qui différencie le fou qui se prend pour Napoléon, et Napoléon lui-même, c'est qu'autrui ne reconnaît pas que le fou est ce qu'il croit être. Or, la reconnaissance *par* l'autre ne passe pas simplement par la reconnaissance de l'autre : tel est le véritable sens de la dialectique du maître et de l'esclave.

Qu'est-ce que la reconnaissance d'autrui ?

Je reconnais autrui comme un homme, et en échange, il fait de même. Hegel va montrer en quoi cette thèse est absurde : si je cesse de **dominer** autrui, si je le reconnais comme un autre homme, alors, c'est lui qui va me dominer. La reconnaissance est donc pour Hegel « **une rivalité à mort** » dont l'enjeu est le choix



entre la **vie** et la **liberté**. Dans la lutte pour la reconnaissance, l'**esclave** est le premier à lâcher prise : il préfère abandonner sa liberté plutôt que de risquer sa vie. Le **maître** arrive donc à obliger l'autre à le reconnaître comme étant un homme, c'est-à-dire comme étant libre ; et en acceptant de reconnaître le maître, l'esclave accepte d'être asservi, c'est-à-dire de ne pas être lui-même reconnu comme homme.

Quel rôle autrui joue-t-il dans la moralité ?

Selon Hegel, c'est finalement le maître qui devient **inhumain** en refusant le statut d'homme à l'esclave. Il est en réalité esclave de son désir qui l'enchaîne au plaisir. Faisant d'autrui un **moyen** d'assouvir ses désirs, et non une **fin en soi**, le maître méconnaît la **liberté** véritable : je ne suis vraiment libre que si je reconnais autrui, malgré toutes ses différences, comme étant le même que moi (voir **zoom** ci-contre).

La **moralité** ne se fonde donc pas sur un prétexte du « droit à la différence », bien au contraire : c'est parce qu'autrui, **malgré** ses différences, appartient au même, c'est-à-dire à l'humanité, que j'ai des devoirs moraux envers lui ; c'est pourquoi Rousseau faisait de la pitié, sentiment naturel par lequel je m'identifie aux souffrances d'autrui, le fondement de la moralité. ●

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Des animaux doués d'empathie** p.17
(Pierre Le Hir, 27 février 2010)

ZOOM SUR...

La dialectique du maître et de l'esclave

L'homme consomme d'autres êtres vivants pour se nourrir. Cette négation pratique permet à la conscience de parvenir à la certitude d'elle-même : l'homme y devient un être pour soi. Mais la certitude purement subjective d'être n'est pas encore la vérité : il faut donc impérativement que la conscience de soi soit reconnue comme telle par une autre conscience de soi, et voilà le thème de la lutte pour la reconnaissance, lutte dont la mort est le risque et la liberté, l'enjeu. Chacun veut être reconnu par l'autre pour ce qu'il veut être, à savoir un individu conscient et libre. Or, il n'y a aucune raison pour qu'autrui me donne ce que je recherche, parce que si j'obtiens satisfaction, je n'aurai plus rien à lui demander et donc plus aucun motif de le satisfaire à son tour. Le premier qui reconnaît à l'autre la liberté lui a donné tout ce qu'il désirait ; loin de lui reconnaître la liberté en retour, alors, celui qui a été reconnu asservit celui qui l'a reconnu comme un individu libre, c'est-à-dire le prive de sa liberté et en fait son esclave. On peut songer au statut de l'esclave grec : celui qui sur le champ de bataille a renoncé à se battre parce qu'il avait peur de mourir, celui-là aura la vie sauve s'il dépose les armes, mais il deviendra l'esclave de son triomphateur. Celui qui a préféré mourir que perdre la liberté remporte donc le combat et asservit l'autre : il exerce alors sa domination et fait du vaincu l'instrument de sa satisfaction. Le vaincu devient esclave, c'est-à-dire une force de travail mise au service du vainqueur : mais dans sa servitude, il apprend à travailler et à renoncer à ses désirs, puisqu'il ne peut plus les satisfaire. Ici, la situation s'inverse : le maître, habitué à voir le moindre de ses désirs satisfaits sans avoir rien à faire, se révèle être l'esclave de son esclave ; et l'esclave, parce qu'il a dans la douleur appris à se rendre maître de la nature hors de lui par le travail et en lui par la maîtrise des désirs, s'avère être véritablement libre. Deux conclusions, alors. Mon humanité ne m'est pas donnée à la naissance : elle ne m'est accordée que si autrui me la reconnaît, et cette reconnaissance n'est pas simplement révélatrice, mais bel et bien constitutive. Cependant, au moment même où le maître refuse de reconnaître l'humanité du vaincu et en fait son esclave, c'est lui qui se montre inhumain : au terme du processus, c'est l'esclave alors qui accèdera à la liberté véritable.

REPÈRES

ARISTOTE

Aristote affirme qu'il n'y a pas de connaissance de soi sans amitié. Nul ne peut se connaître lui-même par lui-même ; la connaissance de soi passe par celle de l'autre, l'ami – mon semblable – jouant pour moi un rôle de miroir. L'amitié lie les hommes par les liens naturels de la sympathie, qui rendent possibles ceux, artificiels, des conventions et des lois.

HUSSERL

Pour Husserl, la visée d'autrui est en soi spécifique et diffère de la visée de tout autre objet intentionnel, parce que je sais qu'autrui me voit le voir : autrui est bien un objet de ma perception parmi tous les autres, mais il diffère de tous les autres objets parce que je suis moi-même un objet de sa perception. Il est vrai que c'est également le cas avec les animaux : mais même si je sais qu'un animal me voit lorsque je le regarde, je ne sais pas quel sens il peut bien donner à cette perception.

Face à autrui, je peux m'assurer de la signification qu'il donne à ce qu'il voit de moi par le langage : parce qu'autrui peut me parler, je suis face à lui en situation de compréhension réciproque. Passer lorsqu'on a du travail sous le regard de son chien n'est pas un problème ; mais si autrui me voit dans cette situation, j'en suis gêné, parce que je sais le sens qu'il donne à mon comportement. Autrui n'est donc pas celui qui a des devoirs envers moi ; c'est bien plutôt moi qui ai toujours des devoirs envers lui, parce que c'est aussi à travers lui que je me juge.

« Les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est à dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen. »

(Kant)

Dissertation : Qu'est-ce que comprendre autrui ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- *Comprendre* :
– idée de connaissance théorique, de raisonnement.
- idée de sentiment, de sympathie.
- *Autrui* :
– tout autre individu.
- toute personne considérée comme sujet doté de conscience.

II. Les points du programme

- Autrui.
- La vérité.
- La morale.

L'accroche

Dans le livre *L'Attentat*, de Y. Kharda, le personnage principal découvre que sa propre femme est directement responsable d'une attaque terroriste.

La problématique

Quelles sont les exigences à remplir pour qu'il ait vraiment compréhension de l'autre ? Faut-il le connaître intimement, et déjà un peu l'aimer ? Ou suffit-il d'une simple identification à soi ? Mais s'agit-il alors vraiment de le comprendre en tant qu'être différent ?

Le plan détaillé

I. Comprendre autrui revient à l'identifier à soi.

a) Au sens intellectuel, la compréhension suppose la saisie des intentions, des propos, par la disposition commune de raison (cf. analyse de Malebranche).

b) Au sens affectif, la compréhension suppose le sentiment partagé à l'égard des plaisirs et des douleurs éprouvés par l'autre, via la sympathie naturelle (cf. analyse de Hume). Cela donne lieu au respect moral minimal, parfois au pardon.

Transition : La compréhension repose alors sur ce qui est commun, et non sur ce qui est différent. L'autre en tant qu'autre n'est-il jamais saisi comme tel ?

II. Rencontrer l'autre, en tant qu'autre, revient à ne pas le comprendre.

a) Autrui est un sujet doté d'intériorité, je ne peux par définition jamais me mettre totalement à sa place, du fait de mon extériorité par rapport à lui (cf. analyse de Sartre).

b) Cette extériorité m'amène plutôt à le juger (exemple de la honte, développé par Sartre).

c) Du point de vue affectif, son extériorité peut aussi devenir une rivalité, au point que l'amour-propre en sort exacerbé (cf. analyse de Rousseau dans *l'Émile*).



« L'Enfer, c'est les autres. » Cette formule prononcée par Garcin dans *Huis-Clos* de Jean-Paul Sartre désigne le fait que les autres font de moi une chose quand ils me jugent.

Transition : Comment expliquer alors les relations d'amour ou d'amitié sincères ?

III. Autrui est compris dans la mesure où il peut et veut me comprendre.

a) La saisie de l'altérité fondamentale d'autrui se fait grâce à son visage, à la fois parfaitement singulier et totalement fragile : comprendre autrui signifie d'abord comprendre et expérimenter qu'il est autre (cf. analyse de Lévinas).

b) Dans l'amour ou l'amitié, on attend même de ce sujet qu'il comprenne notre propre personnalité. La compréhension est en même temps un appel à la compréhension réciproque.

c) Comprendre ne revient donc pas à posséder l'autre, mais à

établir une relation d'enrichissement mutuel (exemple de l'amitié, développé par Kant).

« Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même. » (Sartre)

« À la façon dont nous regardons dans un miroir quand nous voulons voir notre visage, c'est en tournant nos regards vers notre ami que nous pourrions nous découvrir, puisqu'un ami est un autre soi-même. » (Aristote)

« La connaissance de soi n'est pas possible sans la présence de quelqu'un d'autre qui soit notre ami. » (Aristote)

Conclusion

Comprendre autrui suppose un désir de compréhension réciproque et respectueux.

Ce qu'il ne faut pas faire

Proposer une série de réponses sans établir de progression entre elles.

Les bons outils

- Hume, *Enquête sur les principes de la morale*. L'auteur montre les parts respectives de l'amour-propre et du souci pour le bien d'autrui.
- Sartre, *L'Être et le Néant* (chap. « Le regard »).
- Montesquieu, « contre l'esclavage », *De l'esprit des lois*.

Des animaux doués d'empathie

C'est une scène de la vie ordinaire. Une aveugle, désorientée, cherche son chemin. Une voyante vient à son secours, la guidant de la voix. L'infirme la remercie par de bruyantes effusions. Scène ordinaire, à cela près qu'elle se passe en Thaïlande, dans un parc naturel, et que les deux protagonistes sont des éléphants. Cet exemple est l'un de ceux dont fourmille le nouveau livre de l'éthologue Frans de Waal, spécialiste des primates et professeur de psychologie à Atlanta (Géorgie). Intitulée *L'Âge de l'empathie*, cette passionnante leçon de choses, bousculant les frontières entre l'homme et l'animal, est aussi un plaidoyer pour le « vivre-ensemble » à l'usage de nos sociétés.

« La cupidité a vécu, l'empathie est de mise, proclame l'auteur. Il nous faut entièrement réviser nos hypothèses sur la nature humaine. » À ceux, économistes ou responsables politiques, qui la croient régie par la seule lutte pour la survie et, selon l'interprétation dévoyée que le darwinisme social a donnée de la théorie de l'évolution, par la sélection des individus les plus performants, il oppose un autre principe, tout aussi actif que la compétition : l'empathie. C'est-à-dire la sensibilité aux émotions de l'autre. Une faculté compassionnelle qui, loin d'être l'apanage de l'homme, est partagée par de nombreux mammifères, à commencer par les primates, les éléphants et les dauphins. Et qui, de surcroît, est vieille comme le monde.

Dans ses formes les plus rudimentaires, ou les plus archaïques, elle se manifeste par l'imitation, ou la synchronisation des comportements : de même que nous applaudissons sur le même tempo que nos voisins à la fin d'un concert, que deux promeneurs accordent la longueur de leurs pas, ou que

des vieux époux finissent par se ressembler, un attelage de chiens de traîneau se meut comme un corps unique, un chimpanzé baille à la vue d'un congénère se décrochant la mâchoire, et rit quand l'autre s'esclaffe. Mieux, cette contagion franchit la barrière des espèces : ainsi un singe rhésus bébé reproduit-il les mouvements de la bouche d'un expérimentateur humain.

Mais l'empathie a des expressions plus élaborées. Dans le parc national de Thaï, en Côte d'Ivoire, des chimpanzés ont été observés léchant le sang de compagnons attaqués par des léopards, et ralentissant l'allure pour permettre aux blessés de suivre le groupe. Dans la même communauté ont été décrits plusieurs cas d'adoption d'orphelins par des adultes femelles, mais aussi par des mâles. Une sollicitude qui peut sembler naturelle pour des animaux sociaux, qui trouvent un intérêt collectif à coopérer. Comment l'expliquer, toutefois, lorsque l'individu n'a rien à gagner à un comportement empathique, qui devient alors proprement altruiste ? Une expérience a montré que des singes rhésus refusaient, plusieurs jours durant, de tirer sur une chaîne libérant de la nourriture si cette action envoyait une décharge électrique à un compagnon dont ils voyaient les convulsions. Préférant ainsi endurer la faim qu'assister à la souffrance d'un semblable.

Autoprotection contre un spectacle dérangent ? Mais pourquoi, alors, un singe capucin de laboratoire ayant le choix entre deux jetons de couleurs différentes, dont l'un lui vaut un morceau de pomme tandis que l'autre garantit également cette récompense à un partenaire, opte-t-il pour le jeton assurant une gratification commune ? Mieux, pourquoi un chimpanzé ouvre-t-il une porte dont il sait

qu'elle donnera accès à de la nourriture à un congénère, mais pas à lui-même ?

Pour Frans de Waal, la réponse tient en un mot : l'empathie, précisément, ou le souci du bien-être d'autrui. Même lorsque cet autre n'appartient pas à la même espèce que soi. On a vu, dans un zoo, une tigresse du Bengale nourrir des porcelets. Un bonobo hisser un oiseau inanimé au sommet d'un arbre pour tenter de le faire voler. Ou un chimpanzé remettre à l'eau un caneton malmené par de jeunes singes.

Dans ses formes les plus simples, la « sympathie » animale – terme employé par Darwin lui-même – ne mobilise nullement des capacités cognitives complexes, réputées propres à l'homme. Elle met en jeu, décrit l'éthologue, de purs mécanismes émotionnels. Des souris se montrent ainsi plus sensibles à la douleur quand elles ont vu souffrir d'autres souris dont elles sont familières. En revanche, des processus cognitifs entrent en jeu pour des modes de compassion plus complexes, nécessitant de se mettre à la place de l'autre. Comme lorsqu'un chimpanzé délaisse ses occupations pour venir reconforter un congénère molesté lors d'une rixe.

La compassion prendrait ses racines dans un processus évolutif lointain, à une période bien antérieure à l'espèce humaine, avec

l'apparition des soins parentaux. « Pendant 200 millions d'années d'évolution des mammifères, les femelles sensibles à leur progéniture se reproduisent davantage que les femelles froides et distantes. Il s'est sûrement exercé une incroyable pression de sélection sur cette sensibilité », suppose le chercheur. Voilà pourquoi les mammifères, dont les petits, allaités, réclament plus d'attention que ceux d'autres animaux, seraient les plus doués d'empathie. Et les femelles davantage que les mâles. Un trait que partageaient peut-être les derniers grands reptiles. Ce qui expliquerait pourquoi certains oiseaux – probables descendants des dinosaures – semblent eux aussi faire preuve de commiseration. Le rythme cardiaque d'une oie femelle s'accélère ainsi, battant la chamade, quand son mâle est pris à partie par un autre palmipède.

L'éthologue ne verse pas pour autant dans l'angélisme. Comme pour les autres animaux, « il existe chez l'homme un penchant naturel à la compétition et à l'agressivité ». Mais sa propension à la compassion est « tout aussi naturelle ». Reste que l'empathie n'est pas toujours vertueuse. C'est aussi sur la capacité à ressentir les émotions d'autrui que se fondent la cruauté et la torture. ■

Pierre Le Hir
(27 février 2010)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Des animaux capables d'altruisme ? C'est ce que tendraient à montrer les travaux de l'éthologue Frans de Waal, spécialiste de l'étude du comportement des primates.

En s'intéressant à l'empathie telle qu'elle peut s'exprimer

chez les animaux, cet article nous interroge sur notre propre rapport à autrui, élément constitutif de notre humanité. Cette réflexion sur les spécificités du comportement des êtres humains par rapport à celui des animaux ouvre ainsi une passerelle sur deux autres thèmes du programme : le vivant et la conscience.

MOTS CLÉS

ATARAXIE

Du grec *ataraxia*, « absence de troubles ». État de tranquillité de l'âme qui définit le bonheur et ainsi, le but à atteindre pour les sages antiques (épicurisme et stoïcisme).

BONHEUR

État de plénitude et de satisfaction durable, par opposition au plaisir éphémère. La philosophie antique en fait le souverain bien, c'est-à-dire la fin suprême de la vie humaine, indissociable de la vertu. Kant critiquera cette position et montrera que ce à quoi l'homme est destiné, ce n'est pas tant le bonheur que la moralité, qui seule le rend digne d'être heureux.

DÉSIR

Du latin *desiderare*, de *de* privatif et *sidus*, « astre ». Donc littéralement « cesser de contempler l'étoile » et donc, regretter l'absence de l'astre qu'on ne voit plus. Le désir est d'abord la prise de conscience d'un manque, dont la satisfaction procure du plaisir.

DISCIPLINE

Le stoïcisme et l'épicurisme nous invitent à une discipline des désirs pour atteindre le bonheur.

ÉROS

Divinité de l'amour chez les grecs. Symbole de l'amour et du désir sensuel, par opposition à *philia*, « l'amitié » et *agapè*, « l'amour » (selon une dimension affective et morale).

Éros est présenté comme un démon dans le *Banquet* de Platon. Fils de *pénia* (le manque) et de *poros* (l'abondance), il est un être intermédiaire, entre les dieux et les mortels. Éros ne peut être de nature purement divine (les dieux ne désirent pas puisqu'ils sont comblés), mais il n'est pas non plus comme *pénia*, un pur manque. C'est donc un « démon » qui incarne la philosophie même, dans sa dimension de quête perpétuelle. Platon établit en effet une analogie entre l'amour – intermédiaire entre possession et non-possession – et la philosophie qui se situe entre le savoir accompli et l'ignorance totale.

Le désir

Nous éprouvons sans cesse des désirs : que le désir vise un objet déterminé – une belle voiture – ou un état diffus et général – le bonheur –, désirer semble faire corps avec l'élan même de la vie qui sans cesse nous entraîne au-delà de nous-mêmes : vers les objets extérieurs pour nous les approprier, ou vers ce que nous voudrions être mais que nous ne sommes pas.

Le désir est-il essentiel pour comprendre ce qu'est l'homme ?

Si Spinoza a pu faire du désir l'essence même de l'homme, c'est que désirer n'est pas un phénomène accidentel mais bien le signe de notre condition humaine.

compare l'homme qui désire à un tonneau percé qui ne peut jamais être rempli.

C'est d'abord le **signe d'un manque** : on ne désire que ce que l'on n'a pas. Il y aurait au cœur de l'homme une absence de plénitude et un inachèvement qui aspireraient à se combler et qui seraient à l'origine de la dynamique même de l'existence.

Désir et besoin

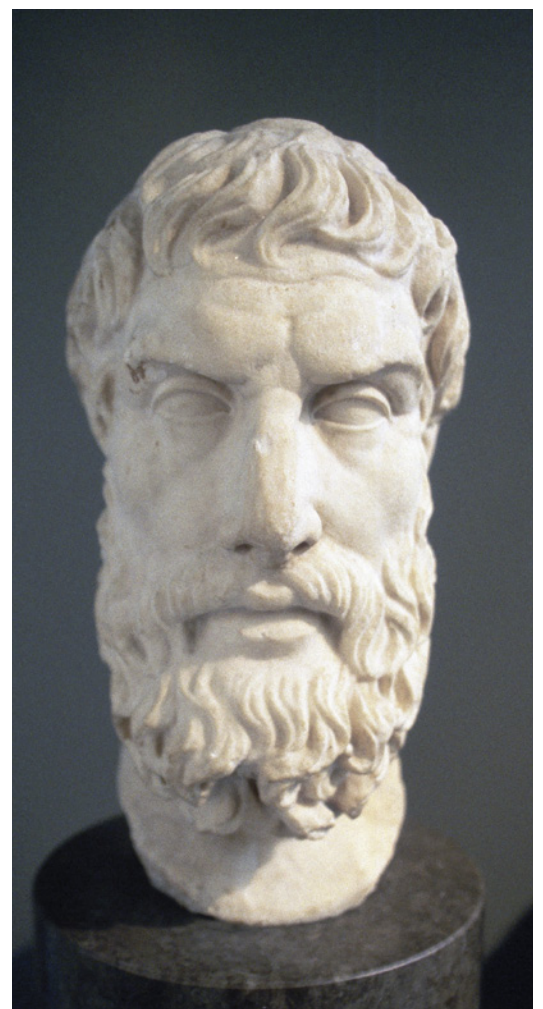
Le besoin caractérise l'état de l'organisme lorsqu'il est privé de ce qui assure son fonctionnement : on distingue le besoin vital – boire et manger –, qui concerne la conservation de l'individu, et le besoin sexuel, qui assure la survie de l'espèce.

S'ajoutent à ces besoins physiologiques les besoins dits « artificiels », créés par la société. Dans les deux cas, le besoin trouve son assouvissement dans un objet qui lui préexiste et le complète. Il en va autrement du désir : il n'a pas d'objet qui lui soit par avance assigné. Quand je désire être heureux, suis-je capable de définir précisément ce que j'attends ? L'objet du désir est indéterminé.

Le désir peut-il être pleinement satisfait ?

Dans le désir, il n'est pas dit que j'aspire vraiment à une satisfaction qui fasse disparaître tout désir. **Le désir est contradictoire** car il veut et ne veut pas être satisfait : que serait, en effet, une vie sans désir, si ce n'est une vie morte ?

Par ailleurs, le désir sent confusément qu'aucun objet n'est à même de le satisfaire pleinement. C'est pourquoi, à la différence du besoin, **il est illimité, insatiable** et sans cesse guetté par la démesure, comme le montre Platon dans le *Gorgias* quand il



Buste du philosophe grec Épicure. Celui-ci propose une philosophie simple et soucieuse du bonheur quotidien : le sage se contentera de peu, vivra à l'écart des affaires publiques, goûtera aux plaisirs simples de l'existence et aux joies sans mélange de l'amitié.

Selon Schopenhauer, la vie d'un être de désir est donc comme un pendule qui oscille entre la souffrance (quand le désir n'est pas satisfait, et que le manque se fait douloureusement sentir) et l'ennui (quand le désir est provisoirement satisfait).

Le désir est-il par essence violent ?

Dans le *Léviathan*, Hobbes montre que le comportement humain est **une perpétuelle marche en avant du désir**. Sitôt satisfait, il se porte sur un autre objet, et ainsi de suite à l'infini ; mais comme les objets désirables ne sont pas en nombre illimité, mon désir **se heurte tôt ou tard au désir d'autrui**.

Les autres deviennent non pas seulement des concurrents, mais bien des adversaires, car le meilleur moyen d'empêcher le désir de l'autre de me barrer la route est de tuer l'ennemi. Parce qu'il est un être de désir, **l'homme naturel est nécessairement violent** : il faut un État pour faire cesser « la guerre de tous contre tous ».

Tout désir est-il désir de pouvoir ?

Dans le *Traité de la nature humaine*, Hobbes va plus loin. Je ne désire un objet que parce qu'un autre le désire aussi : ce que je désire, ce n'est pas l'objet lui-même, c'est en priver autrui pour le forcer à reconnaître que je peux obtenir ce qu'il se voit refusé. **Tout désir aspire à obtenir de l'autre l'aveu du pouvoir, c'est-à-dire « l'honneur »**. Tout désir, en tant qu'il vise avant tout à l'humiliation de l'autre, est désir de pouvoir.

En d'autres termes, je ne désire que médiatement ou indirectement un objet : ce que je désire immédiatement, c'est affirmer ma supériorité sur autrui ; la possession de l'objet n'est ici qu'un moyen.

Faut-il chercher à maîtriser ses désirs ?

Si le désir est insatiable, il risque d'entraîner l'homme dans des excès et de faire son malheur. Les sagesse antiques préconisaient ainsi **une discipline des désirs**. L'homme est malheureux parce qu'il désire trop et mal. Apprendre à désirer seulement ce que l'on peut atteindre, en restant dans les bornes du raisonnable, telle est la morale stoïcienne.

S'arracher à la peur superstitieuse de la mort et des dieux et s'en tenir aux désirs naturels et



Marc-Aurèle (121-180), empereur romain et philosophe stoïcien. Les stoïciens partagent avec les épicuriens l'idée que notre état initial est celui du trouble intérieur, et qu'il faut précisément la philosophie pour parvenir à la paix de l'âme et donc au bonheur, conçu négativement comme l'absence de troubles.

nécessaires, qui sont tout à la fois faciles à combler et dont la satisfaction est source de plaisir, telle est la morale **épicurienne**. Toutes deux dessinent l'idéal d'une sagesse humaine fondée sur l'absence de troubles (ou ataraxie) et l'harmonie avec la nature. ●

« Car ce sont là des émotions qui doivent se produire à l'égard de ce qui est beau : la stupeur, l'étonnement joyeux, le désir, l'amour et l'effroi accompagné de plaisir. » (Plotin)

« Malheur qui n'a plus rien à désirer ! Il perd ainsi tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère, et l'on n'est heureux qu'avant d'être heureux. »

(Rousseau)

« Le désir ouvre « la guerre de tous contre tous. » (Hobbes)

MOTS CLÉS

LIBIDO

Terme latin signifiant « désir amoureux ». Chez Freud, énergie des tendances affectives, dont le noyau est la pulsion sexuelle.

PASSION

Du latin *patior*, « souffrir ». Il y a passion quand un désir, parvenu à dominer et orienter tous les autres, aveugle l'homme au point qu'il en devient dépendant. La sagesse serait dans l'absence, ou du moins la domination des passions.

Hegel et le romantisme réhabiliteront les passions en en faisant le principe moteur des grandes actions.

PLAISIR

Comme satisfaction sensible, le plaisir est le plus souvent conçu négativement comme un tyran qui éloigne l'homme de la raison et de la sagesse.

ZOOM SUR...

La tripartition des désirs selon Épicure

Il y a des désirs de trois sortes : les désirs naturels et nécessaires (boire quand on a soif, manger quand on a faim, par exemple) ; les désirs naturels mais non nécessaires (manger des mets délicats et savoureux ou satisfaire ce qu'Épicure nomme « les désirs du ventre ») et enfin les désirs non naturels et non nécessaires (comme désirer la fortune ou les honneurs).

Les premiers désirs sont faciles à satisfaire et procurent un plaisir parfait, parce que le plaisir est une qualité insusceptible de degré. Les deuxièmes sont plaisants à satisfaire, mais peuvent générer des habitudes qui nous font dépendre des caprices du hasard : celui qui s'accoutume au luxe risque de souffrir, si les circonstances le privent de sa fortune. Les derniers désirs enfin sont illimités : celui qui veut la richesse n'en aura jamais assez et connaîtra une insatisfaction perpétuelle. Qui recherche le plaisir véritable devra donc s'en tenir à la seule satisfaction des désirs naturels et nécessaires : il connaîtra alors un bonheur réel et durable.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Vivre humainement parmi les humains** p.21
(Jean Birnbaum, 30 mai 2008)

MOTS CLÉS

DEVOIR

Il faut distinguer le devoir, comme obligation morale valant absolument et sans condition, susceptible d'être exigé de tout être raisonnable, et les devoirs, comme obligations sociales, liées à une charge, une profession ou un statut, qui n'ont qu'une valeur conditionnelle et ne peuvent prétendre à l'universalité.

Kant fait de l'impératif catégorique de la moralité l'énoncé de notre devoir en tant qu'êtres raisonnables.

IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

Si les impératifs énoncent un devoir, tous ne sont pas moraux. Kant distingue ainsi les impératifs hypothétiques, qui sont conditionnels, simples conseils de prudence ou d'habileté (« si tu veux ceci, fais cela »), de l'impératif catégorique. Seul impératif moral, il commande absolument et sans condition à tout être raisonnable, toujours et partout, indépendamment des désirs, des conséquences et de l'utilité. En voici une des formulations : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ».

MORALE

La morale est l'ensemble des devoirs qui s'imposent à l'être humain, en tant qu'être raisonnable, et lui commandent le respect de l'humanité en lui comme en autrui.

VOLONTÉ GÉNÉRALE

Concept créé par Rousseau dans *Le Contrat social*. C'est, par opposition à la volonté particulière individuelle, la volonté du citoyen d'un État en tant qu'il veut ce qu'il doit vouloir pour le bien de tous, et non seulement pour son bien propre. L'État légitime, pour Rousseau, doit être dirigé par la volonté générale, qui se matérialise dans les lois.

Dissertation : Le désir peut-il être désintéressé ?



Anselm Feuerbach, *Le Banquet de Platon*, 1873.

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• Le désir :

– tendance générale à obtenir ce que l'on n'a pas.
– tendance irrépressible, physique et/ou psychologique.

• Désintéressé :

– idée d'indifférence à l'égard de son profit ou bien-être personnel.
– idée de générosité, de don : contraire d'« égoïste », d'« individualiste ».

II. Les points du programme

- Le désir.
- Le bonheur.
- La morale.

L'accroche

Les hommes politiques parlent bien souvent au nom de l'intérêt général, et non au nom de leur seule ambition personnelle.

La problématique

Le désir n'est-il pas, par nature, par définition, tourné vers le bien-être et l'intérêt de celui qui désire ? Comment pourrait-on désirer ce qu'on jugerait n'apporter ni bien ni plaisir ? Mais bien et plaisir s'obtiennent-ils toujours en ne visant que le seul intérêt particulier ? Ne consistent-ils qu'en cela ?

Le plan détaillé

I. Le désir vise notre bien-être particulier.

a) Le désir porte sur ce que l'on ne possède pas : son objectif est de changer notre état grâce à l'obtention de l'objet désiré (cf. définition de Platon).

b) Par-delà des objets spécifiques, le bonheur peut être vu comme la satisfaction de toutes nos inclinations, la réalisation parfaite de notre intérêt (cf. définition de Kant).

c) L'indifférence à l'égard de notre intérêt, le sens du sacrifice semblent plutôt des prescriptions de la morale, présentées comme des devoirs, non comme des désirs.

Transition : Pourtant, on peut aussi désirer se comporter de façon morale et généreuse.

II. Désir et morale ne sont pas opposés.

a) Le désir et le plaisir font juger de ce qui est bien. Tout acte moral a pour moteur psychologique un désir (cf. analyse de Spinoza), dans la mesure où c'est lui seul qui nous fait agir, et non la volonté.

b) Le désir porte sur autrui, sur la connaissance, sur la beauté, sur des réalités qui nous dépassent et qui ne constituent pas seulement notre bien-être matériel (cf. analyse de Platon dans *Le Banquet*).

Transition : Dans ces situations, n'est-ce pas toujours avec l'idée d'un intérêt que l'on agit ?

« Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement. »

(Pascal)

III. Le terme *intérêt* n'est pas univoque.

a) L'intérêt au sens le plus trivial désigne ce qui nous est matériellement profitable, rejoignant ainsi l'avidité et l'égoïsme. Mais cela ne constitue pas toujours notre intérêt véritable, ni le seul intérêt possible.

b) D'un point de vue individuel, vivre selon la vertu constitue notre réel intérêt, qui n'est pas matériel (cf. analyse d'Épictète).

c) D'un point de vue collectif, l'intérêt général est aussi un élément désiré ou voulu par le corps social, et il n'est pas individuel (cf. analyse de Rousseau dans *Le Contrat social*).

Conclusion

Le désir peut être désintéressé, au sens où il ne se porte pas que vers l'intérêt matériel et personnel.

Ce qu'il ne faut pas faire

S'en tenir à un seul sens des termes *intérêt* et *désintéressé*, sans les analyser de façon complète.

Les bons outils

- Platon, dans *Le Banquet*, décrit l'« ascension » de l'amour, du stade physique au stade immatériel et intellectuel.
- Épicure, *Lettre à Ménécée*.
- Rousseau, *Le Contrat social*.
- Spinoza, *Éthique*. ■

Vivre humainement parmi les humains

Un chef-d'œuvre épicurien entre dans « Le Monde de la philosophie ». André Comte-Sponville, qui vient de publier, aux éditions Hermann, un essai sur Lucrèce, l'a lu et relu.

Quelle est la place de Lucrèce et de sa pensée dans votre propre itinéraire philosophique ?

Elle est à la fois précoce, tardive et décisive. Précoce, puisque je l'ai découvert à 19 ans, en khâgne : le *De rerum natura* était au programme, cette année-là, du concours de la rue d'Ulm. Je n'ai guère cessé, depuis, de le relire. Pourquoi alors parler d'une place tardive ? Parce que, pendant mes années de formation ou dans mes premiers livres, c'est surtout Épicure qui m'importait. Lucrèce, son génial disciple latin, ne représentait pour moi qu'une voie d'accès – que je trouvais à la fois très fiable et quelque peu décevante – vers son maître, qui était, avec Spinoza et Marx, l'un de mes philosophes de prédilection.

Concernant la fiabilité de Lucrèce, j'avais assurément raison : on ne peut rêver d'un disciple plus intelligent, plus pénétrant, plus enthousiaste ! Vous savez que d'Épicure, qui avait beaucoup écrit, on n'a conservé que trois lettres et quelques fragments. Lucrèce, lui, n'a écrit qu'un seul livre. Mais c'est un chef-d'œuvre, et le seul exposé épicurien dont nous disposions *in extenso*. Pour qui s'intéresse à l'épicurisme, il est donc plus que précieux : il est irremplaçable. Pourquoi le trouvais-je alors décevant ? Parce que je ne retrouvais pas en lui ce qui me bouleversait dans les fragments d'Épicure : une certaine lumière, une certaine légèreté, une certaine grâce, comme une vérité heureuse, ou comme un bonheur qui serait vrai... Lucrèce n'est pas seulement philosophe, vous le savez, c'est aussi un immense poète, l'un des plus grands de toute l'Antiquité. Mais c'est un poète sombre, angoissé, douloureux... Épicure, c'est Mozart, du moins c'est à lui qu'il me faisait penser. Lucrèce, ce serait plutôt Schubert, en plus terrien, ou Brahms, en plus sombre... J'étais jeune : je préférerais la grâce et la lumière ; ou plutôt

(car je les préfère toujours) je rêvais qu'elles puissent un jour éliminer, comme dit à peu près Lucrèce, les fantômes de la nuit...

En vieillissant, j'ai compris que ce n'était qu'un rêve (quand bien même ce rêve s'appelle la philosophie), qui nous sépare de la seule sagesse acceptable : non pas l'élimination de la nuit, que seule la religion peut promettre, mais son acceptation sereine. Épicure est un sage : il vit, l'expression est de lui, « comme un dieu parmi les hommes ». Lucrèce n'est qu'un philosophe poète, qui essaie de vivre humainement parmi les humains, qui célèbre la sagesse et la lumière, certes, mais sans pouvoir se libérer tout à fait de la nuit qui est en lui, et qui est lui. C'est ce que j'ai essayé de comprendre dans mon dernier livre, *Le Miel et l'Absinthe*, sous-titré *Poésie et philosophie chez Lucrèce* (Éd. Hermann). Lucrèce est un épicurien paradoxal, et c'est en quoi il m'intéresse aujourd'hui au moins autant que son maître. Le paradoxe est double, à la fois formel et conceptuel. Épicure condamnait la poésie ; Lucrèce expose l'épicurisme en hexamètres dactyliques. Épicure est peut-être le philosophe le plus lumineux de toute l'Antiquité, le plus serein, le plus heureux. Lucrèce, philosophe épicurien, en tire le poème le plus sombre, le plus âpre, le plus angoissé... Ce n'est pas seulement une question de sensibilité. Lucrèce est un philosophe tragique, ce qu'Épicure n'était pas. C'est ce qui me gêna longtemps chez Lucrèce, et qui me passionne aujourd'hui. C'est pourquoi je parlais d'une influence paradoxalement tardive de son œuvre sur mon travail : je ne l'ai lu d'abord que pour comprendre Épicure ; ce n'est que depuis une quinzaine d'années qu'il m'importe pour lui-même, et davantage, parfois, que son maître... Pour le philosophe matérialiste que je suis, il n'est de sagesse acceptable que tragique : c'est ma façon d'intégrer les objections que Nietzsche faisait à Épicure ou Spinoza, sans renoncer pour autant ni au matérialisme ni à la sagesse...

Quel est le texte qui vous a le plus marqué, nourri, et pourquoi ?

Lucrèce n'a écrit qu'un seul ouvrage, le *De rerum natura*, mais divisé en six chants. Le texte de lui que j'ai le plus travaillé, c'est sans conteste celui, dans le livre II, que Lucrèce consacre au *clinamen*, cette déviation indéterminée et infime des atomes, qui explique à la fois l'existence des mondes et celle, tout aussi incontestable pour Lucrèce, de la liberté. C'est une théorie qu'on ne trouve exposée dans aucun des textes d'Épicure qui sont parvenus jusqu'à nous, mais que toute l'Antiquité tardive lui attribue, sous son nom grec de *parenklisis*. Lucrèce, selon toute vraisemblance, n'en est donc pas l'inventeur. Il n'en reste pas moins que l'exposé qu'il en fait est un texte extraordinaire, souvent mal compris, où l'on voit ce que peut être un « matérialisme de l'aléatoire », comme disait mon maître et ami Louis Althusser, un matérialisme non fataliste, et même antifataliste, qui serait aussi et surtout un matérialisme de la liberté. C'est le texte de Lucrèce que j'ai le plus travaillé. Mais ceux que j'ai le plus lus et relus, non comme un travail mais comme un plaisir, comme une émotion, comme un repos dans la nuit ou le combat, c'est un passage quasi schopenhauerien du livre III, sur le divertissement, comme dira Pascal, et la mort (voir surtout les vers 1 046 à 1 094), et un autre du livre IV, sur l'amour, bouleversant d'érotisme et de vérité, aux vers 1 030 à 1 134. Il n'est malheureusement pas possible de les citer ici : je ne peux qu'y renvoyer le lecteur...

Selon vous, où cet auteur trouve-t-il aujourd'hui son actualité la plus intense ?

Trois points, qui sont liés, font de Lucrèce un auteur particulièrement

nécessaire aujourd'hui : le combat contre l'obscurantisme, l'exploration d'une spiritualité sans Dieu, enfin la quête d'une sagesse tragique. Lucrèce est un philosophe des Lumières. Pas plus qu'Épicure, il ne fait profession d'athéisme : les dieux existent, mais très loin, dans les intermondes, où ils sont trop heureux pour s'occuper des hommes. La critique de la religion est pourtant beaucoup plus vive, chez Lucrèce, que chez son maître : il voit dans le fanatisme et la superstition l'une des causes principales du malheur des hommes.

Il n'y en a pas moins chez lui une forme de piété ou, comme je préférerais dire, de spiritualité : la piété, explique-t-il, ce n'est pas courir les autels, ni se mettre à genoux, ni faire vœu sur vœu : « C'est pouvoir, l'âme en paix, contempler toute chose. » Ici, le matérialisme touche à la spiritualité. « Les innombrables lecteurs de Lucrèce, dira Alain, savent ce que c'est que sauver l'esprit en niant l'esprit. »

La formule est très juste. Elle débouche sur ce que j'appelle une sagesse tragique : une sagesse qui ne fait pas l'impasse sur la mort et la souffrance, une sagesse qui n'essaie pas de consoler, qui n'offre pas un sens ou un salut, mais qui tend vers un certain bonheur, même dans les difficultés, et une certaine paix, même au cœur des combats... C'est ce qui nous rend Lucrèce si proche, si émouvant, si fraternel. ■

Propos recueillis par Jean Birnbaum
(30 mai 2008)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Zoom sur Lucrèce et son *De rerum natura*, via une analyse d'André Comte-Sponville.

MOTS CLÉS

A PRIORI

Formule latine signifiant « à partir de ce qui vient avant ». Désigne ce qui est indépendant de toute expérience. S'oppose à *a posteriori*. Contre l'empirisme, Kant soutient l'existence de structures *a priori* qui précèdent et conditionnent notre connaissance du monde.

CONSCIENCE

Au sens général, la conscience est le savoir intérieur immédiat que l'homme possède de ses propres pensées, sentiments et actes.

DURÉE

Alors que le temps, comme grandeur physique homogène et mesurable, se réduit à une suite discontinuée d'instantanés ponctuels, la durée désigne le temps subjectif, tel que nous le vivons, qui transcende toujours l'instant ponctuel en empiétant sur le passé et l'avenir.

Bergson montre ainsi que la durée, ou temps vécu, est hétérogène, continue et qualitative, contrairement au temps physique, qui n'en est que la spatialisation abstraite pour les besoins de l'action.

ESPACE

L'espace est avant tout l'étendue géométrique, telle que l'a formalisée Euclide. Descartes en fait une « substance étendue », aux caractéristiques strictement géométriques, ouvrant le champ à la physique moderne. Kant considère l'espace et le temps comme des formes *a priori* de notre sensibilité, autrement dit non pas des réalités objectives existant par soi, mais des structures de l'esprit, conditions de possibilité de toute expérience.

ÉTERNEL, ÉTERNITÉ

Qui est soustrait au devenir temporel, sans commencement ni fin. Contrairement au temps, l'éternité n'implique pas les idées de succession et de changement.

L'existence et

Peut-on définir ce qu'est le temps ?

Il est impossible de définir le temps dans ses trois dimensions (passé, présent et avenir) ; définir le temps, ce serait dire : « le temps, c'est... ». Or, on ne peut demander ce qu'est le passé (qui n'est plus) ou l'avenir (qui n'est pas encore) : seul le présent est, mais le présent n'est pas la totalité du temps.

Plus qu'une chose à définir, le temps est la dimension de **ma conscience**, qui se reporte à partir de son présent vers l'avenir dans l'attente, vers le passé dans le souvenir et vers le présent dans l'attention (saint Augustin).

En quoi la conscience est-elle temporelle ?

Husserl montre comment la conscience est toujours **conscience intime du temps**. Si je regarde à l'intérieur de moi, je n'y trouve pas une identité fixe et fixée d'avance, mais une **suite de perceptions** sans rapport entre elles (le chaud puis le froid, le dur puis le lisse par exemple). C'est alors la conscience du temps qui me permet de poser mon identité : la conscience du temps me permet de comprendre que dans cette suite de perceptions, ce n'est pas moi qui change, mais c'est le temps qui s'écoule. Mon identité est donc de part en part temporelle. Surtout, la perception suppose que ma conscience fasse la **synthèse des différents moments perceptifs** : j'identifie la table comme table en faisant la synthèse des différentes perceptions que j'en ai (vue de devant, de derrière, etc.). Or, cette synthèse est temporelle : c'est dans le temps que la conscience se rapporte à elle-même ou à autre chose qu'elle.



Saint Augustin. « Qu'est donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. »

Nous ne pouvons percevoir les choses que sous forme de temps et d'espace ; et ces formes ne sont pas déduites de la perception, parce que toute perception les suppose. La seule solution consiste donc, pour Kant, à faire du temps et de l'espace **les formes pures ou a priori de toutes nos intuitions sensibles** : le temps n'est pas dans les choses, il est la forme sous laquelle notre esprit perçoit nécessairement les choses.

Quelle est la solution proposée par Bergson ?

Ni le passé, ni l'avenir ne sont : seul l'instant présent existe réellement, et le temps n'est que la succession de ces instants ponctuels de l'avenir vers le passé. Quand nous essayons de comprendre le temps, nous le détruisons en en faisant

une pure ponctualité privée d'être.

Bergson montre ainsi que notre **intelligence** comprend le temps à partir de l'instant ponctuel : elle le spatialise, puisque la ponctualité n'est pas une détermination temporelle, mais spatiale. Le temps serait alors la **succession des instants**, comme la ligne est une succession de points. Notre intelligence comprend donc le temps à partir de l'espace : comprendre le temps, c'est le détruire comme temps.

Si le temps n'est pas une chose, qu'est-il ?

Selon Kant, le temps n'est ni une intuition (une perception), ni un concept, mais plutôt la **forme même de toutes nos intuitions** : cela seul explique que le temps soit partout (tout ce que nous percevons est dans le temps) et cependant nulle part (nous ne percevons jamais le temps comme tel).

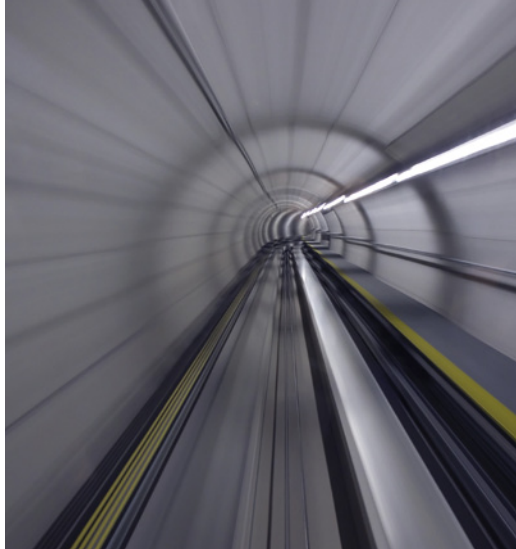
le temps

À ce temps spatialisé, homogène et mesurable, il faut donc opposer notre vécu interne du temps ou « **durée** ». La durée, c'est le temps tel que nous le ressentons quand nous ne cherchons pas à le comprendre. Elle n'a pas la ponctualité abstraite du temps : dans la durée telle que nous la vivons, notre passé immédiat, notre présent et notre futur immédiat sont confondus. Tout geste qui s'esquisse est empreint d'un passé et gros d'un avenir : se lever, aller vers la porte et l'ouvrir, ce n'est pas pour notre vécu une succession d'instantanés, mais un seul et même mouvement qui mêle le passé, le présent et l'avenir. La durée n'est pas ponctuelle, elle est **continue**, parce que notre conscience dans son présent se rapporte toujours à son passé et se tourne déjà vers son avenir. La durée non mesurable, hétérogène et continue est donc **le vrai visage du temps** avant que notre intelligence ne le décompose en instants distincts.

Sous quel signe le temps place-t-il notre existence ?

Non seulement le temps place notre existence sous le signe de l'irréversible, mais il éveille en nous la possibilité d'une **conscience morale** : je me reproche mon passé parce que je ne peux rien faire pour annuler les erreurs que j'ai commises.

Parce que le temps est irréversible, je crains mon avenir et je porte le poids de mon passé ; parce que mon présent sera bientôt un passé sur lequel je n'aurai aucune prise, je suis amené à me soucier de ma vie. Selon **Heidegger**, c'est même parce qu'il est de part



en part un être temporel que l'homme existe. Les choses sont, mais seul l'homme existe (au sens étymologique) : l'homme est jeté hors de lui-même par le temps. Être temporel, ce n'est donc pas simplement être soumis au temps : c'est être **projeté vers un avenir**, vers du possible, avoir en permanence à se choisir et à répondre de ses choix (ce que Heidegger nomme le souci).

Le temps fait-il de la mort notre horizon ?

Si je ne savais pas d'avance que je vais mourir un jour, si je n'étais pas certain de ne pas avoir tout le temps, je ne me soucierais pas de ma vie. Ce n'est donc pas la mort qui nous vient du temps, mais **le temps qui nous vient de la mort** (Heidegger).

Je ne meurs pas parce que je suis un être temporel et soumis aux lois du temps, au contraire : le temps n'existe pour moi que parce que la perspective certaine de ma mort m'invite à m'en soucier (inconscients de leur propre mort, les animaux ne connaissent pas le temps). Et comme personne ne pourra jamais mourir à ma place, personne ne pourra non plus vivre ma vie pour moi : c'est la perspective de la mort qui rend chacune de nos vies **uniques et insubstituables**. ■

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• L'immense interrogation que la mort représente...

p.25

(Cécile Chambraud, 10 janvier 1996)

MOTS CLÉS

EXISTENCE

Du latin *exsistere*, « se tenir hors de, sortir de ». Au sens strict, celui qui est utilisé par les phénoménologues, seul l'homme existe, dans la mesure où seul il est capable de se jeter hors de lui-même pour se rapporter à soi et au monde. Heidegger oppose ainsi l'existence humaine à « l'être-là-devant » des choses.

IDENTITÉ

Du latin *idem*, « même ». L'identité d'une chose, c'est ce qui fait qu'elle demeure la même à travers le temps malgré les changements.

INTELLIGENCE

Du latin *intelligere*, « comprendre ». Appartient davantage au vocabulaire de la psychologie que de la philosophie. Chez Bergson cependant, l'intelligence est la faculté d'adaptation à la matière en vue de l'action, c'est-à-dire la faculté de fabrication des outils conceptuels aptes à l'organiser et à la transformer, par opposition à l'intuition, comme mode de connaissance de la durée et de l'esprit.

« Conscience signifie mémoire – conservation et accumulation du passé dans le présent. C'est un trait d'union entre ce qui a été et qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir. »
(Bergson)

« L'univers dure. Plus nous approfondissons la nature du temps, plus nous comprenons que la durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. »
(Bergson)



AUTEURS CLÉS

BERGSON

Philosophe français (1859-1941). Le point de départ de sa réflexion est la découverte de la durée, comme temps vécu, par opposition au temps abstrait de l'action et des sciences, qui n'est que du temps spatialisé. Si la durée caractérise la vie de l'esprit, conscience signifie alors mémoire, et l'intuition en est le mode d'approche spécifique. Bergson l'oppose à l'intelligence, outil d'action sur la matière.

FREUD

Inventeur de la psychanalyse (1856-1939). Ses études auprès du professeur Charcot attirent son attention sur les maladies de l'esprit, en particulier l'hystérie. Grâce à l'observation des effets de l'hypnose, il rapporte les symptômes pathologiques à des souvenirs traumatiques inconscients et s'oriente sur la voie d'une nouvelle méthode thérapeutique : la psychanalyse, fondée sur l'hypothèse de l'existence d'un inconscient psychique actif.

HEGEL

Philosophe allemand (1770-1831). Il s'est attaché à réconcilier le réel et la pensée, au sein d'une philosophie conçue comme un système dominé par la dialectique, ou processus de dépassement des contradictions. C'est en effet une philosophie du processus réconciliateur, et en ce sens une philosophie de l'histoire, qui montre comment l'esprit parvient à se conquérir lui-même en s'extériorisant dans le monde par ses créations, en particulier juridiques et artistiques. Hegel montre que ce mouvement de sortie hors de soi et de retour à soi à partir de l'extériorité, n'est rien d'autre que le mouvement même de la conscience.

Dissertation : Sommes-nous prisonniers du passé ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- **Nous** :
 - chaque individu et son histoire personnelle ;
 - entité collective (société, génération, nation, humanité, etc.).
- **Prisonniers** :
 - idée d'enfermement, d'obstacle et de limites empêchant d'agir et de décider ; domaine physique et psychologique ;
 - idée de faute et de culpabilité ; domaine moral.
- **Passé** :
 - passé immédiat (enfance, éducation) ou plus lointain (origines) ;
 - passé individuel et collectif (histoire, tradition, commémoration).

II. Les points du programme

- Le temps.
- L'histoire.
- La liberté.

L'accroche

Le film *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004, Michel Gondry) est construit sur la volonté du héros d'oublier les moments douloureux de son passé.



Gedächtniskirche (« église du souvenir ») à Berlin, mémorial dédié à la paix et à la réconciliation, symbole du souvenir de la Seconde Guerre mondiale.

La problématique

Le passé a-t-il une emprise telle que nos choix et nos actions sont entravés par des événements antérieurs ? La liberté humaine n'a-t-elle pas la force de résister ou de s'en dégager ?

Le plan détaillé

I. La liberté donne un statut particulier à l'homme.

- a) Le libre arbitre est la faculté de se déterminer selon un choix personnel, sans être poussé ni empêché par une force antécédente ou supérieure.
 - b) La connaissance humaine progresse (ex. : Pascal dans la *Préface du Traité du Vide*) en sciences notamment, à mesure que le temps avance.
 - c) Dans l'histoire, le renouvellement des projets politiques montre la singularité de chaque période.
- Transition* : N'existe-t-il pas pourtant pour chaque société un poids de l'histoire ?

II. Le passé a une emprise déterminante.

- a) Dans toute société, des événements passés influencent le présent.
 - b) De façon plus générale, selon le principe du déterminisme, le présent est la conséquence nécessaire du passé.
 - c) La réalité de l'emprisonnement est analysée en psychanalyse (ex. : névrose ou complexe d'Œdipe).
- Transition* : Pour autant, on peut guérir de cette emprise du passé.

III. La libération à l'égard du passé est une action de progrès.

- a) Connaître les déterminismes permet d'en être moins prisonnier et d'agir en conséquence.
- b) La vision que nous avons du passé peut dépendre de nos choix et de nos projets. Le présent oriente donc aussi l'interprétation du passé.

Conclusion

Nous sommes dépendants, mais pas prisonniers. Le passé a des conséquences sur le présent, mais qui n'annulent pas notre capacité à en tirer des leçons.

Ce qu'il ne faut pas faire

Dresser uniquement un catalogue d'exemples psychologiques sur le regret ou le remords.

Les bons outils

- L'analyse et la théorie du libre arbitre chez Descartes, dans les *Méditations métaphysiques*.
- Les lois de l'inconscient dégagées par Freud, dans les *Cinq leçons sur la psychanalyse*. ●

« L'immense interrogation que la mort représente »

La mort la sienne, celle des autres, François Mitterrand en a souvent parlé. Non qu'il fût « nécrophile », comme il s'en est un jour défendu (*Le Point* du 20 juillet 1981), mais parce qu'à ses yeux « la naissance et la mort sont les deux ailes du temps. Comment l'homme irait-il au bout de sa recherche s'il ignorait cette dimension ? » (*L'Abeille et l'Architecte*, Flammarion, 1978)

Aussi lui semblait-il qu'« une société qui dérobe la mort au regard des vivants, qui la maquille, comme un mensonge, qui l'ôte du quotidien, loin de magnifier, de préserver la vie, la corrompt ». Il était revenu sur ce thème dans la préface qu'il avait rédigée à *La Mort intime. Ceux qui vont mourir nous apprennent à vivre* (Robert Laffont, 1995), de Marie de Hennezel : « Comment mourir ? Nous vivons dans un monde que la question effraie et qui s'en détourne. Des civilisations, avant nous, regardaient la mort en face. [...] Elles donnaient à l'achèvement de la destinée sa richesse et son sens. Jamais peut-être le rapport à la mort n'a été si pauvre qu'en ces temps de sécheresse spirituelle où les hommes, pressés d'exister, paraissent éluder le mystère. Ils ignorent qu'ils tarissent ainsi le goût de vivre d'une source essentielle. »

De ce goût de vivre, François Mitterrand faisait l'une des raisons de sa constante préoccupation de « l'immense

interrogation que la mort représente ». N'avait-il pas confié à Franz-Olivier Giesbert, dans un entretien au *Figaro* du 8 septembre 1994 : « Ce n'est pas de mourir que j'éprouverai un grand souci. C'est de ne plus vivre » ? Plutôt que de parler de sa maladie comme d'un combat contre la mort, n'avait-il pas préféré évoquer, dans un entretien accordé à Christine Ockrent (*L'Express* du 13 juillet 1995), son « combat pour la vie, tout simplement » ? Peut-être était-ce là, aussi, une manière d'esquiver le paradoxe qu'il avait résumé, quelques années auparavant, à Pierre Jouve et Ali Magoudi (*François Mitterrand, portrait total*, éditions Carrère, 1986) : « Je sais que je vais mourir, mais je n'y crois pas. » Mourir, du reste, ne signifiait pas disparaître. « Je crois aux forces de l'esprit et je ne vous quitterai pas », avait-il assuré aux Français au moment de conclure ses derniers vœux en tant que président de la République, le 31 décembre 1994. Évoquant ses conversations avec Marie de Hennezel, psy-

chologue exerçant dans une unité de soins palliatifs, sur « la transformation profonde qu'elle observait chez certains êtres à la veille de mourir », François Mitterrand assurait, dans la préface à son livre : « Au moment de plus grande solitude, le corps rompu au bord de l'infini, un autre temps s'établit hors des mesures communes. En quelques jours parfois, à travers le secours d'une présence qui permet au désespoir et à la douleur de se dire, les malades saisissent leur vie, se l'approprient, en délivrent la vérité. Ils découvrent la liberté d'ad-

hérer à soi. Comme si, lorsque tout s'achève, tout se dénouait enfin du fatras des peines et des illusions qui empêchent de s'appartenir. Le mystère d'exister et de mourir n'est point élucidé, mais il est vécu pleinement [...]. La mort peut faire qu'un être devienne ce qu'il était appelé à devenir ; elle peut être, au plein sens du terme, un accomplissement. Et puis, n'y a-t-il pas en l'homme une part d'éternité, quelque chose que la mort met au monde, fait naître ailleurs ? » ■

Cécile Chambraud
(10 janvier 1996)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Cet article de Cécile Chambraud traite de la mort, à travers des propos de François Mitterrand alors qu'il atteignait la fin de sa vie.

Inséparable d'une réflexion sur le temps, le rapport à la mort dans la société actuelle en dit long sur notre manière

d'appréhender l'existence.

La mort constitue-t-elle véritablement le terme ultime de la vie ? L'éternité (c'est-à-dire ce qui n'a ni début ni fin) est-elle un leurre ? Peut-on réduire l'existence humaine au temps passé sur Terre ?

Réfléchir au temps et à l'existence nous amène très vite à la question du sens de la vie, et par-là même à la religion...

LA CULTURE



MOTS CLÉS

ABSTRACTION

Du latin *abstrahere*, « tirer, enlever ». Constitutive de la pensée et du langage, l'action d'abstraire est l'opération de l'esprit qui isole, pour le traiter séparément, un élément d'une représentation ; la blancheur, la liberté, sont des abstractions.

CHOSE

En phénoménologie, on distingue la chose de l'objet : la chose, comme réalité concrète, a une existence indépendante de toute visée de conscience, alors que l'objet est nécessairement le corrélat d'un sujet qui le pose dans un projet.

Heidegger nous invite ainsi à une prise en compte des choses en elles-mêmes, indépendamment des projets de maîtrise et d'action que nous pouvons avoir sur elles.

CONCEPT

Du latin *conceptus*, « reçu, saisi ». Produit de la faculté d'abstraction, un concept est une catégorie générale qui désigne un caractère commun à un ensemble d'individus. Les concepts, auxquels renvoient les signes du langage, permettent d'organiser et de classer notre saisie du réel.

SIGNE

Élément fondamental du langage, composé d'un signifiant, suite de sons ou de gestes, et d'un signifié ou concept, qui lui donne sens (distinction saussurienne).

« Lorsque j'utilise le mot, déclara Humpty Dumpty avec gravité, il signifie exactement ce que j'ai décidé qu'il signifierait – ni plus ni moins. — Mais le problème, dit Alice, c'est de savoir si tu peux faire en sorte que les mots signifient des choses différentes. — Le problème, dit Humpty Dumpty, est de savoir qui commande, c'est tout ! »

(Lewis Carroll,

De l'autre côté du miroir)

Le langage

Aristote définissait l'homme comme « le vivant possédant le langage » : la capacité linguistique semble n'appartenir en propre qu'à l'homme, et le distinguer de tous les autres vivants. Le langage permet à l'homme de penser et de communiquer ses idées : il fonde donc la vie en communauté.

Comment définir le langage ?

Le langage se définit par un vocabulaire, c'est-à-dire par un pouvoir de nomination, et par une grammaire, c'est-à-dire par des règles régissant la nature et les relations des mots. **Saussure** a montré que les mots que nous utilisons pour parler (ou signes) sont la totalité d'un signifiant (la suite de sons qui compose le mot) et d'un signifié (ce que le mot désigne).

Il a aussi établi qu'il n'y avait aucun rapport logique entre le signifiant et le signifié : c'est **la thèse de l'arbitraire du signe**. Le langage est donc une convention arbitraire ; c'est pourquoi, d'ailleurs, il existe plusieurs langues.



Ferdinand de Saussure (1857-1913).

Peut-on parler d'un langage animal ?

Certains animaux ont développé des formes évoluées de communication, et particulièrement ceux qui vivent en société comme les abeilles. Mais, comme l'a montré Benveniste, ce « langage » n'a rien à voir avec le langage humain : il dicte un comportement, et non une réponse linguistique.

Les animaux n'utilisent pas dans leur communication des signes composés, mais des signaux indécomposables. Alors que **le langage humain est un langage de signes**, la communication animale est un code de signaux, dont chaque signal renvoie à une seule signification possible.

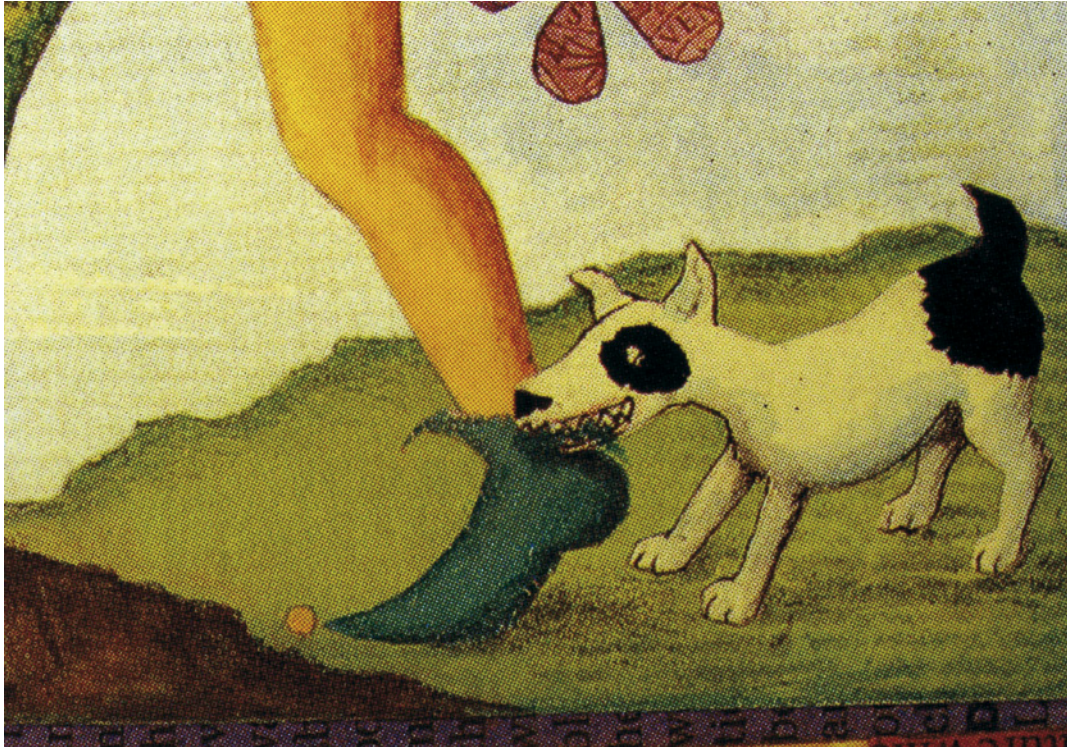
Qu'est-ce qui caractérise le langage humain ?

Selon Rousseau, « la langue de convention n'appartient qu'à l'homme » : les animaux possèdent leur « langage » dès la naissance. Ils n'ont pas à l'apprendre, parce que c'est leur instinct qui le leur dicte ; ce « langage » est inné, et non acquis. Le « langage » animal n'a pas de grammaire : les signaux qui le composent ont chacun un sens précis et unique, et ne peuvent donc pas être combinés entre eux. Grâce à la grammaire et au nombre infini de combinaisons qu'elle permet, **le langage humain, lui, est plus riche de significations et surtout, il est capable d'invention et de progrès.**

Sur quelle faculté le langage repose-t-il ?

Le mot *arbre* désigne aussi bien cet arbre-ci que cet arbre-là. *Arbre* ne désigne pas un arbre donné, mais le concept même d'« arbre » (ce que doit être une chose pour être un arbre : avoir un tronc, etc.) ; c'est pour cela qu'il peut désigner tous les arbres. Les mots ne renvoient pas à des choses, mais à des concepts abstraits et généraux.

Le langage est donc le fruit de notre **faculté**



« Le mot *chien* n'a jamais mordu personne. » (Saussure, *Cours de linguistique générale*)

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

(Wittgenstein)

d'abstraction : le mot *arbre* peut désigner tous les arbres, parce que nous avons, contrairement aux animaux, la faculté de ne voir dans cet arbre-ci qu'un exemplaire de ce que nous nomme le mot *arbre* (le concept d'arbre).

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

Comme l'a montré Bergson, les mots désignent des concepts généraux, et non des choses singulières. Le langage simplifie donc le monde et l'appauvrit : il nous sert d'abord à y imposer un ordre en classant les choses par ressemblances. Le langage ne fait donc pas que décrire un monde qui lui serait préexistant : **c'est lui qui délimite le monde humain**, ce que nous pouvons percevoir et même ce que nous pouvons penser. N'existe, en fait, que ce que nous pouvons nommer dans notre langue.

Le langage constitue-t-il la communauté humaine ?

La conscience ne vise pas autrui comme une chose parmi les choses, parce que, contrairement aux choses, autrui peut répondre quand je lui

parle : parce qu'il me répond, autrui est non un simple objet de ma perception, mais un autre sujet qui me vise à son tour dans sa propre conscience. Le langage permet de **viser intentionnellement autrui comme sujet** : Husserl peut donc affirmer que c'est lui qui fonde la communauté humaine, entendue comme « communauté intersubjective ».

Le langage a-t-il une fonction éthique ?

Le langage semble n'avoir qu'une seule fonction : décrire des « états de choses » (comme par exemple : « le chat est sur le paillason »). Wittgenstein remarque cependant qu'à côté de cette fonction descriptive, le langage a plus fondamentalement une fonction éthique : dire que le chat est sur le paillason, c'est certes décrire la position du chat, mais c'est aussi célébrer la communauté humaine pour laquelle cette proposition a une signification. **Le langage fait de l'homme « l'animal cérémoniel »** : il n'a de sens que dans une communauté, et c'est cette communauté de langue que nous célébrons, même sans le savoir, dès que nous parlons. ●

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• Les deux bouts de la langue

Michel Onfray (1^{er} juillet 2010)

p. 31

ZOOM SUR...

Ferdinand de Saussure (1857-1913)

Génie précoce, Ferdinand de Saussure a fait de la linguistique une discipline à part entière, ayant « pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même ». Ses *Cours de linguistique générale* ont ainsi permis de dépasser l'ancienne perspective diachronique, pour étudier la langue comme un système de signes, susceptible de décrire et d'expliquer la réalité de l'acte de parole. La linguistique a ouvert des chemins non seulement vers la compréhension de la langue, mais aussi de l'homme lui-même.

Extraits du *Cours de linguistique générale* :

« En séparant la langue de la parole, on sépare du même coup ce qui est social de ce qui est individuel, ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel. La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement. [...] La parole est au contraire un acte individuel de volonté et d'intelligence. »

« Il n'y a de différences que si l'on parle des significations, donc des signifiés ou des signifiants. [...] Le signifié seul n'est rien : il se confond dans une masse informe. De même le signifiant. Mais le signifiant et le signifié contractent un lieu en vertu des valeurs déterminées, qui sont nées de la combinaison de tant et tant de signes acoustiques avec tant et tant de coupures qu'on peut faire dans la masse de la pensée. [...] Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : le signe linguistique est arbitraire. »

MOTS CLÉS

DIALOGUE

Des mots grecs *dia*, « à travers », et *logos*, « parole ». Le dialogue n'est pas uniquement échange d'informations utiles, il est aussi échange d'idées. Il fait accéder à la représentation abstraite, il est, par conséquent, le propre de l'homme.

INEFFABLE

Ce qui ne peut être dit, soit parce qu'on suppose qu'il n'existe aucun mot pouvant l'exprimer, soit parce que ce qui est à dire reste confus, obscur.

LANGAGE

On peut le définir comme un système de signes ordonnés suivant des règles. Il est une spécificité humaine dans la mesure où il comporte des caractéristiques propres absentes de la communication animale, en particulier sa plasticité et son caractère articulé, rendant possible une infinité de combinaisons à partir d'un nombre réduit d'éléments.

LANGUE

Une langue est un ensemble institué et stable de signes et de règles grammaticales que partage une communauté humaine donnée.

PAROLE

Elle est nécessairement individuelle, et suppose un sujet actif. Par la parole on s'approprie une langue. La parole est ce par quoi le sujet exerce sa fonction linguistique.

« Voyez par exemple avec quelle sincérité on prononce le mot *miasme*... n'est-ce pas là une onomatopée... du dégoût ? »
(Bachelard)

Le langage est « une manière pour le corps humain de vivre et de célébrer le monde. »
(Merleau-Ponty)

Dissertation : La langue est-elle un moyen d'expression comme un autre ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• La langue :

– la langue maternelle et/ ou la langue du pays d'adoption.

– tout système de signes reconnus collectivement et/ ou institutionnellement.

• Moyen d'expression :

– support par lequel des idées, des sentiments, des besoins sont extériorisés.

– idée de revendication.

• Comme un autre :

– processus de comparaison qui renvoie à l'idée de nivellement, d'absence de différence spécifique.

II. Les points du programme

• Le langage, la culture.

• La société et les échanges, l'État.

L'accroche

De plus en plus de pays font passer des tests de langue aux candidats à l'immigration.

La problématique

Si l'on s'exprime toujours dans sa langue, est-ce par habitude, ou parce que les autres moyens d'expression sont moins riches, moins révélateurs ? Pourtant, le recours à d'autres signes et gestes n'est-il pas parfois plus efficace et adapté à l'exigence d'expression ?

Le plan détaillé

I. La langue est un mode d'expression culturel et non naturel.

a) Toute langue est construite sur une structure et un système conventionnels de signes (cf. analyse de Saussure).

b) Tous les moyens d'expression ne sont pas conventionnels ou culturels. Les pleurs et les cris, identiques chez tous les individus de la même espèce, sont ainsi naturels ou physiques.

« Nous pensons un univers que notre langue a d'abord modelé. » (Saussure)

« Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement/et les mots pour le dire arrivent aisément. » (Boileau)

c) Une langue évolue de façon constante. Elle est soumise à des éléments sociaux : mots et expressions à la mode, vocabulaire propre à une génération, etc.
Transition : Ne s'agit-il pas toujours de faire voir ce que l'on ressent, ce que l'on est, de la même façon que pour tout autre mode d'expression ?

II. La langue n'a pas de fonction privilégiée.

a) D'autres formes d'expression permettent d'extérioriser les sentiments, et de meilleure façon : l'art, la musique (cf. analyse de Bergson sur les limites du langage courant).

b) La langue est sociale, d'abord parce que le langage répond à la nécessité de communiquer pour satisfaire ses besoins et organiser le travail entre les hommes (cf. analyse de Bergson sur la fonction utilitaire du langage), exactement de la même façon que les animaux ont un moyen de communication pour survivre ensemble.

Transition : Pourquoi n'existe-t-il pas alors de langue universelle ?

III. La langue dépasse la simple faculté d'expression.

a) La pensée se forme par le langage (cf. analyse de Hegel). La langue est donc ce par quoi la pensée individuelle, voire l'identité collective, s'entretient.

b) Tous les autres modes d'expression culturels sont alors compris et interprétés en fonction de sa ou ses langues.

Conclusion

La langue n'est pas un moyen d'expression comme un autre, car c'est par elle que la pensée, la compréhension et l'identité de l'individu se façonnent.

Ce qu'il ne faut pas faire

Établir une comparaison de valeur entre les langues.

Les bons outils

- Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*.
- Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*.
- Merleau-Ponty, *Sens et non sens*.
- Wittgenstein, *Tractatus philosophicus*. ●



Les deux bouts de la langue

Au commencement était Babel, chacun connaît l'histoire : les hommes parlent une seule et même langue, dite « adamique », celle du premier d'entre eux. Puis ils se proposent de construire une immense tour destinée à pénétrer les cieux. Pareille architecture suppose que les hommes habitant le même élément que Dieu en deviendraient de facto les égaux. Cette volonté prométhéenne agit comme une autre formule du péché originel car, goûter du fruit de l'arbre de la connaissance, c'est savoir tout sur chaque chose, autrement dit, une fois encore, égaler Dieu. Il y eut une sanction pour le geste d'Ève, personne n'a oublié... De même pour celui des constructeurs de Babel : la confusion des langues. Dieu qui est amour, rappelle-le pour qui aurait la fâcheuse tendance à l'oublier, descend sur Terre pour constater de visu l'arrogance de ces hommes. « Il dit : "Voilà qu'à eux tous ils sont un seul peuple et ont un seul langage ; s'ils ont fait cela pour leur début, rien désormais pour eux ne sera irréalisable de tout ce qu'ils décideront de faire. Allons ! Descendons et là, brouillons leur langage, de sorte qu'ils n'entendent plus le langage les uns des autres." Et Yahvé les dispersa, de là, à la surface de toute la Terre, et ils cessèrent de bâtir la ville » (Gen. 11, 6-7) – où comment semer la discorde...

Dès lors, il y eut des langues, certes, mais surtout l'incompréhension parmi les hommes. De sorte que la multiplicité des idiomes constitue moins une richesse qu'une pauvreté ontologique et politique. On se mit alors à parler local, ce que d'aucuns célèbrent aujourd'hui comme

le fin du fin. Je songe aux « nationalistes », plus justement nommés « indépendantistes régionaux », qui font de la langue un instrument identitaire, un outil de fermeture sur soi, une machine de guerre anti-universelle, autrement dit un dispositif tribal.

Précisons que le politiquement correct passe souvent sous silence cette information qu'il n'existe pas une langue corse, une langue bretonne, mais des dialectes corses ou bretons, chacun correspondant à une étroite zone géographique déterminée par le pas d'un homme avant l'invention du moteur. Le mythe d'une langue corse ou d'un unique parler breton singe paradoxalement le jacobinisme honni, car lesdites langues régionales sont compartimentées en groupe de dialectes – j'eus des amis corses qui, le vin aidant, oubliaient un instant leur religion et leur catéchisme nationaliste pour avouer qu'un berger du cap corse ne parlait pas la même langue que son compagnon du cap Pertusato ! Babel, Babel... La langue régionale exclut l'étranger, qui est pourtant sa parentèle républicaine.

Elle fonctionne en cheval de Troie de la xénophobie, autrement dit, puisqu'il faut préciser les choses, de la haine de l'étranger, de celui qui n'est pas « né natif » comme on dit. Or, comme une espèce animale, une langue obéit à des besoins relatifs à une configuration temporelle et géographique ; quand ces besoins disparaissent, la langue meurt. Vouloir faire vivre une langue morte sans le biotope linguistique qui la justifie est une entreprise thanatophilique. Son équivalent en zoologie consisterait à vouloir réintroduire le dinosaure dans le quartier de la Défense et le

ptérodactyle à Saint-Germain-des-Près...

À l'autre bout de la langue de fermeture, locale, étroite, xénophobe, il existe une langue d'ouverture, globale, vaste, cosmopolite, universelle : l'espéranto.

Elle est la création de Ludwik Zamenhof, un juif de Białystok, une ville alors située en Russie (en Pologne aujourd'hui). Dans cette cité où la communauté juive côtoyait celle des Polonais, des Allemands et des Biélorusses, les occasions de ne pas se comprendre étaient nombreuses. En ces temps, déjà, Dieu pouvait jouir de son forfait. Fin 1870-début 1880, l'espéranto se propose donc le retour au Babel d'avant la colère divine. À l'heure où le mythe d'une langue adamique semble prendre la forme d'un anglais d'aéroport parlé par des millions d'individus, on comprend que la langue de Shakespeare mutilée, amputée, défigurée, massacrée, dévitalisée, puisse triompher de la sorte puisqu'on lui demande d'être la langue du commerce à tous les sens du terme. Vérité de La Palice, elle est langue dominante parce que langue de la civilisation dominante. Parler l'anglais, même mal, c'est parler la langue de l'Empire. Le biotope de l'anglais a pour nom le dollar.

Mais cette langue agit aussi comme un régionalisme planétaire : elle est également fermeture et convention pour un même monde étroit, celui des affaires, du business, des flux marchands d'hommes, de choses et de biens. Voilà pour quelle raison l'espéranto est une utopie concrète à égalité avec le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre, autant d'idées de la raison dont le biotope n'est pas « l'avoir » mais « l'être » –

plus particulièrement « l'être ensemble » sans perspective d'échanges autres que de biens immatériels.

L'espéranto propose d'habiter une langue universelle, cosmopolite, globale qui se construit sur l'ouverture, l'accueil, l'élargissement ; elle veut la fin de la malédiction de la confusion des langues et l'avènement d'un idiome susceptible de combler le fossé de l'incompréhension entre les peuples ; elle propose une géographie conceptuelle concrète comme antithèse à la religion du territoire ; elle parie sur l'être comme généalogie de son ontologie et non sur l'avoir ; elle est le vœu d'une nouvelle Grèce de Périclès pour l'humanité entière – car était grec quiconque parlait grec : on habitait la langue plus qu'un territoire – ; elle est la volonté prométhéenne athée non pas d'égaliser les dieux, mais de faire sans eux, de quoi prouver que les hommes font l'histoire – et non l'inverse. ■

Michel Onfray
(11 juillet 2010)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Dans cet article, Michel Onfray prend pour point de départ la légendaire tour de Babel pour montrer comment la diversité des langues existantes est le signe d'une profonde division entre les hommes.

Cet article nous amène à nous interroger à la fois sur l'origine des langues, mais également sur leur valeur idéologique (comme ouverture vers les autres) et communautaire (le langage comme principe d'appartenance, d'identité).

MOTS CLÉS

ART

Ars en latin ; traduit le mot grec *techné*, « savoir-faire ». Désigne d'abord le savoir-faire de l'artisan, la maîtrise technique. Terme qui tend à être réservé aujourd'hui à la création artistique.

BEAU

Ce qui fait naître le sentiment esthétique. Si l'Antiquité cherchait à formuler des règles objectives du beau, la modernité, avec Kant, a insisté sur le fondement subjectif du jugement esthétique et sa spécificité. Kant définit le beau comme « ce qui plaît universellement sans concept ».

BEAUX-ARTS

Arts qui ont pour objet de représenter le beau : essentiellement la peinture, la sculpture, l'architecture, la musique, la danse et la poésie.

ENTENDEMENT

Faculté de comprendre, pouvoir de connaître.

FINALITÉ, FIN

But, intention. Parler de finalité naturelle, c'est faire référence au fait que « la nature ne fait rien en vain » (Aristote) : tout dans la nature serait organisé suivant une fonction, un but harmonieux. Kant remarque cependant que si, surtout dans le vivant, tout semble être finalisé, on ne peut toutefois démontrer l'existence d'une telle finalité objective dans la nature.

JUGEMENT ESTHÉTIQUE, JUGEMENT LOGIQUE

Distinction kantienne. Un jugement logique est un jugement de connaissance, par lequel j'attribue à un objet un prédicat qui le détermine.

Le jugement esthétique, par lequel je dis d'un objet qu'il est beau, n'est pas un jugement de connaissance, dans la mesure où la beauté n'est pas une qualité de l'objet : dire qu'une chose est belle n'augmente pas la détermination de son concept. Ce n'est donc pas un jugement déterminant, mais un jugement réfléchissant, parce qu'il réfléchit comme un miroir le sentiment du sujet.

L'art

L'art ne doit pas seulement être entendu dans le sens de « beaux-arts » : il ne faut pas oublier l'art de l'artisan, qui lui aussi réclame une technique, c'est-à-dire un ensemble de règles à respecter. Il est clair cependant que les beaux-arts n'ont pas la même finalité puisqu'ils recherchent le beau et produisent des objets dépourvus d'utilité.

Comment définir l'art ?

Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que le terme d'*art* a été réduit à la signification que nous lui connaissons actuellement. Il avait jusque-là servi à désigner **toute activité humaine ayant pour but de produire des objets** : en ce sens, l'art s'oppose à la nature, qui est l'ensemble de tout ce qui se fait sans que l'homme n'ait à intervenir. L'art réclame toujours des **règles** : lorsque l'on est charpentier comme lorsque l'on est musicien, il faut observer des règles si l'on veut produire l'œuvre désirée. C'est exactement ce que veut dire le mot *techné* en grec : la technique, c'est l'ensemble des règles qu'il faut suivre dans un art donné.

sujet, éveillé par certains objets qui produisent en nous un **sentiment de liberté et de vitalité**. En effet, le sentiment du beau est le « libre jeu » de l'imagination et de l'entendement : le beau suscite un jeu de nos facultés par lequel nous éprouvons en nous le dynamisme même de la vie.

Qu'est-ce qui différencie les beaux-arts de l'art de l'artisan ?

L'artisan a pour but de produire des objets d'usage : c'est l'usage qu'on va faire de l'objet qui détermine ses caractéristiques, et donc la façon dont on va le fabriquer.

L'artiste quant à lui ne vise pas l'utile, mais le beau. Si l'habileté technique est la limite supérieure de l'art de l'artisan, elle est la limite inférieure des beaux-arts : alors qu'on attend d'un objet courant qu'il soit bien conçu et réalisé de façon à être d'usage aisé, on n'attend pas simplement d'un tableau qu'il soit bien peint, mais qu'il éveille au contraire en nous le sentiment du beau.

Peut-on définir ce qu'est le beau ?

Deux grandes conceptions s'affrontent dans l'histoire de la philosophie : soit le beau est une **caractéristique de l'objet**, soit il est un **sentiment du sujet**. La première doctrine remonte à Platon : une chose est belle quand elle est parfaitement ce qu'elle doit être ; on peut parler d'une belle marmite, quand cette marmite rend exemplaire l'idée même de marmite. La seconde est inaugurée par Kant : le beau n'est pas une caractéristique de l'objet, c'est un sentiment du



Statue de Kant à Kaliningrad.

Le beau dépend-il du goût de chacun ?

Selon Kant, la réponse est négative : **le beau plaît universellement**, même s'il s'agit d'une universalité de droit, et non de fait. Si je juge une œuvre belle alors que mon voisin la trouve laide, la première chose que je tenterai de faire, c'est de le convaincre. C'est ce qui différencie le beau de l'agréable : l'agréable est affaire de goût et dépend du caprice de chacun, alors que le beau exige l'universalité.

Le beau peut être universel parce qu'il fait jouer **des facultés qui sont communes à tous les sujets** : le sentiment que j'éprouve devant la belle œuvre peut, en droit, être partagé par tous.

Kant estime néanmoins que cette définition vaut aussi bien pour le beau naturel que pour le beau artistique ; en un sens, le beau naturel peut être selon lui supérieur au beau artistique, parce qu'il est purement gratuit : la belle œuvre est faite pour plaire, et cette intention, quand elle est trop visible, peut gâcher notre plaisir ; rien de tel avec un beau paysage.

L'œuvre d'art a-t-elle une fonction ?

Contrairement à l'objet technique qui trouve la raison de son existence dans son utilité, l'œuvre d'art



La Vénus de Milo.

semble ne pas avoir de fonction particulière. Suffit-il alors de rendre un objet technique inutilisable pour en faire une œuvre d'art ? C'est en tous cas la théorie du *ready-made* de Marcel Duchamps.

Pour Kant cependant, cette inutilité n'est pas simplement une absence de fonction : elle résulte de la nature même du beau. Dire qu'une fleur est belle ne détermine en rien le concept de fleur : **le jugement esthétique n'est pas un jugement de connaissance**, il ne détermine en rien son objet, qui plaît sans qu'on puisse dire pourquoi. C'est ainsi parce que le beau plaît sans concept que l'œuvre ne peut pas avoir de finalité assignable.

L'art sert-il à quelque chose ?

Que l'œuvre d'art n'ait pas de fonction assignable ne signifie pas que l'art ne sert à rien : Hegel, dans son *Esthétique*, lui assigne même la tâche la plus haute. Une œuvre n'a pas pour but de reproduire la nature avec les faibles moyens dont l'artiste dispose, mais de la recréer.

Dans le tableau, ce n'est donc pas la nature que je contemple, mais l'esprit humain : **l'art est le moyen par lequel la**

conscience devient conscience de soi, c'est-à-dire la façon par laquelle l'esprit s'approprie la nature et l'humanise. C'est donc parce que nous nous y contemplons nous-mêmes que l'art nous intéresse. Certes, un outil est aussi le produit de l'esprit humain ; mais il a d'abord une fonction utilitaire et pratique. En contemplant une œuvre d'art en revanche, nous ne satisfaisons pas un besoin pratique, mais purement spirituel : c'est ce qui fait la supériorité des œuvres sur les autres objets qui peuplent notre monde. ■

ZOOM SUR...

L'ART ET LES BEAUX-ARTS

Au Moyen Âge, on opposait aux arts dits « mécaniques », qui réclamaient une habileté manuelle, les sept arts « libéraux » (c'est-à-dire dignes des hommes libres) : la dialectique, la grammaire, la rhétorique, l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique.

On voit bien ici que le terme tardif de « beaux-arts » n'équivaut pas aux anciens arts libéraux ; au contraire : nombre de nos beaux-arts (comme la peinture, la sculpture ou l'architecture) étaient jadis considérés comme des arts mécaniques, et leurs « artistes » comme des artisans. Ce qui s'oppose aux arts de l'artisan, ce sont donc les beaux-arts.

LE BEAU ET L'AGRÉABLE

Kant oppose l'agréable, qui touche les sens, au beau, qui suscite un plaisir désintéressé. Le jugement sur l'agréable et ses variétés est lié à un intérêt, et relève de la seule faculté de désirer. Ce n'est pas l'objet d'un simple jugement : il produit une inclination et un plaisir en résulte. L'agréable dépend du goût de chacun et est particulier, tandis que le beau doit être universel.

LE BEAU COMME KANON

La beauté, selon un sens classique, est définie à partir des règles, de la mesure. *Kanon* en grec, signifie « règle », au sens d'instrument et de procédure. Le *kanon* est donc un ensemble de règles données pour œuvrer à un contenu. Tous les grands sculpteurs grecs (Phidias, Praxitèle) ont respecté un canon pour leurs statues, que reprendront ensuite les artistes de la Renaissance.

Les grecs possédaient également le mot *kosmos*, dont le sens est « en bon ordre ». Le terme désigne à la fois l'ordre et la beauté (ou la beauté résultant de l'ordre). C'est de là que proviennent le sens et l'origine du mot *cosmétique*.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• De toute beauté p.35
(Philippe-Jean Catinchi, 1^{er} octobre 2004)

ZOOM SUR...

Kant et la critique du jugement esthétique

La question est celle du jugement de goût, c'est-à-dire du beau. Quand je dis que la rose est belle, je n'ajoute rien au concept de rose : ce type de jugement n'est donc en rien déterminant (il ne détermine rien quant au contenu du concept). Mais un tel jugement est-il la simple expression du goût subjectif de chacun ? Non : si l'agréable est singulier, le beau lui vaut universellement (ce que je trouve beau, et pas simplement agréable, doit pouvoir être trouvé tel par tous les sujets). Comment cela ? Parce que le jugement esthétique repose en dernière analyse sur un « libre jeu » de facultés communes à tous les sujets, à savoir l'entendement et l'imagination.

À l'occasion de certains objets, nous éprouvons une impression de finalité (c'est particulièrement vrai pour le beau naturel), alors que rien n'est objectivement finalisé : je ne peux pas m'empêcher d'avoir l'impression que tout dans la rose est fait pour qu'elle soit belle, alors que la rose n'est faite pour rien du tout. Comme l'entendement ne parvient pas à conceptualiser cette impression (la finalité n'est pas une catégorie de l'entendement), il s'ensuit un jeu entre lui et l'imagination qui nous procure un sentiment de plaisir : le plaisir esthétique. Comme dans ces jugements, le sujet ne fait que projeter sur l'objet sa propre structure, Kant les nomme : jugements réfléchissants.

« Le beau est ce qui est représenté, sans concepts, comme l'objet d'une satisfaction universelle. Cette définition du beau peut être tirée de la précédente, qui en fait l'objet d'une citation tirée de tout intérêt. »
(Kant)

Dissertation : L'œuvre d'art doit-elle plaire ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• Œuvre d'art :

– sens classique : toute création appartenant à la liste classique des beaux-arts.

– sens moderne : toute production humaine revendiquant ce statut.

• Doit-elle plaire :

– idée d'impératif, d'obligation morale ou déontologique.

– idée de nécessité.

II. Les points du programme

• L'art.

• La matière et l'esprit.

• Le devoir.

L'accroche

Zola, dans la préface de *Thérèse Raquin*, s'insurge contre ceux qui ont trouvé son roman « obscène », alors qu'il ne visait que la vérité selon lui.

La problématique

L'artiste est-il soumis à l'impératif de créer un plaisir chez le spectateur ? Le statut d'œuvre d'art nécessite-t-il qu'il y ait toujours divertissement, ou peut-on au contraire lui donner un autre rôle ? L'œuvre d'art peut-elle même être soumise à un impératif quelconque ?

Le plan détaillé

I. Le plaisir a partie liée avec l'essence et l'existence même des œuvres d'art.

a) Il existe un plaisir naturel propre à la vision des images (cf. analyse d'Aristote), ce pour quoi l'art est essentiellement imitatif.

b) Les grandes œuvres sont celles qui, depuis leur création, plaisent de façon constante, du fait des qualités de composition qu'elles possèdent (cf. analyse de Hume).

c) L'appréciation de la beauté se fait en fonction du plaisir ressenti, donc sans plaisir, les œuvres ne seraient pas reconnues comme telles.

Transition : Pourtant, nombreuses ont été les œuvres non appréciées, voire condamnées lors de leur création.

II. La relativité du plaisir esthétique constitue un problème.

a) Le jugement esthétique est relatif à chacun, s'il repose sur un plaisir.

b) Le plaisir éprouvé par le plus grand nombre ne signifie pas que l'œuvre soit de grande qualité (exemple du cinéma dit « grand public »). Il peut y avoir un plaisir superficiel, lié à l'apparence de



beauté ou à l'apparence de l'objet représenté (cf. analyse de Platon dans *Hippias Majeur*).

c) Le but de l'art n'est pas de divertir. Certains artistes modernes revendiquent un autre idéal que celui de la beauté ou du plaisir. Il s'agit au contraire de faire réfléchir, de choquer, etc.

Transition : Tout et n'importe quoi peut-il donc être de l'art ?

III. L'œuvre d'art est à redéfinir constamment.

a) L'œuvre d'art est suffisamment riche pour mettre chaque spectateur en situation de former et d'échanger des jugements, ce qui suscite un plaisir et un intérêt spécifiques (cf. analyse de Kant).

b) De nos jours, les frontières de l'art ne sont pas fixes, et le jugement doit être forgé sur le statut même d'œuvre d'art, sur le fait même de savoir en quoi il s'agit d'une œuvre d'art (exemple des *ready-made* de Duchamp). Pour cela, le plaisir ne suffit pas.

Conclusion

Une œuvre d'art suscite plaisir et intérêt, de différentes natures, mais sans que l'exigence de plaisir soit elle-même un préalable à remplir.

Les bons outils

• Aristote, *Poétique*.

• Hume, *De la norme du goût*. Est présentée dans cet essai la figure du critique d'art.

• Diderot, *Traité du Beau*.

• Plotin, *Traité du beau*.

• Kant, *Critique de la faculté de juger*. ■

Ce qu'il ne faut pas faire

Omettre de citer et d'analyser ne serait-ce qu'un exemple d'œuvre d'art.

De toute beauté

Deux sommes très différentes qui tentent d'interroger à travers les siècles le regard de l'homme sur ce qu'il trouve beau.

C'est la beauté d'Hélène qui fut cause de la guerre de Troie. L'Euripide des *Bacchantes* a beau jeu de souligner que « ce qui est beau est toujours cher aux hommes » ou Platon de rapporter dans *Le Banquet* que c'est en voyant la beauté « par le moyen de ce qui la rend visible » que l'homme est en mesure d'enfanter « des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche », la notion de *kalon*, réservée à ce qui plaît, suscite l'admiration, attire le regard ou satisfait les sens, mais ne saurait être universelle.

Tenter l'histoire du Beau tient donc de la gageure. Deux sommes, très différentes, affichent toutefois cette déraisonnable ambition, astucieusement recadrée pour s'affranchir du soupçon de subjectivité.

Spécialiste du corps dont il s'attache à décrypter les usages comme les images, Georges Vigarello a la prudence de préciser, dès son sous-titre, qu'il n'interrogera que l'apparence physique dans un cadre social et chronologique limité. De fait, sa leçon, circonscrite, a le mérite de la clarté. S'attachant à étudier le passage d'une perception de la beauté « don de Dieu », héritée du Moyen Âge, à l'impératif actuel, au cœur d'une véritable industrie, où le mince, le musclé, le lisse et le hâlé tiennent lieu d'absolus, justifiant toutes les surenchères, tant cosmétiques que chirurgicales, Vigarello travaille sur l'« invention » d'un corps nouveau, accessible à chacun au prix d'une exigence qui devient peu à peu un devoir social.

Car la promotion du visible n'émancipe pas forcément. Et l'historien de pointer les canons qui bouleversent la

donne esthétique. Ainsi le *xvi^e* siècle privilégie-t-il le visage et le statisme, malgré l'importance du feu du regard, limitant la noblesse au seul haut du corps ; au *xvii^e*, le port allonge la silhouette, le maintien fait la grâce et la mécanique physique, danse ou escrime, accentue une théâtralité inédite ; le *xviii^e* élit le mouvement et la vivacité, oubliant la symétrie pour les jeux de l'expression et du contraste, tandis que le bas du corps, naguère simple piédestal, s'anime ; certes le mouvement est sans doute moins linéaire que ne l'exige la démonstration, et le dévêtu façon Directoire comme la simplicité des lignes du style Empire préparent mal cette « anatomie de combat » du *xix^e* qui normalise un nu plus réaliste qu'académique, tandis qu'un véritable « marché de l'embellissement » répond à un impératif nouveau : gérer une apparence qui s'escamote moins. Au *xx^e* siècle, la démocratisation en marche s'appuie sur la fabrique d'un idéal que les stars modélisent, avant de le mondialiser. Accompagnant, sans confondre les images, les mutations sociales. Ainsi l'égalité entre les sexes tend moins à une esthétique androgyne qu'à la promotion parallèle d'un corps qu'on rêve désinhibé, d'autant plus artificiel qu'il se veut glorieux. L'issue ne peut venir de la multiplicité des looks, dont les stéréotypes assignent à une normalisation minimale, d'autant plus éprouvante que les canons en varient fréquemment.

Triomphe de l'apparence, donc. Avec pour seul acquis l'équivalence admise entre la beauté des hommes et celle des femmes,

dès lors que le seul terrain envisagé pour apprécier le beau est le corps individuel. Est-on là au terme de ce mouvement d'extériorisation de l'intime qui assigne au corps de livrer les signes essentiels de l'identité, que Vigarello a mis au centre de sa réflexion ? Le jeu sur les clichés, le brouillage des pistes à l'heure où émerge la sensibilité « métrosexuelle » rend le chantier plus passionnant encore, maintenant que le Beau semble avoir parachevé, par un lent mouvement du haut vers le bas, la colonisation du corps. Le projet d'Umberto Eco assume d'être moins didactique, embrassant des millénaires de création pour un état des lieux de la beauté qui ne récuse pas plus les monstres de Bosch que les vertiges de Piranèse, les visions de Friedrich et les équilibres palladiens, l'option organique de Gaudi ou l'insolence de Duchamp. Ménageant un dialogue permanent avec théoriciens et littérateurs (Dante, Bembo, Kant, Baudelaire, Roussel ou Barthes).

C'est une sorte de Carte du Tendre du Beau que tentent Eco et Michele. Un parcours documenté par les seules œuvres d'art – Eco s'en explique dès l'introduction – qui s'ouvre sur la visite d'une pinacothèque idéale où Vénus et Adonis, vêtus ou non, précèdent le Christ et la Vierge comme le Roi et la Reine. L'enquête peut commencer. Née d'une commande pour le marché du céderom (*Bellezza. Storia di un'idea dell'Occidente* parut en 2002 chez Motta on line), la présente somme n'interroge que ce que les hommes ont considéré comme « beau » à

travers les âges. Ce n'est donc pas une Histoire de l'art, mais bien une impertinente – et pertinente – façon de décaper le regard engourdi par un lourd héritage de révérences. Pas de leçon confortable donc, ni de définition miracle et universelle, mais des approches, des « moments » où une optique, un équilibre tiennent provisoirement lieu de perfection (la proportion pour le Grec antique, la beauté suprasensible de la Florence de Ficini...).

Le propos contemporain n'en est que plus fort : la démocratie esthétique, qui compromet l'archétype élitiste, semble libérer l'individu, mais dans le même temps on observe une insidieuse aliénation généralisée, dès lors que chacun est comptable de ne pas soigner son apparence, soumis à un chantage public qui siffle sans état d'âme les hors-jeu. Le problème tient à la parfaite artificialité des références qui distord comme à la sollicitation continuelle qui interdit la sage indifférence à ce goût de la norme qui ignore l'intimité des sensations. Magistral et stimulant, ce regard interroge. Et sait laisser la réponse ouverte. ●

Philippe-Jean Catinchi
(1^{er} octobre 2004)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Entre les concepts de *kalon* et *kanon* grecs, cet article illustre la variation des goûts esthétiques au travers des siècles. **Il nous renvoie ce faisant à la distinction kantienne du beau et de l'agréable.**

ZOOM SUR...

*La pensée de Karl Marx***L'ACCUMULATION
DU CAPITAL**

La plus-value progressivement générée par les processus productifs conduit à une lente accumulation de capital. Nous ne sommes pas encore dans le mode de production capitaliste, mais cette accumulation et la constitution progressive d'une classe de possédants en est une des deux conditions de possibilité. La seconde, c'est la constitution progressive d'une classe de prolétaires ; c'est-à-dire d'hommes ne possédant plus rien qu'eux-mêmes, et par-là réductibles à une force de travail qu'ils devront vendre pour survivre.

Au prix de son propre épuisement, la force de travail produit une plus-value qui revient tout entière au propriétaire du capital ; le salaire n'est donc pas le prix du travail, mais le prix de la force de travail, achetée par le propriétaire des moyens de production, au même titre que n'importe quelle matière première. Ce qui détermine le salaire, ce n'est rien d'autre que le prix nécessaire au renouvellement de la force de travail épuisée par le processus productif.

**L'ALIÉNATION
DU TRAVAILLEUR**

L'ouvrier, réduit à n'être qu'une force de travail, voit son travail l'appauvrir au lieu de l'enrichir : il ne peut même pas acheter le produit de ses efforts, tandis que la rationalisation du processus productif et la division des tâches le transforment en pièce d'un mécanisme qui lui échappe et sur lequel il n'a plus aucune maîtrise. Au lieu d'être une affirmation de soi et une libération, comme le croyait encore Hegel, le travail devient le lieu de la suprême aliénation : en vendant son travail, l'ouvrier se vent lui-même, c'est-à-dire aliène sa propre essence. « Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une marchandise. »

Le travail

Toute société humaine est fondée sur un partage du travail entre ses différents membres. La nécessité du travail est pourtant vécue comme une malédiction pénible. N'est-il pas cependant une condition de l'accomplissement de l'humanité ? En outre, chacun produisant quelque chose de différent, comment mesurer la valeur relative des biens que l'on échange ?



Karl Marx

et conquiert sa liberté et son humanité. C'est ce que montre Hegel : en m'apprenant à retarder le moment de la satisfaction de mes désirs, le travail m'oblige à me discipliner.

Dans l'effort, l'homme se rend peu à peu maître de lui : il se libère ainsi de la nature en lui (les instincts) en transformant la nature hors de lui. Faire taire la tyrannie des instincts, n'est-ce pas là précisément être libre, n'est-ce pas là la marque propre de l'humanité ? Le travail est donc nécessaire en un second sens : sans lui, l'homme ne peut pas réaliser son humanité.

**En quoi le travail est-il
une nécessité ?**

L'étymologie même du mot « travail » renvoie à un instrument de torture ; Dieu condamne d'ailleurs Adam au travail, qui est le châtiment du péché originel. Le travail est donc une nécessité vitale à laquelle l'homme semble condamné, car, contrairement aux animaux, il ne trouve pas dans la nature de quoi satisfaire immédiatement ses besoins : les vêtements ne se tissent pas tout seuls, la terre doit être cultivée. L'invention des machines ne résout pas le problème puisqu'il faut encore des hommes pour les concevoir et les réparer.

**Travailler est-il un
obstacle à la liberté ?**

Si le travail est vécu comme une contrainte pénible, il n'en est pas moins le moyen par lequel l'homme s'affranchit de la nature

« Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire ceci est à moi, et trouva des gens assez simple pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. »

(Rousseau)

« Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une marchandise. »

(Marx)

« C'est le travail qui donne à toute chose sa valeur. »

(Locke)

« Le bonheur consiste dans le loisir. »

(Aristote)

« L'esclave lui-même est une sorte de propriété animée et tout homme au service d'autrui est comme un instrument. Si les navettes tissaient d'elles mêmes, les chefs n'auraient pas besoin d'esclaves. »

(Aristote)

Illustration tirée des *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau.

La nécessité du travail n'est-elle qu'une contrainte ?

Le travail ne doit pas être pensé dans l'horizon de la survie : par son travail, l'homme cultive et humanise la nature (Marx) et se cultive lui-même.

Tel est le sens de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : le maître, c'est-à-dire celui qui jouit du travail d'autrui sans avoir rien à faire de ses dix doigts, est finalement le véritable esclave ; et l'esclave, qui apprend à se discipliner lui-même et acquiert patiemment un savoir-faire, devient maître de lui comme de la nature. Alors qu'il était une contrainte subie et la marque de l'esclavage, le travail devient moteur de notre libération.

Le travail fonde-t-il la propriété ?

Le champ appartient à celui qui l'a défriché et qui le laboure : c'est, selon Locke, le fondement même de la société civile. Je possède ce que je travaille, sans avoir pour cela besoin du consentement des autres ;

mais comme je ne peux pas tout travailler, ma propriété est naturellement limitée : le **droit naturel** répartit donc équitablement la propriété entre les hommes.

Rousseau ajoute cependant que ce droit naturel n'est pas le **droit positif** : dans un corps social organisé, c'est la loi, et non le seul travail, qui fixe la propriété de chacun. Lorsqu'il passe de l'état de nature à l'état civil, l'homme abandonne le bien dont il jouissait seulement pour en être le premier occupant : désormais, n'est à moi que ce dont la loi me reconnaît légitime propriétaire. L'État doit-il alors simplement constater l'inégalité des richesses et de la propriété de chacun, ou doit-il chercher à les répartir entre ses membres ?

L'organisation capitaliste du travail en change-t-elle le sens ?

Marx montre comment le système capitaliste fait du propriétaire d'un bien non celui qui le travaille, mais celui qui en possède les **moyens de production** : c'est le capital qui est rémunéré, et non le travail, en sorte que les propriétaires n'ont pas besoin de travailler, et que les travailleurs ne peuvent devenir propriétaires.

En dépossédant le travailleur de ses moyens de production et du produit de son travail, le capitalisme, au lieu d'en faire une activité libératrice et formatrice, a rendu le travail **aliénant** : dans « le travail aliéné » inauguré par la grande industrie et le salariat, non seulement l'ouvrier n'est pas maître de ce qu'il fait, mais encore sa force de travail est elle-même vendue et achetée comme une marchandise. Le travail devient donc aliéné en un double sens : d'abord parce que le travailleur le vend, et ensuite parce qu'en le vendant, il s'aliène lui-même. ●

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Manifeste du parti communiste** p. 39
(« Les livres qui ont changé le monde », 5 février 2010)

ZOOM SUR...

PLUS-VALUE, VALEUR D'USAGE, VALEUR D'ÉCHANGE

Aristote différenciait la valeur d'usage d'un objet (ce qu'il permet de faire) et sa valeur d'échange (ce qu'il permet d'obtenir si je l'échange contre autre chose). Mais pour pouvoir échanger, il faut établir une valeur commune aux objets de l'échange. Comment savoir ce que vaut par exemple une paire de chaussures par rapport à un morceau de pain ? Dans l'échange apparaît donc ce qu'il y a de commun à tous les produits : la dépense de travail humain qu'il a fallu pour les produire. C'est elle qui fixe la valeur d'échange ; c'est elle qui est prise en compte lorsque le produit devient produit d'échange, c'est-à-dire marchandise.

Maintenant, le but d'une transaction marchande, c'est de vendre la marchandise plus cher qu'elle n'a effectivement coûté à produire. Si ce qui détermine sa valeur, c'est la quantité de travail, alors le travailleur peut réclamer à bon droit une part de la plus-value engendrée par la vente du produit de son travail ; mais le propriétaire des moyens de production, quant à lui, va tenter au contraire de s'accaparer cette plus-value et même de l'augmenter en payant le travail moins cher que ce qu'il rapporte. C'est donc autour de la répartition de la plus-value que s'organise la lutte des classes. Le propriétaire du capital va tenter de maximiser ses profits ; mais d'une part l'accumulation de capital tend structurellement à diminuer le taux de profit (il faudrait que le profit augmente proportionnellement au capital accumulé pour que ce taux reste constant), et d'autre part elle se fait au prix d'une paupérisation croissante des prolétaires : c'est le signe que le capitalisme est en train d'entrer en contradiction avec lui-même, et qu'une crise dépassant ce mode de production est imminente.

MOTS CLÉS

ALIÉNATION

Du latin *alienus*, « étranger », de *alius*, « autre ». En droit, désigne le fait de donner ou de vendre. C'est le sens qu'utilise Rousseau dans *Le Contrat social*.

Selon Hegel, Feuerbach et Marx, l'aliénation est le processus par lequel un individu est dépossédé de ce qui le constitue au profit d'un autre, ce qui entraîne un asservissement.

CAPITALISME

Système économique et social caractérisé par la propriété privée des moyens de production et fondé sur la recherche du profit. Marx analyse et critique ce « mode de production bourgeois », qui repose selon lui sur l'exploitation du travail salarié, devenu une marchandise, et l'aliénation des travailleurs.

ÉTAT DE NATURE, ÉTAT CIVIL

L'état de nature est un état fictif ou supposé de l'homme avant qu'il ne vive en société. S'oppose à état civil, ou état social. Des philosophes comme Rousseau ou Hobbes ont thématiqué cette distinction.

LOISIR

Au sens grec de *skholê*, activité libre à laquelle un citoyen grec, qui n'était pas astreint à un travail manuel, pouvait s'adonner, temps qu'il pouvait consacrer à des occupations personnelles. Le loisir a trois fonctions : le délasserment (qui délivre le corps de la fatigue), le divertissement (qui délivre l'existence de l'ennui), et la culture (qui délivre les esprits de l'ignorance). Il ne faut pas confondre le loisir avec l'oisiveté, qui est un état d'inactivité complète.

OBLIGATION, CONTRAINTE

L'obligation est un devoir auquel je suis tenu de satisfaire, tout en pouvant matériellement m'y soustraire. La contrainte est une force à laquelle je n'ai pas la possibilité d'échapper.

Dissertation : Peut-on opposer le loisir au travail ?



répétitive, pénible, imposée par la nature (cf. analyse de Marx).

b) Au contraire, le loisir est librement voulu, plaisant, sans exigence de résultats ni de régularité.

c) La division du travail et la hiérarchie professionnelle s'imposent à l'individu. Le loisir est exercice de la liberté, de l'individualité et d'une plus grande mixité sociale.

Transition : Mais le loisir aussi peut être pratiqué avec effort et régularité : club de sport, de théâtre, etc. N'est-ce pas alors une forme de travail ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• *Loisir* :

– sens économique : toute activité indépendante du travail rémunéré.

– sens psychologique : toute activité correspondant à un goût ou plaisir personnel.

• *Travail* :

– sens large : toute activité qui produit des biens ou services ayant une valeur d'usage.

– sens restreint : activité rémunérée, socialement organisée.

• *Peut-on opposer* :

– opposition de caractéristiques.

– opposition de valeur.

II. Les points du programme

• La société, les échanges.

• Le travail, la technique.

• La liberté.

• Le bonheur.

L'accroche

L'ouverture des magasins le dimanche fait actuellement débat.

La problématique

Loisir et travail : s'agit-il de deux activités sans point commun entre elles, répondant à des finalités contraires ? N'existe-t-il pas des formes de travail, l'art par exemple, qui s'apparentent au loisir ?

Le plan détaillé

I. Travail et loisir s'opposent sur de nombreux points.

a) Le travail relève pour l'homme de la nécessité de produire pour satisfaire ses besoins. C'est une activité

II. Le loisir est soumis au travail.

a) Le loisir répond à des procédés économiques et sociaux (cf. analyse de Arendt).

b) Le loisir est passif, notamment quand le travail est pénible et abêtissant (cf. analyse de Marx).

Transition : N'y a-t-il pas opposition entre différentes façons de travailler ou de se livrer à un loisir ?

III. Une nouvelle opposition, plus pertinente.

a) Le travail, dans son essence, suppose une activité mentale, une maîtrise technique et psychologique qui amène l'homme à la culture (cf. analyse de Marx).

b) Inversement, certaines tâches sont purement matérielles, alors qu'elles s'effectuent pendant le temps libre (ménagement). Or le loisir ne se résume pas à cela.

c) La véritable opposition de valeur se fait entre le travail (activité répétitive et soumise à l'exigence de consommation) et « l'œuvre » (activité plus personnelle et créatrice, selon les termes de Arendt).

Conclusion

Travail et loisir peuvent moins être opposés que consommation et création.

Ce qu'il ne faut pas faire

Analyser travail et loisir séparément, dans deux parties distinctes.

Les bons outils

• Marx, *Le Manifeste du parti communiste*.

• Arendt, *Condition de l'homme moderne* : l'auteur y distingue le concept de travail et celui d'œuvre. ●

Manifeste du parti communiste

« **P**rolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » : ainsi se conclut l'ouvrage occidental le plus lu et le plus traduit après la Bible, rédigé au moment où la révolution de 1848 éclate en France. Pierre Dardot et Christian Laval reviennent sur la portée de ce texte unique. **Fondateurs du groupe d'études et de recherche « Question Marx », vous êtes coauteurs de *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale (La Découverte, 2009)*. Comment expliquez-vous le formidable succès du *Manifeste du parti communiste* ?** Pierre Dardot et Christian Laval : Ce succès est dû en grande partie au caractère performatif du texte, comme l'a bien montré le philosophe Jacques Derrida dans *Spectres de Marx* (1993) : le *Manifeste*, loin de constater une situation (la montée des révolutions), en appelle à un avenir qu'il accomplit lui-même par sa publication. Les communistes « opposent à la légende du spectre du communisme un manifeste du parti lui-même » et, ce faisant, font littéralement exister le communisme comme parti. Le « parti » dont il est question n'est pas la Ligue des communistes elle-même, qui n'en est qu'une incarnation éphémère, mais justement quelque chose qui n'existe pas encore, à savoir une association internationale de travailleurs agissant au grand jour.

– **Pourquoi Marx et Engels ont-ils choisi la forme du manifeste alors que prédominait à l'époque celle du « catéchisme révolutionnaire » ?**

Le catéchisme est l'exposé d'une doctrine sous la forme de demandes et de réponses. Moses Hess, surnommé le « rabbin communiste », publie en 1844 un *Catéchisme communiste* par questions et réponses. On discutait alors beaucoup de divers projets de « profession de foi communiste ». Lui-même auteur d'un contre-projet intitulé *Principes du communisme*, qui sacrifie encore à la forme des questions et des réponses, Engels suggéra à Marx dès novembre 1847 « de laisser tomber la forme catéchisme et d'appeler ça « Manifeste communiste ». À la différence du catéchisme, destiné à des cercles de propagande ou à des sociétés secrètes, le Manifeste se veut une proclamation

« à la face du monde entier ». Son titre initial, *Manifeste du parti communiste*, ne devient *Manifeste* communiste qu'à partir de l'édition allemande de 1872. Marx, qui proposa lui-même de dissoudre la Ligue des communistes en 1852, faisait très bien la différence entre « le parti compris dans le sens tout à fait éphémère » et le parti qui « naît partout spontanément du sol de la société moderne », c'est-à-dire de l'organisation spontanée du prolétariat en classe.

– **« Un spectre hante l'Europe : c'est le spectre du communisme »... La dramaturgie du texte, qui résume toute l'histoire mondiale par la lutte entre oppresseurs et opprimés, est saisissante. Pourquoi une telle mise en scène ?**

Le Manifeste veut montrer que le communisme s'identifie au mouvement historique en cours, « le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses ». D'où le tranchant des formules et le souffle qui le traverse. Il met en scène la « révolution en permanence » : la bourgeoisie a inauguré un bouleversement qui finira par la supprimer elle-même. Il noue et condense des idées de diverses provenances. L'idée de la lutte entre les classes est bien antérieure à 1848. C'est l'historiographie libérale qui, durant la Restauration, en a fait la clé des progrès de la civilisation européenne. Marx ne s'est jamais caché de cet emprunt à François Guizot ou à Augustin Thierry. L'idée du remplacement de l'antagonisme des classes et des nations par l'association universelle des travailleurs vient des disciples de Saint-Simon. Mais l'énergie qui porte tout le texte tient à l'objectif qu'il assigne au mouvement prolétarien : la suppression de la propriété privée et la destruction de l'État.

– **En quel sens les régimes qui se sont réclamés du « Manifeste » peuvent-ils être considérés comme communistes ? Dans quelle mesure les pays dits « marxistes-léninistes » ont-ils selon vous entaché le communisme ?** On serait tenté de répondre : en aucun sens. En effet, les moyens de production devinrent propriété de l'État, mais l'État devint la propriété privée du parti. Il y avait donc peut-être une

propriété d'État, mais en aucun cas une « propriété commune ». La seule chose « commune » était sans doute la misère et l'oppression, comme si s'incarnait là tragiquement ce que le jeune Marx avait appelé le communisme « grossier », celui qui institue la communauté en unique propriétaire privé et nie toute individualité. Si le « marxisme-léninisme » a « entaché » le communisme, c'est donc en parvenant à persuader que le « commun » se confondait avec ce qui était imposé par l'État. Cependant, on ne peut ignorer qu'il y a chez Marx lui-même une conception réductrice de la politique comme violence, notamment comme exercice de la coercition par le moyen de l'État, qui a pesé lourd jusque dans la pratique des régimes qui se sont réclamés de lui.

– **Après la chute du Mur de Berlin, il était d'usage de proclamer la mort de Marx. Or aujourd'hui, avec la crise économique, Marx revient. Comment expliquez-vous ce retour qui s'effectue aussi bien du côté des essayistes libéraux que des penseurs radicaux ?** Signe des temps, le marketing éditorial recycle les proscriptions d'hier, Marx en tête. On célèbre en lui le prophète de la mondialisation, négligeant en cela sa critique implacable du capitalisme. Mais on peut aussi relire sérieusement Marx, non pour le « sauver » ou pour l'« actualiser », mais pour s'expliquer avec lui. On perdrait aussi quelques précieuses leçons politiques à l'ignorer ou à le contourner. La simplification de l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat, idée que l'on a prise un peu vite pour une prédiction sociologique, relève plutôt de la polarisation des camps qui s'affrontent et du travail de composition des forces qui s'impose dans le combat. Cette polarisation requiert, comme Marx l'avait compris, un objectif stratégique, celui qui a tant manqué au chartisme anglais. Un tel objectif fait aujourd'hui cruellement défaut.

– **Quels sont les usages théoriques et politiques de Marx les plus féconds aujourd'hui ?** Et en quel sens le communisme est-il une hypothèse, une idée à réactiver ? Le plus fécond chez Marx, c'est l'idée

que, loin d'être la simple projection d'une conscience ou d'une volonté, les pratiques ont leur logique propre qui fait que leur résultat échappe souvent au contrôle des acteurs eux-mêmes : les hommes font leur propre histoire, mais ils la font dans des circonstances données. Si l'on reste fidèle à ce « matérialisme des pratiques », on ne peut que s'interdire de faire du communisme une hypothèse indéterminée ou une idée éternelle indifférente aux contingences de l'Histoire réelle. Cette conception, notamment défendue par Alain Badiou et Slavoj Žižek aujourd'hui, nourrit un « marxisme d'invocation » qui, sous couvert d'un hommage purement rhétorique, en revient à un idéalisme à forte dimension religieuse.

– **De quoi le communisme est-il, selon vous, le nom ?**

Il faut être prudent s'agissant de l'avenir d'un nom qui a désigné et désigne encore des pouvoirs d'État d'autant plus monstrueux qu'ils font régner l'exploitation capitaliste la plus féroce. S'il peut devenir de nouveau un mot de l'émancipation, c'est à la seule condition de défaire l'identification du « commun » à l'étatique, longtemps perpétuée par les partis « communistes ». Le commun compris en ce sens ne désigne pas un « bien » dont on fait un usage commun (l'air, l'eau, ou l'information), il est d'abord et avant tout ce que des individus font exister par leurs pratiques lorsqu'ils mettent en commun leur intelligence, et ce qu'ils défendent contre toute tentative de privatisation et de mise en marché. « Communisme » doit donc faire entendre l'idée que l'émancipation ne peut procéder que des pratiques de « mise en commun ». ■

Propos recueillis par Nicolas Truong
(« Les livres qui ont changé le monde »,
05 février 2010)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Zoom sur Marx et son ouvrage *Manifeste du parti communiste*, incontournable dans une réflexion sur le travail.

ZOOM SUR...

La pensée aristotélicienne de la nature et de la technique

L'ART ET LA NATURE

La substance individuelle ou première, support des changements, est elle-même déterminable comme un composé de matière et de forme. La matière, c'est le support ultime, le noyau stable de la substance, qui, comme on le voit dans la production technique, peut perdre une forme déterminée pour en acquérir une autre : le bois de l'arbre devient le bois de la chaise. Mais c'est la forme qui fait d'une chose ce qu'elle est : dans ce sens, elle coïncide avec son essence.

Soulignons l'importance du paradigme de la production technique chez Aristote : il va lui permettre de penser la nature elle-même. En effet, la production d'une substance individuelle suppose l'intervention de quatre causes que l'art rend visibles : en plus de la cause formelle (la forme du lit) et de la cause matérielle (le bois) déjà citées, il faut une cause efficiente (l'artisan) et une cause finale (le projet de l'artisan).

L'art permet ainsi de distinguer ce qui est étroitement uni dans la production d'une chose naturelle par la *physis* (la « nature ») : alors qu'une chose artificielle a hors d'elle-même le principe de sa propre production et de ses changements, une chose naturelle renferme en elle-même, par essence et non par accident, le principe ou la cause de son mouvement et de son repos.

Si donc, selon le mot d'Aristote, « l'art imite la nature », c'est pourtant par analogie avec l'art que se comprend la génération naturelle comme une marchandise.

La technique

« Technique » vient du grec *technè* qui signifie, selon Aristote, « une disposition à produire accompagnée d'une règle vraie » : la technique au sens grec, c'est l'ensemble des règles qu'il faut suivre pour produire un objet donné. Mais la technique moderne peut-elle encore se comprendre ainsi ?



Statue d'Aristote.

pointu qu'il a ramassé, mais il ne saurait le tailler lui-même pour le rendre pointu.

Dans le *Gorgias*, Platon fait le récit mythique de la naissance de la technique : l'imprudent Épiméthée n'ayant laissé à l'homme aucun instrument naturel pour se nourrir et se défendre, son frère Prométhée aurait dérobé la technique et le feu aux dieux. Entendons par là que **la technique comme production d'outils est pour l'homme une nécessité vitale** : avec la technique, l'homme devient « *homo faber* » (Bergson), l'être qui place des outils entre lui et le monde.

Que signifie la définition aristotélicienne de la technique ?

Selon Aristote, tout objet produit non par la nature, mais par l'homme, est déterminé par quatre causes : la cause **matérielle** (la matière dans laquelle il est fait), la cause **formelle** (la forme qu'on va lui donner), la cause **finale** (ce à quoi l'objet va servir) et la cause **efficiente** (l'artisan qui travaille l'objet).

La technique est l'ensemble des règles permettant d'**ordonner ces causes dans un art donné** : une règle technique nous dit comment travailler telle matière, quelle forme lui donner, si l'on veut en faire tel objet.

Pourquoi la technique est-elle un ensemble de « règles vraies » ?

Un artisan n'est pas libre de faire ce qu'il veut : on ne fait pas des haches en plomb ou des fers à cheval en bois. Pour produire un objet, il faut ordonner la matière et la forme selon la fonction qu'on veut lui attribuer, en obéissant à ce qu'on appelle **les règles de l'art**.

Ces règles ne sont pas laissées au caprice de tel ou tel : elles sont nécessaires et enseignables, c'est-à-dire qu'on peut les transmettre ; en ce sens, on peut dire qu'elles sont « vraies », parce qu'elles ne changent pas et ne peuvent pas être modifiées.

La technique est-elle spécifiquement humaine ?

Chez l'animal, l'organe et l'outil se confondent : le crabe, par exemple, se sert de ses pinces pour s'enterrer. Même les primates ne fabriquent pas d'outils : un chimpanzé peut se servir d'un bâton



La technique n'est-elle qu'une disposition à produire ?

Pour comprendre ce qu'est une chose, il faut savoir ou imaginer comment elle a été produite : c'est ce qu'on appelle le « schème artificialiste ». Autrement dit, la technique nous fournit les modèles selon lesquels nous comprenons le monde qui nous entoure : ainsi, nous appliquons sans même nous en rendre compte des schèmes techniques sur la nature afin de la rendre compréhensible – nous disons qu'un arbre produit des fruits, comme on dit d'un potier qu'il produit des cruches. Cela signifie que la façon dont nous pensons la technique détermine radicalement notre rapport au monde.

La définition aristotélicienne s'applique-t-elle à la technique moderne ?

Selon Aristote, la technique est l'ensemble des règles définissant les moyens en vue d'une fin. Heidegger montre comment notre modernité ne pense plus la technique comme l'ensemble des règles nécessaires à un art : nous en sommes au contraire venus à ne plus penser les choses qu'en termes techniques.

La technique n'est donc pas un instrument neutre qu'on peut bien ou mal utiliser, mais un mode de pensée. L'homme ne pense plus qu'à gérer, à calculer et à prévoir : c'est la différence

que fait Heidegger entre la pensée méditante et désintéressée, et la pensée calculante qui veut par la technique **dominer la nature et l'asservir aux besoins de l'homme**.

Le danger lié à la technique n'est donc pas d'abord celui d'une explosion nucléaire ou d'un conflit planétaire destructeur : le véritable danger, c'est que la technique devienne **l'unique mode de pensée**, c'est-à-dire la seule façon que nous ayons de penser quelque chose. Car alors, il nous faudra craindre que l'homme se pense lui-même en termes techniques, comme un objet manipulable ou comme une ressource à exploiter de la manière la plus productive possible.

Or, nous dit Heidegger, cela a déjà eu lieu. La technique n'est plus un projet dont l'homme serait encore le maître : elle est bien plutôt la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même et comprend le monde, en sorte que l'homme lui-même est mis au service de la technique, et non l'inverse. ●

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Ce qu'on peut faire dire à la technique**

p. 43

(Georges Balandier, 17 mai 2002)

ZOOM SUR...

LE MOUVEMENT ET LE « PREMIER MOTEUR »

La célèbre doctrine des quatre causes va ainsi permettre à Aristote de penser la nature et ses changements (ce dont Platon se désintéressait).

Il en distingue d'ailleurs dans la *Physique* quatre sortes, suivant ce qui est affecté par un changement : il y a le changement selon le lieu (ou « transport »), le changement selon l'essence (« la génération et la corruption » d'une chose), le changement selon la qualité ou « altération » (ce qui se produit, par exemple, quand la capacité de voir de l'œil passe à l'acte), et le changement selon la quantité (« la croissance et la diminution » d'une plante par exemple, qui pousse puis se fane).

Mais quelque chose ne peut changer que s'il est lui-même mis en mouvement par autre chose. Or, comme « il est nécessaire de s'arrêter quelque part » dans la régression à l'infini (selon un célèbre principe aristotélicien), il doit y avoir un principe ultime de tout changement, qui lui-même ne se meut pas : c'est le premier moteur non mû ou principe divin.

Cette première cause du mouvement doit toujours être en acte (sinon il aurait besoin d'un autre être qui le fasse passer à l'acte et ainsi à l'infini), ne peut qu'être immobile, éternelle et immuable et donc par là immatérielle (la matière est toujours sujette aux changements et à la corruption). De ce fait, son essence sera d'être pure pensée se pensant elle-même, ou pure « pensée de la pensée », parce qu'il n'y a pas d'objet de pensée plus excellent que le premier moteur lui-même.

ZOOM SUR...

Martin Heidegger, Essais et conférences, « *La question de la technique* »

« L'essence de la technique n'est absolument rien de technique. Aussi ne percevons-nous jamais notre rapport à l'essence de la technique, aussi longtemps que nous nous bornerons à nous représenter la technique et à la pratiquer, à nous en accommoder ou à la fuir [...]. Quand cependant nous considérons la technique comme quelque chose de neutre, c'est alors que nous lui sommes livrés de la pire façon. »

Concevoir la technique comme « quelque chose de neutre », c'est la concevoir comme un instrument. Un instrument n'est en soi ni bon ni mauvais, il est absolument neutre, et tout dépend de la façon dont on l'utilise : je peux avec le même couteau peler une pomme ou aggraver autrui. Selon un vieux schème hérité d'Aristote, la technique serait justement un ensemble de moyens déployés en vue d'obtenir une fin visée à l'avance ; si ce schème est exact, il serait inutile de se demander ce que « vaut » la technique. Notons cependant qu'il ne s'agit pas non plus de l'encenser ou de la diaboliser (il n'y a pas de « technophobie » chez Heidegger !) : tous ces rapports sont faux, et foncièrement inadéquats, tout simplement parce que la technique n'est plus un instrument. La pensée issue d'Aristote ne peut plus concevoir la technique moderne, dont l'essence n'est rien de technique, parce que cette technique est en son essence une modalité particulière du penser. Et voilà le danger de la technique : la technique est un mode de penser, et non un outil, et son danger est d'abord un danger pour la pensée. Quand il ne saura plus que calculer et prévoir, tout penser en termes de rentes et de capitaux (on parle ainsi déjà de « capital-temps » à propos de l'existence), l'homme ne sera pas seulement incapable d'apprécier la beauté gratuite d'une œuvre d'art : il sera incapable de comprendre qu'il n'est pas un objet, parce que la différence entre lui et les objets aura été peu à peu gommée.

Dissertation : Le développement technique est-il une menace pour la liberté ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- *Le développement technique* :
 - au sens économique, les innovations de produits et de procédés de production.
 - au sens usuel, la part grandissante des objets techniques dans le quotidien.
- *Menace* :
 - idée de danger, identifié ou non.
 - idée de volonté délibérée.
- *Liberté* :
 - au sens philosophique, métaphysique, le libre arbitre, la faculté de choix.
 - au sens politique, l'ensemble des droits reconnus par un État, une Constitution.

II. Les points du programme

- La technique.
- La liberté.
- L'État.

L'accroche

Chaque individu est repérable grâce à son téléphone portable.

La problématique

Les objets techniques accroissent notre pouvoir d'action, mais n'augmentent-ils pas aussi l'étendue des pouvoirs exercés sur nous, par exemple la surveillance ?

Gardons-nous la réelle maîtrise du développement de la technique dans notre vie de tous les jours ?

Le plan détaillé

I. Le développement technique nous libère de multiples efforts et dangers.

- a) Les progrès techniques ont fait reculer les pires dangers naturels : les maladies et autres fléaux sont moins dévastateurs dans les sociétés les plus « avancées » techniquement.
 - b) Les progrès techniques nous libèrent de tâches pénibles, dans la vie professionnelle comme domestique. Le temps de loisir s'en trouve augmenté (cf. analyse de Arendt).
 - c) Les objets techniques sont de plus en plus accessibles à tous (portable, iPod, etc.).
- Transition* : Ce pouvoir ne peut-il pas se retourner contre nous ?

II. Le développement technique peut être un vecteur de domination.

- a) Le développement technique entre bien dans une logique de pouvoir qui consiste à surveiller les agissements des individus (cf. analyse de Foucault sur le pouvoir technocratique moderne).



b) Le marché économique renouvelle sans cesse l'offre de produits et rend obsolètes des objets pourtant performants, ce qui nous pousse à consommer (cf. analyse de Arendt).

Transition : Pour autant, s'agit-il de revenir en arrière ?

III. La technique ne doit être qu'un moyen.

a) Les possibilités techniques vont jusqu'à changer l'ordre écologique (réchauffement climatique) ou modifier la structure des organismes (OGM, clonage). Elles permettraient même de détruire la Terre entière (arme nucléaire). L'homme se retrouve donc dans une situation de pouvoir quasi divin sur la nature.

b) Pourtant le risque principal n'est pas là : il est plutôt que la technique devienne l'unique mode de pensée de l'être humain, que l'homme ne raisonne plus qu'en termes techniques, se considérant lui-même comme un objet ou une ressource à exploiter. La technique doit rester un moyen en vue d'une fin dont l'homme reste maître.

Conclusion

Le développement technique constitue une menace pour la liberté s'il se fait sans intervention collective ou politique de la part des citoyens, et si l'homme se met lui-même au service de la technique.

Ce qu'il ne faut pas faire

Traiter et illustrer seulement l'aspect négatif du progrès technique.

Les bons outils

- Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*.
- Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la technique ?* ●

« Supposons maintenant que la technique ne soit pas un simple moyen : quelles chances restent alors à la volonté de s'en rendre maître ? »

(Heidegger)

Ce qu'on peut faire dire à la technique

Interrogeant technophobie et technophilie, Lucien Sfez s'attache à analyser comment se sont constitués à la fois le discours technologique et son utopie.

La technique, autant que la parole, constitue le monde en ce qu'il a de proprement humain. Dans la philosophie grecque, elle donne à l'homme les moyens d'être créateur par lui-même, d'exploiter le possible du monde et d'effectuer ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir. Mais elle est tenue en son domaine, elle reste l'instrument du pouvoir-faire, elle est soumise à la production du sens et à la capacité d'instituer. C'est aujourd'hui l'inverse, la technique est devenue omniprésente, elle fascine et inquiète par sa puissance continûment accrue. L'emballlement techniciste engendre les embarras du langage, les affrontements doctrinaux, les passions inverses et épisodiquement les doutes. De là, ces discours contraires qui envahissent les débats actuels : la technophilie opposée à la technophobie, le mouvement du progrès au déclin par inertie... Lucien Sfez soumet à la question ces oppositions, comme le déplacement langagier qui situe en équivalence techniques et technologies, comme le mariage ambigu de la technique et de la politique. Il le fait sous l'éclairage d'une thèse principale. Le discours technologique ne peut être réduit au « discours des choses elles-mêmes » – entendons par là ce que disent les instruments, les dispositifs techniques, les pratiques –, il appartient à l'ordre de la « fiction ». Et dans la mesure où technique et politique sont « toutes deux

habitées par la fiction », elles sont associables. Mais la fiction ainsi évoquée ne relève pas de la simple illusion, elle agit en tant que moteur et d'autant plus qu'elle peut se présenter sous la forme de l'utopie en voie de réalisation. Comment définir la fiction qui se manifeste à travers les « techno-discours » et les nouveaux fétiches techniques ? Comment identifier sa fonction et mesurer son pouvoir d'« insémination » par le foisonnement des images ?

C'est à cette double tâche que Lucien Sfez s'attache dans un parcours d'analyse critique, de démonstration, au tracé complexe où se retrouvent nombre des apports théoriques antérieurs. Ceux qu'il a constitués en proposant une « critique de la décision », en explorant la « symbolique politique », en présentant une « critique de la communication », et surtout en se faisant l'analyste du « rêve bio-technologique ». Ce sont là les supports constamment rappelés par les références, ils servent d'appuis à une nouvelle attaque : celle qui met à nu la technique en la révélant, au-delà du pouvoir-faire, comme une fiction que des relais mettent en oeuvre. Les plus efficaces étant évidemment ceux « qui font le pont entre technique et politique », en accrochant fortement un domaine à l'autre. Lucien Sfez considère en ouverture l'imaginaire dans son rapport à la technique, en fonction du travail que celui-ci accomplit « dans le mode

de connaissance technique ». Il évoque ainsi les « personnages conceptuels » (formule empruntée à Deleuze) et les objets de référence (dont Internet qualifié de « plus grand référent ») qui peuplent cet imaginaire. Celui-ci est constitutif du techno-discours en tant que fiction, de ce qui le rend « imperméable » à la critique. Après le traitement théorique vient la démonstration concrète, c'est l'objet de la seconde partie du livre, consacrée aux « images du récit techno-politique ». À ce qui n'est pas un imaginaire technicien spécifique mais plutôt une « imagerie ».

Deux catégories d'images sont identifiées, sans que la ligne de partage puisse être nettement tracée. Les unes sont dites « techno-sociales ». Elles sont exploitées par les acteurs qui contribuent à l'entretien du lien techno-social, aux rapports établis entre technique, société, et politique. Elles se manifestent dans l'alliance d'« une certaine vision prospective (voire utopique) issue du technicisme et d'une vision économique, pragmatique, du problème technique ». Elles alimentent la rhétorique dirigeante. Les autres images sont dites « techno-

naturelles ». Ce sont celles qui font de l'univers technique un univers qui a, peut-on dire, la même puissance d'évidence que la nature elle-même. La publicité exaltant les objets techniques en banalise la certitude. Mais les biotechnologies, en technicisant la nature et l'homme lui-même, sont les principales pourvoyeuses de cette imagerie, cependant que l'écologie peut y contribuer indirectement par l'opposition d'une fiction – celle d'origine technologique – à une autre – celle d'une nature personifiée affirmant ses droits.

Si la fiction imprègne les représentations et les pratiques nées des technologies, peut-elle être une « fiction instituante » de la société en son entier et du politique ? En conclusion, Lucien Sfez s'attache à montrer que rien n'est moins sûr. La technique a en vue une seule chose, une seule vérité : l'action efficace et sa vérification par les résultats. Elle additionne, mais elle ne lie pas, par manque d'une symbolique unifiante. Elle ne lie pas, mais assure le « service des puissances économiques dominantes ». ■

Georges Balandier
(17 mai 2002)

POURQUOI CET ARTICLE ?

À partir d'un ouvrage de Lucien Sfez, Georges Balandier analyse

l'apparition dans le monde d'aujourd'hui – où la technique est devenue reine – de **deux discours opposés : celui de la technophilie opposé à celui de la technophobie.**

MOTS CLÉS

BONHEUR

État de plénitude et de satisfaction durable, par opposition au plaisir éphémère. La philosophie antique en fait le souverain bien, c'est-à-dire la fin suprême de la vie humaine, indissociable de la vertu. Kant critiquera cette position et montrera que ce à quoi l'homme est destiné, ce n'est pas tant le bonheur que la moralité, qui seule le rend digne d'être heureux.

CONVICTION

Croyance réfléchie et volontaire, qui se distingue de l'opinion et de la certitude (qui n'est pas seulement subjectivement fondée mais qui est objectivement et rationnellement fondée).

CRÉATION CONTINUÉE

Manière dont Descartes conçoit la création du monde par Dieu : parce que la nature n'est pour lui rien d'autre qu'une grande machine, un pur mécanisme, elle est dépourvue de tout dynamisme interne et ne saurait exister par elle-même. Elle est donc à chaque instant suspendue à une création divine continuée, autrement dit toujours renouvelée.

CROYANCE

Adhésion à une idée ou une théorie sans véritable fondement rationnel. En ce sens, la croyance est une opinion et s'oppose au savoir.

DÉISTE

Est déiste celui qui croit en l'existence de Dieu, mais rejette toute autorité sous forme de dogme ou de pratique religieuse.

DIEU

Les attributs de Dieu, comme entité transcendante créatrice du monde sont traditionnellement, sur le plan métaphysique, l'éternité, l'immutabilité, l'omnipotence et l'omniscience, et sur le plan moral, l'amour, la souveraine bonté, et la suprême justice.

La religion

Il s'agit de savoir ici ce que sont les religions en général, et non de parler de telle ou telle religion. Le fait religieux est présent dans toutes les cultures humaines, même les plus primitives : fondamentalement, le fait religieux lie l'homme à des puissances qui sont plus qu'humaines. La question est alors de savoir si raison et religion doivent s'exclure réciproquement.

Peut-on définir la religion ?

Le philosophe latin Cicéron donnait une double étymologie à la religion : elle viendrait à la fois de *relegere*, « rassembler », et de *religare*, « rattacher ». Ainsi, la religion rassemble les hommes en les rattachant ensemble à des puissances surnaturelles qu'ils doivent vénérer : c'est le **sentiment du sacré, mélange de crainte et de respect** pour des forces qui nous dépassent. Vénération du sacré, la religion prend la forme de **rites** qui se distinguent du temps profane comme temps des affaires humaines.

Peut-on distinguer plusieurs sortes de religions ?

Auguste Comte voyait dans le fétichisme la religion la plus primitive. La croyance **fétichiste** confère aux objets des qualités magiques : ainsi, c'est parce qu'une force surnaturelle l'habite que l'arme est mortelle. On parlera alors de **magico-religieux** : le rite vise à se concilier les grâces de puissances supérieures potentiellement menaçantes.

Selon Comte, le stade suivant est celui du **polythéisme** : ce ne sont plus les objets qui sont vénérés, mais des êtres divins représentés de manière anthropomorphique. Au rite religieux est alors associé l'élément du **mythe** comme récit des origines : le mythe n'est pas qu'un récit imaginaire, c'est un modèle qui sert à expliquer le réel et à le comprendre en racontant sa genèse. Le dernier stade de la religion, nous dit Comte, est le **monothéisme**.

Qu'est-ce qui distingue le monothéisme du polythéisme ?

Les religions monothéistes croient en un dieu unique, contrairement aux religions polythéistes. Et si les mythes des religions polythéistes se perdent dans la nuit des temps, s'ils racontent une origine en-dehors de l'histoire, les religions monothéistes en revanche ne sont pas mythiques : **elles affirment leur caractère historique** en posant l'existence « datable » de leur fondateur (Abraham et Moïse, Jésus-Christ, ou Mahomet).



Auguste Comte.

Surtout, c'est avec le monothéisme que Dieu n'est plus pensé à l'image de l'homme : il est désormais infiniment distant, il est le tout-autre. Il ne s'agit plus alors de faire des sacrifices pour s'attirer ses faveurs, mais de croire en lui : avec le monothéisme, c'est la notion de **foi** qui prend tout son sens.

Quelles sont les nouveautés apportées par le monothéisme ?

Le monothéisme remplace le mythe par la foi, et croit en un dieu qui n'est plus pensé à l'image de l'homme. On ne peut l'honorer par des sacrifices, mais par la prière et par des actions qui obéissent à sa volonté : le monothéisme introduit une dimension morale dans la religion ; on peut alors parler d'**éthico-religieux**.



Blaise Pascal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. »

Selon Feuerbach, le monothéisme le plus radicalement neuf est le **christianisme** : c'est lui qui a montré que les religions polythéistes adoraient des dieux imaginés à la ressemblance des hommes. La religion grecque, en fait, adorait l'homme lui-même : le christianisme dépasse les autres religions parce qu'il montre qu'elles ont toutes été anthropomorphiques.

Quel est le sens de la critique de Feuerbach ?

Selon Feuerbach, le christianisme s'est approché de la vérité de la religion sans toutefois l'atteindre : en affirmant que dans le Christ, Dieu s'est fait homme, le christianisme amorce un mouvement que la philosophie doit achever en inversant la proposition. En fait, la religion n'est pas le mystère du Dieu qui s'est fait homme, mais **le mystère de l'homme qui s'est fait Dieu**. Même si l'homme l'ignore, Dieu n'est autre que l'homme lui-même : pensant Dieu comme étant tout autre que lui, l'homme **s'aliène** puisqu'il se dépossède de ses caractéristiques les plus dignes pour les donner à Dieu. « L'homme pauvre a un dieu riche » : cela signifie que le dieu chrétien n'est que la projection des espérances humaines ; cela signifie aussi que l'homme a dû se dépouiller de toutes ses qualités pour en enrichir Dieu. Nous devons alors réapprendre à être des hommes en nous libérant de l'aliénation religieuse.

Religion et raison s'excluent-elles mutuellement ?

La philosophie doit, selon Feuerbach, entreprendre la « critique de la déraison pure », c'est-à-dire du christianisme ; en cela, il s'oppose à Kant, qui envisage **la possibilité d'une religion rationnelle**. Si la *Critique de la raison pure* a bien montré qu'aucune preuve de l'existence de Dieu n'était recevable, Kant y explique également que **l'existence de Dieu est un postulat** nécessaire de la raison pratique.

Le devoir en effet semble aller à l'encontre de notre bonheur personnel : dans ce monde, il n'est pas possible de penser le juste rapport entre bonheur et vertu. Pour que le devoir lui-même ne sombre pas dans l'absurde, il faut alors nécessairement postuler l'existence d'un Dieu juste et bon qui garantira ailleurs et plus tard la correspondance du bonheur et de la moralité. Cette « religion dans les simples limites de la raison » n'est pas la religion des prêtres : pas de culte, pas de clergé, ni même de prières, c'est une pure exigence de la raison pratique qui pose que Dieu existe, même si la raison théorique ne pourra jamais le démontrer.

Une religion rationnelle est-elle possible ?

La religion de Kant est-elle encore religieuse ? Pascal aurait répondu par la négative : contre Descartes, et contre tous ceux qui veulent réduire la religion à ce qu'il est raisonnable de croire, Pascal en appelle au **cœur** qui seul « sent Dieu ». C'est justement la marque de l'orgueil humain que de vouloir tout saisir par la raison et par « l'esprit » ; mais ce n'est pas par la raison que nous atteindrons Dieu, mais par **le sentiment poignant de notre propre misère** : la foi qui nous ouvre à Dieu est d'un autre ordre que la raison, et la raison doit lui être subordonnée. ■

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• République et religion, l'équilibre

(Gérard Larcher, 6 septembre 2008) **p.47**

MOTS CLÉS

FÉTICHISME

Stade archaïque du fait religieux, qui consiste à considérer les objets animés et inanimés comme habités par des esprits et porteurs de puissances magiques.

MYTHE

Du grec *muthos*, « récit, légende ». Récit fictif relatant en particulier l'origine du monde, et permettant ainsi d'organiser, au sein d'une société, la compréhension du réel et de justifier l'ordre naturel et social du monde.

POLYTHÉISME

Du grec *polus*, « nombreux », et *theos*, « dieu ». Religion qui pose l'existence de plusieurs dieux.

RAISON

Si ses déterminations exactes varient d'un philosophe à l'autre, tous reconnaissent la raison comme le propre de l'homme, et comme la faculté qui commande le langage, la pensée, la connaissance et la moralité. Descartes l'assimile au « bon sens », c'est-à-dire à la faculté de juger.

Kant distingue le versant théorique de la raison, qui a trait à la volonté de connaître, et le versant pratique, par lequel l'homme se soucie de son action et entend en lui l'appel du devoir moral.

RELIGION RATIONNELLE

Chez Kant, désigne le fait que, quand bien même l'existence de Dieu est indémontrable, il est nécessaire de l'admettre, afin de donner pleinement sens à la moralité.

RITE

Ensemble des règles établies au sein d'une communauté pour la célébration d'un culte, qui consiste en une suite codifiée de gestes et de paroles.

TRANSCENDANCE

Du latin *transcendere*, « passer au-delà, surpasser ». Par opposition à l'immanence, est transcendant ce qui existe au-delà du monde sensible de l'expérience, de manière radicalement séparée. On parlera ainsi de la transcendance divine.

EXTRAIT

Quel rapport existe-il entre la morale et la religion ? Ont-elles le même but ? Peuvent-elles se servir et se fonder mutuellement ?

Pour Kant, la vraie religion doit se fonder sur la morale. Elle se distingue ainsi de la superstition, où l'on obéit à Dieu par espoir ou par crainte. La foi séparée de la morale agit comme un narcotique sur la conscience : elle éteint ses lumières et replonge l'humanité dans la nuit.

« La religion, qui est fondée simplement sur la théologie, ne saurait contenir quelque chose de moral. On n'y aura d'autres sentiments que celui de la crainte, d'une part, et l'espoir de la récompense de l'autre, ce qui ne produira qu'un culte superstitieux. Il faut donc que la moralité précède et que la théologie la suive, et c'est là ce qui s'appelle la religion. La loi considérée en nous s'appelle la conscience. La conscience est proprement l'application de nos actions à cette loi. Les reproches de la conscience resteront sans effet, si on ne les considère pas comme les représentants de Dieu, dont le siège est bien élevé au-dessus de nous, mais qui a aussi établi en nous son tribunal. Mais d'un autre côté, quand la religion ne se joint pas à la conscience morale, elle est aussi sans effet. Comme on l'a déjà dit, la religion, sans la conscience morale, est un culte superstitieux. On pense servir Dieu en le louant, par exemple, en célébrant sa puissance, sa sagesse, sans songer à remplir les lois divines, sans même connaître cette sagesse et cette puissance et sans les étudier. On cherche dans ces louanges comme un narcotique pour sa conscience, ou comme un oreiller sur lequel on espère reposer tranquillement. » (Kant)

« Je devais donc supprimer le savoir pour faire une place à la foi. »

(Kant)

Dissertation : Toutes les croyances se valent-elles ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- *Toutes les croyances* :
– référence aux croyances religieuses.
– référence à toute forme de croyance sociale et individuelle.
- *Se valent-elles* :
– idée d'équivalence, d'égalité.
– idée de comparaison et de hiérarchie.

II. Les points du programme

- La société, les échanges.
- La religion.
- Le bonheur.
- La morale.

L'accroche

L'église de scientologie a un statut de secte en France, de religion aux États-Unis.

La problématique

Au nom de quelle valeur objective peut-on établir une hiérarchie entre les formes ou les types de croyances ? Comment pourrait-on définir de façon légitime un critère préférentiel entre les préjugés, les idéologies, les religions ?

Le plan détaillé

I. Les croyances s'expliquent de la même façon.

a) Par essence, toute croyance se définit par l'assentiment à une « vérité » considérée comme telle, mais sans savoir avéré. Préjugés, superstitions, convictions, croyances religieuses, etc., sont équivalents selon ce critère essentiel.

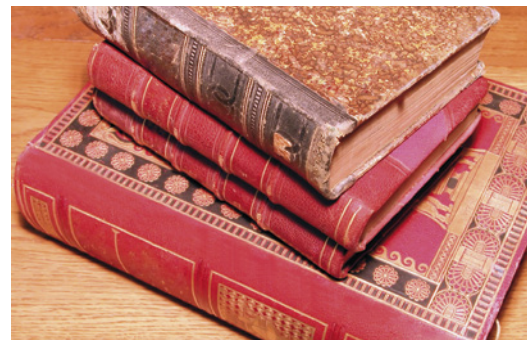
b) Du point de vue de leur fonction, les croyances reposent sur des mécanismes psychologiques permettant de combler le besoin d'être rassuré (cf. analyse de la superstition et du préjugé par Spinoza, de la croyance religieuse par Freud).

c) Du point de vue du droit, les croyances religieuses doivent toutes être reconnues par l'État (cf. analyse de Locke) dans la mesure où elles impliquent la foi et la conviction de chaque individu, son choix d'existence, sa définition du bonheur, etc.

Transition : N'y a-t-il pas une différence entre les religions et les sectes du point de vue légal ou civil ?

II. Toutes les croyances n'ont pas les mêmes effets ni les mêmes finalités.

a) Psychologiquement, toutes les croyances ne se ressemblent pas. Elles se distinguent en fonction du degré de conviction qui les accompagnent, et cette distinction rejaillit sur les actes qu'elles peuvent engendrer ou non (cf. distinction opérée par Kant entre la foi et l'opinion).



b) Moralement, des croyances de type sectaire tendent à exclure l'interprétation critique et l'appartenance de l'individu à une société ouverte. Des croyances, religieuses ou idéologiques, mettent également en cause des valeurs morales comme l'égalité entre les hommes (selon les races, selon les sexes, etc.) et aboutissent à des traitements physiques ou moraux inégaux.

c) Politiquement, certains types de croyance doivent être « combattus », car ils empêchent l'exercice critique du jugement et le développement rationnel de l'individu (préjugés, fanatisme, etc.).

Conclusion

Toutes les croyances ne se valent pas dans la mesure où certaines ne veulent pas se reconnaître comme telles et empêchent délibérément les conditions de l'exercice du jugement chez l'homme.

Ce qu'il ne faut pas faire

Énumérer les défauts des croyances sans chercher au nom de quoi ils peuvent être qualifiés de « défauts ».

Les bons outils

- L'analyse de la religion comme une névrose collective dans *L'Avenir d'une illusion* de Freud.
- La distinction entre la religion et la magie dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim.

« La foi est un don de Dieu, non du raisonnement. Voilà ce qu'est la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. »

Pascal

« Ce n'est que lorsque le pas vers la religion a été fait que la morale peut-être appelée doctrine du bonheur, parce que l'espoir d'obtenir ce bonheur ne commence qu'avec la religion. »

Kant

République et religion, l'équilibre

Les vieux clivages sont dépassés. Reconnaissons le fait religieux, sans déstabiliser l'idéal républicain.

La République doit-elle avoir peur des religions ? Longtemps en France la réponse à cette interrogation s'est traduite dans le slogan « Le cléricalisme, voilà l'ennemi ». Considérée comme introduisant des éléments dissolvants pour la communauté des citoyens au sein d'une nation indivisible, la religion fut redoutée comme un concurrent politique pouvant conduire à ce contre quoi luttèrent avec ardeur les pères fondateurs de la III^e République : le « gouvernement des curés ».

Libératrice pour les protestants et les juifs, la République fut, du reste, considérée avec distance, voire défiance, par nombre de catholiques. Les durs combats relatifs à la Constitution civile du clergé, à la fin du XVIII^e siècle, puis ceux de la séparation des Églises et de l'État du début du XX^e siècle ont marqué cette opposition. Leur souvenir explique les appréhensions, sinon l'hostilité des uns vis-à-vis des religions et la réserve des autres dans l'expression de leur foi. La configuration religieuse de la France ayant changé, il serait illusoire de prétendre régler ces questions avec les seules solutions d'hier et de fonder la politique religieuse de la France contemporaine sur la crainte du religieux et non sur la confiance en la Raison. Si les confessions chrétiennes restent majoritaires dans notre pays, elles se diversifient, tandis que le judaïsme y occupe une place significative et que le bouddhisme et surtout l'islam sont professés par un nombre important de nos concitoyens. Surtout, l'indifférence face au fait religieux se renforce, tandis que les cercles de spiritualité non religieuse dévelop-

pés en France à partir du siècle des Lumières continuent à participer à la réflexion politique.

Cette situation nouvelle rend nécessaire de considérer autrement les rapports entre le politique et le religieux, entre le citoyen et le fidèle. Les différents discours du chef de l'État sur ce sujet ont eu le mérite de poser des questions difficiles. Comment assurer dans l'espace public l'expression de nos convictions personnelles ? Quelles relations le politique peut-il nouer avec le religieux ? Il existe un consensus tacite pour considérer que notre conception de la laïcité reste, pour l'essentiel, un fondement du pacte politique.

La nation française est indivisible. Elle ignore les communautés pour ne considérer que les citoyens : jamais on ne portera, en France, la mention de la religion sur les documents d'identité. Elle repose sur l'idée que les hommes sont gouvernés par la Raison et non par la croyance. Elle se fonde sur un optimisme anthropologique hérité de Rousseau : la nature humaine est perfectible. Cela se traduit par l'existence d'un service public de l'éducation nationale investi de la mission de former des citoyens. D'où vient dès lors que l'on ne pourrait pas parler des questions religieuses dans l'espace public ni mener, s'agissant de l'État, une politique religieuse qu'en catimini sous peine de voir déployer l'étendard d'une laïcité qui se sentirait menacée par l'expression des convictions de chacun ?

Pourquoi refuser le dialogue public des religions entre elles ? La République court-elle un risque à l'organiser ? Pourquoi feindre

de croire qu'il n'existe pas de liens entre le politique et le religieux ? Est-il profitable de faire comme si les positions politiques des citoyens n'étaient en aucune façon influencées par leurs convictions intimes ? Reconnaissons avec délicatesse et mesure au fait religieux la place qui lui revient. L'idéal républicain est de faire en sorte que ce fait religieux s'exprime sans excès, dans le respect de l'ordre public. C'est, par exemple, la raison pour laquelle les manifestations extérieures telles que les processions et les sonneries de cloche du culte catholique ont été limitées par les pouvoirs publics à compter de 1875. Le droit public des Français concilie l'expression des croyances avec le respect de l'espace public. Notre laïcité postule le respect absolu de la liberté individuelle, et notamment de l'égalité entre la femme et l'homme. C'est, du reste, ce qui a légitimé la loi sur le voile islamique, réponse à des attitudes souvent mues par le souci du sensationnel, voire de la provocation. Mieux que quiconque, les élus locaux savent ce qu'est la paisible vie quotidienne des fidèles des religions. Celles-ci ne doivent pas devenir un facteur de division au sein de la Cité. Il convient donc qu'elles aient toute leur place, mais rien de plus que leur place, dans le débat public. C'est une affaire de respect entre les citoyens. Tel est, sans doute, le fruit principal de notre « laïcité », mot intraduisible et concept sans équivalent dans nombre d'États voisins, fussent-ils membres de l'Union européenne. La France a besoin d'hommes et de femmes fiers de leurs convictions,

qu'elles postulent l'existence d'une transcendance ou qu'elles soient matérialistes. Il faut leur permettre de les exprimer avec discernement. Mais il ne faut jamais oublier que la décision politique ne saurait résulter de la référence à un credo. Elle doit découler du seul débat républicain. Lucidité et mesure sont aussi de règle en la matière. Il nous faut éviter – et les élus locaux sont en première ligne dans ce combat – de répondre aux provocations de ceux qui jouent sur les craintes des uns et les appréhensions des autres.

Gardons-nous d'un recours abusif à l'idée de tolérance, conçue comme l'acceptation de l'autre « faute de mieux ». Sachons dénoncer l'influence délétère des discours xénophobes, qui enferment les croyants dans une identité religieuse substitut de citoyenneté. Acceptée comme le sujet important qu'elle constitue, la religion ne serait plus ni un objet d'instrumentalisation ni un vecteur de conflits. Dans notre pays, en matière religieuse comme dans tant d'autres, la République n'est pas ce qui divise les Français quel que soit leur culte. Elle demeure l'essentiel de ce qui les unit. ■

Gérard Larcher
(6 septembre 2008)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Un prolongement de la réflexion sur la religion en abordant ses implications politiques : **quelle place peut-elle occuper dans un État républicain, laïque ?**

MOTS CLÉS

DIALECTIQUE

Chez Aristote, le mot désigne les raisonnements fondés sur des principes seulement probables.

Kant reprendra ce sens en faisant de la dialectique transcendantale la logique de l'apparence qui pousse l'esprit humain à s'égarer hors des limites de l'expérience possible.

Hegel en fonde le sens moderne : la dialectique devient le processus par lequel une contradiction se dépasse dans une unité synthétique supérieure, processus qui commande le réel et la pensée.

HISTOIRE

Du grec *historia*, « enquête ». Ce mot recouvre principalement deux significations, que la langue allemande distingue : le devenir historique lui-même, comme ensemble d'événements (*Geschichte*), et la connaissance du passé que l'historien essaie de constituer (*Historie*).

La première signification pose le problème du sens et de la finalité de l'histoire ; la seconde, celui de la scientificité de la discipline de l'historien.

INSTITUTION

Par opposition à ce qui relève de la nature, peut être considéré comme une institution tout ce qui a été établi par les hommes (langage, traditions, mœurs, règles, etc.).

Il n'y a pas de société sans institutions, c'est-à-dire sans organisation des activités humaines dans des structures réglées. L'institution est donc coextensive à l'humanité.

INTERPRÉTATION

Interpréter, c'est donner une signification à un phénomène. L'interprétation est un des moments fondamentaux de la compréhension.

L'histoire

L'histoire est toujours histoire d'une communauté humaine : il n'y a pas plus d'histoire de l'individu pris isolément qu'il n'y a d'histoire des animaux. Il faut distinguer l'histoire comme récit fait par l'historien des événements passés et l'histoire comme aventure en train de se faire.

L'histoire est-elle une science ?

L'historien répond à une **exigence de vérité**, le problème étant qu'il raconte un passé auquel il n'a pas été présent. Toutefois, cette exigence de vérité ne suffit pas à faire de l'histoire une science. Toute science a pour but de dégager des constantes ou lois universelles et prédictives. Or, l'histoire est une discipline purement empirique : il n'y a **pas de lois universelles** de l'histoire comme il y a des lois en physique.

L'histoire peut seulement nous enseigner comment les choses se sont passées, et non comment elles se passeront.

Si donc nous définissons une science par son objet, alors l'histoire n'est pas une discipline scientifique ; en revanche, elle l'est peut-être par sa **méthode** : l'historien a pour but de dire ce qui s'est réellement passé à partir de traces qu'il authentifie et qu'il interprète.

En quoi consiste le travail de l'historien ?

Le travail de l'historien est un **travail d'interprétation** : il ne s'agit pas simplement pour lui de faire une chronologie, mais d'établir le sens et l'importance des **événements** ainsi que leurs relations. Selon Dilthey, nous expliquons la nature, c'est-à-dire que nous dégageons peu à peu les lois qui la régissent ; mais nous comprenons la vie de l'esprit.

De même, l'historien ne doit pas expliquer les chaînes causales et établir des lois, mais **comprendre un sens** ; aussi l'objectivité historique n'a-t-elle rien à voir avec l'objectivité scientifique : étant une interprétation, l'histoire peut et doit toujours être réécrite. En ce sens, l'histoire est surtout la façon dont l'homme s'approprie un passé qui n'est pas seulement le sien.



Hegel.

Pourquoi faisons-nous de l'histoire ?

Certainement pas pour en tirer un quelconque enseignement ! « **L'histoire ne repasse pas les plats** » (Marx) : on ne peut tirer un enseignement que de ce qui se répète, et l'histoire ne se répète jamais. Comme le remarque Hegel, s'il suffisait de connaître les anciennes erreurs pour ne plus les commettre, la paix régnerait sur Terre depuis bien longtemps...

.....
Nous faisons de l'histoire non pour prévoir notre avenir, mais pour garder trace de

notre passé, parce que nous nous posons la question de notre propre identité : c'est parce que l'homme est en quête de lui-même, parce qu'il est un être inachevé qui ne sait rien de son avenir, qu'il s'intéresse à son passé. **Par l'histoire, l'homme construit et maintient son identité dans le temps.**

L'histoire a-t-elle un sens ?

Ici, il ne s'agit plus de l'histoire comme discipline de l'historien, mais de l'histoire « en train

« Toute la suite des hommes doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et existera continuellement. »

(Pascal)

« Ce qu'enseignent l'expérience et l'histoire, c'est que les peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire. »

(Hegel)



Napoléon.

de se faire ». La question est alors de savoir si la totalité des actes humains a son **unité** et se dirige vers un but (une fin), ou s'éparpille dans un **simple agrégat** d'actes individuels sans rapport entre eux.

Hegel montre que l'histoire est en fait le **processus par lequel un peuple devient conscient de lui-même**, c'est-à-dire conscient d'exister en tant que peuple ; c'est la raison pour laquelle nous retenons principalement de l'histoire les moments où notre peuple a été menacé dans son existence, autrement dit les guerres.

Comment un peuple devient-il conscient de lui-même ?

Selon Hegel, parvenir à la conscience de soi

implique deux mouvements : poser un objet extérieur à soi et le reconnaître comme étant soi-même. C'est ce qui arrive lorsque je contemple mon image dans un miroir et que je la reconnais (et c'est justement ce dont tous les animaux sont incapables).

Alors, quel est l'objet extérieur à lui qu'un peuple pose, et comment le reconnaît-il comme étant lui ? Pour Hegel, l'objet posé, ce sont les **institutions** : c'est en créant des institutions chargées de régir la vie en communauté qu'un peuple parvient à l'existence. Les institutions sont l'image qu'un peuple se donne de lui-même, **elles matérialisent le peuple** comme peuple.

Comment un peuple se reconnaît-il dans ses institutions ?

La question est de savoir comment un peuple peut s'identifier à ses institutions. Hegel se souvient de la célèbre phrase de Louis XIV : « L'État, c'est moi » ; celui qui permet au peuple de se reconnaître dans ses institutions, c'est **le chef politique**.

Sans le « grand homme », cette image de lui-même que sont les institutions lui serait comme étrangère : le second moment de la prise de conscience de soi est effectué par le chef éclairé (par exemple Napoléon) qui s'iden-

tifie aux institutions d'un peuple et qui, animé par la passion du pouvoir, les réforme et les impose autour de lui.

OUTILS

- La conception de l'histoire comme déploiement de la providence divine, chez saint Augustin, *La Cité de Dieu*.
- La théorie de « la ruse de la raison » de Hegel (*La Raison dans l'histoire*).
- L'analyse des conditions dans lesquelles l'histoire se déroule pour l'homme ; l'histoire comme histoire de la lutte des classes (Marx, *L'Idéologie allemande*).
- Foucault et le concept de continuité ou discontinuité de l'histoire, *Cahiers pour l'analyse*. ■

MOTS CLÉS

TEMPS DE L'HISTOIRE ET TEMPS DE LA NATURE

Le temps de la nature est circulaire, il suit des cycles (jours, saisons, génération et corruption). On ne peut concevoir l'histoire de manière cyclique, car cela impliquerait un éternel retour, sans progrès possible. Le temps de l'histoire est linéaire : nous pouvons nous représenter l'histoire sous forme d'une chronologie ou d'un déroulement successif d'événements. Ce déroulement dans le temps donne un sens à l'histoire : il y a un passé distinct de l'avenir, et un déroulement irréversible.

AUTEURS CLÉS

DILTHEY (WILHELM)

Philosophe allemand (1833-1911) qui influença le mouvement phénoménologique par la distinction qu'il établit entre les sciences de la nature, qui s'attachent à expliquer par les causes, et « les sciences de l'esprit », où il s'agit de comprendre du sens.

HEGEL

Philosophe allemand (1770-1831). Il s'est attaché à réconcilier le réel et la pensée au sein d'une philosophie conçue comme un système dominé par la dialectique, ou processus de dépassement des contradictions.

C'est en effet une philosophie du processus réconciliateur, et en ce sens une philosophie de l'histoire, qui montre comment l'esprit parvient à se conquérir lui-même en s'extériorisant dans le monde par ses créations, en particulier juridiques et artistiques. Hegel souligne que ce mouvement de sortie hors de soi et de retour à soi à partir de l'extériorité, n'est rien d'autre que le mouvement même de la conscience.

EXTRAIT

Le passé passe-t-il vraiment ? Que retenons-nous de lui ? S'oppose-t-il à l'avenir ou en est-il le produit ? Qu'est-ce que l'histoire ?

Pour Sartre, le passé existe aussi comme projet, choix d'un avenir. Dans l'histoire, ce n'est pas le passé qui produit le présent et l'avenir, mais ces derniers qui le construisent en décidant de son sens. Ainsi, le rapport naturel des parties du temps s'inverse.

« C'est le futur qui décide si le passé est vivant ou mort. Le passé, en effet, est originellement projet, comme le surgissement actuel de mon être. Et, dans la mesure même où il est projet il est anticipation ; son sens lui vient de l'avenir qu'il présuppose. Lorsque le passé glisse tout entier au passé, sa valeur absolue dépend de la confirmation ou de l'infirmité des anticipations qu'il était. Mais c'est précisément de ma liberté actuelle qu'il dépend de confirmer le sens de ces anticipations en les reprenant à son compte, c'est-à-dire en anticipant, à leur suite, l'avenir qu'elles anticipaient ou de les infirmer en anticipant simplement un autre avenir. [...] Ainsi l'ordre de mes choix d'avenir va déterminer un ordre de mon passé et cet ordre n'aura rien de chronologique. Il y aura d'abord le passé toujours vivant et toujours confirmé : mon engagement d'amour, tels contrats d'affaires, telle image de moi-même à quoi je suis fidèle. Puis le passé ambigu qui a cessé de me plaire et que je retiens par un biais : par exemple, ce costume que je porte – et que j'achetai à à une certaine époque où j'avais le goût d'être à la mode – me déplaît souverainement à présent et, de ce fait, le passé où je l'ai « choisi » est véritablement mort. Mais d'autre part mon projet actuel d'économie est tel que je dois continuer à porter ce costume plutôt que d'en acquérir un autre. Dès lors il appartient à un passé mort et vivant à la fois. »

(Sartre, *L'Être et le Néant*.)

Dissertation : Les hommes savent-ils l'histoire qu'ils font ?



L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• Savoir ce que l'on fait :

- conscience et savoir de l'acte effectué.
- responsabilité et volonté de l'acte effectué.

• L'histoire :

- ensemble des événements passés, à l'échelle de la société, de la nation, de l'humanité.
- discipline qui étudie et explique ces événements.

• Les hommes :

- tout ou chaque individu, en tant qu'il participe à la vie collective.
- les historiens, les grands personnages historiques.

II. Les points du programme

- L'histoire.
- La conscience.
- La vérité.
- La liberté.

L'accroche

Le protocole de Kyoto atteste que les hommes ont conscience qu'ils bâtissent leur avenir.

La problématique

Les actes et les motivations des grands personnages politiques, tout comme ceux, à moindre échelle, de tout un chacun, ne sont-ils pas conscients et lucides ? Mais n'est-ce pas toujours après coup que l'histoire et les historiens peuvent juger de ce qui s'est réellement produit ?

Le plan détaillé

I. Les actes et les motifs humains sont conscients.

- L'Histoire résulte de décisions humaines : guerres, changements de régime...
- Tous les actes de l'homme s'accompagnent de conscience, psychologique et morale, à la différence des animaux.

c) Les hommes connaissent le passé grâce à l'étude critique des documents.

Transition : N'existe-t-il pas justement des divergences d'interprétation sur un même événement ?

II. L'histoire est trop complexe.

a) Toutes les répercussions d'une décision sont impossibles à prévoir, tant les facteurs sont nombreux.

b) Les acteurs de l'histoire n'ont pas le recul critique des historiens qui étudieront la période.

c) On peut même se demander s'il n'existe pas un processus de lois supérieures qui se développent à l'insu des acteurs de l'histoire (ex. : la ruse de la Raison analysée par Hegel ; la lutte des classes analysée par Marx).

Transition : Dans ce cas, n'y a-t-il pas une bonne connaissance des lois de l'histoire ?

III. L'histoire peut être dangereuse.

a) La causalité historique n'est ni totalement aléatoire ni totalement nécessaire ou prévisible.

b) Affirmer connaître avec une certitude ce que l'histoire va réaliser est le propre des régimes totalitaires.

Conclusion

Les hommes ne savent pas l'histoire qu'ils font et ne s'entendent pas tous sur l'histoire qu'ils veulent. Mais les leçons de l'histoire permettent de donner un certain cadre à nos actions.

Ce qu'il ne faut pas faire

Parler uniquement de l'histoire au passé : il s'agit ici de l'histoire faite, vue et jugée au présent.

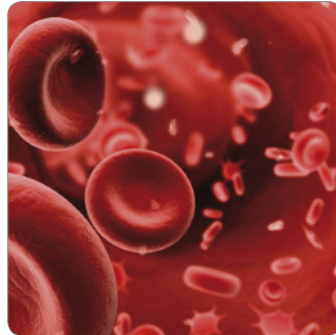
Les bons outils

- La théorie de « la ruse de la raison » de Hegel (*La Raison dans l'histoire*).
- L'analyse des conditions dans lesquelles l'histoire se déroule pour l'homme, chez Marx (*L'Idéologie allemande*). ●

« L'histoire est l'activité de l'homme poursuivant ses propres buts. »

Marx

LA RAISON ET LE RÉEL



MOTS CLÉS

ABSTRACTION

Du latin *abstrahere*, « tirer, enlever ». Constitutive de la pensée et du langage, l'action d'abstraire est l'opération de l'esprit qui isole, pour le traiter séparément, un élément d'une représentation ; la blancheur, la liberté, sont des abstractions.

A PRIORI

Formule latine signifiant « à partir de ce qui vient avant ». Désigne ce qui est indépendant de toute expérience et conditionne notre connaissance du monde. S'oppose à *a posteriori*.

COMPRENDRE, EXPLIQUER

Distinction posée par Dilthey pour rendre compte de la différence entre les sciences de la nature et « les sciences de l'esprit » : alors que les phénomènes naturels nécessitent une approche *explicative*, en ce qu'ils obéissent à des causes déterminables par des lois, l'homme, comme sujet libre, et toutes les activités humaines, doivent être compris, car ils sont porteurs de sens, d'intentions, de projets, qu'aucune causalité stricte ne peut expliquer.

CONCEPT

Du latin *conceptus* « reçu, saisi ». Produit de la faculté d'abstraction, un concept est une catégorie générale qui désigne un caractère commun à un ensemble d'individus. Les concepts, auxquels renvoient les signes du langage, permettent d'organiser et de classer notre saisie du réel.

CONCRET

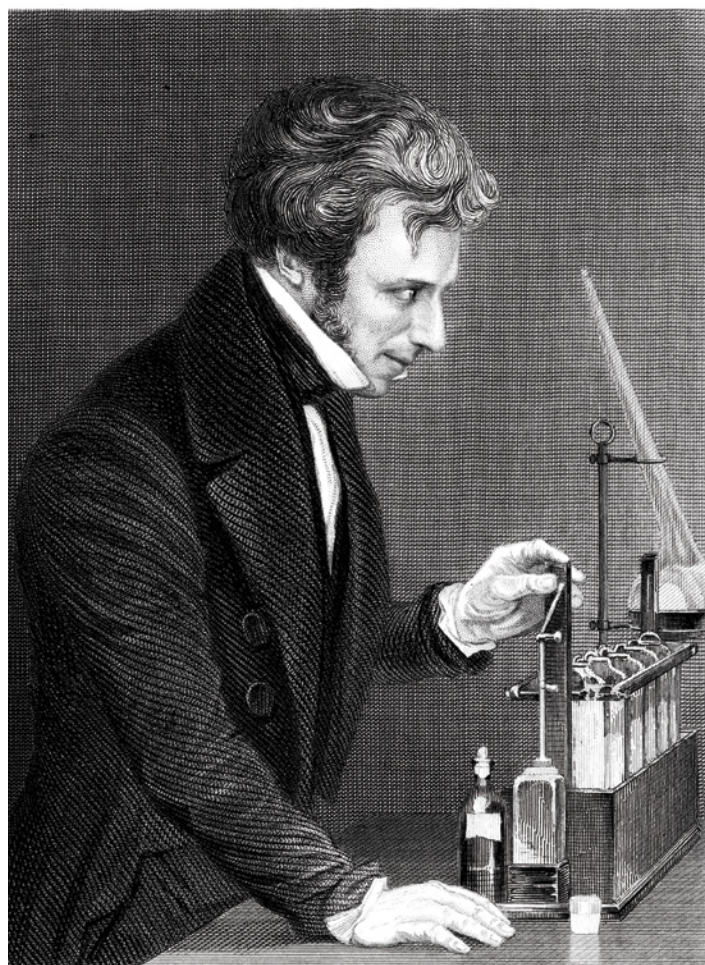
Est concret l'image qui est toujours l'image d'un objet en particulier.

CONNAISSANCE

Du latin *cognitio*, « action d'apprendre ». Activité de l'esprit par laquelle l'homme cherche à expliquer et à comprendre des données sensibles.

Théorie et expérience

On oppose souvent un savoir théorique et « abstrait » à l'expérience supposée « concrète ». Mais « expérience » peut s'entendre en un triple sens : l'expérience de l'homme d'expérience n'est pas l'expérience sensible dont parle Kant, ni non plus l'expérience scientifique (ou expérimentation). Il ne faut pas alors opposer à chaque fois théorie et expérience : l'expérience est au contraire un moment nécessaire de la connaissance.



Michael Faraday dans son laboratoire.

« Je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits. »
(René Descartes)

savoir qui n'est pas théorique et qui ne s'enseigne pas. Ainsi, je ne peux pas transmettre à d'autres ce que l'expérience m'a appris : c'est ce qui oppose le savoir-faire de l'expérience et le savoir théorique qui, lui, peut s'enseigner, parce qu'il repose sur **des règles** connues et transmissibles.

Quel rôle l'expérience sensible joue-t-elle dans la connaissance ?

L'expérience est toujours singulière, et ne se partage pas. C'est en cela que Kant a pu parler d'expérience sensible en lui donnant

le sens de « **perception** ». La perception en effet est toujours perception d'une chose **singulière**, alors que la connaissance se veut universelle.

Comment passer du triangle singulier que je vois devant moi aux propriétés universelles valant pour tous les triangles ? C'est là pour Kant le travail de l'**entendement** : l'expérience sensible est la matière de la connaissance, mais elle n'est pas d'elle-même connaissance. Pour connaître, il faut que l'entendement donne à cette matière la forme universelle d'un concept à l'aide des **catégories a priori**.

En quel sens peut-on opposer théorie et expérience ?

Le temps n'est pas qu'une puissance d'usure et d'amoindrissement, car je peux toujours tirer quelque chose des jours qui passent : au sens courant, l'expérience est alors cette **sédimentation en moi d'un passé me permettant de faire mieux et plus vite ce que j'accomplissais auparavant péniblement**. « C'est en forgeant qu'on devient forgeron », disait Aristote : l'expérience me livre un

Qu'est-ce qu'une expérimentation scientifique ?

Tout d'abord, remarquons qu'il n'y a pas d'expérimentations dans les sciences pures comme les mathématiques. L'expérimentation scientifique, qui a pour but de **soumettre une théorie à l'épreuve des faits**, n'est pas simplement une expérience brute, parce qu'elle utilise des processus visant à restreindre et à contrôler les paramètres entrant en jeu dans le résultat final. Ainsi, l'expérimentation scientifique se fait en laboratoire, et non en pleine nature, parce qu'il s'agit de simplifier les mécanismes naturels en restreignant les causes d'un phénomène pour ne retenir que celles qui seront testées dans le protocole ; on compare ensuite les résultats obtenus lorsqu'on fait varier un paramètre donné.

Quel rôle l'expérimentation joue-t-elle dans les sciences ?

Alors que l'expérience sensible nous est donnée immédiatement, l'expérimentation, elle, est **construite**. Elle suppose au préalable **un travail théorique de l'entendement** : elle n'a en science qu'une fonction de confirmation ou d'infirmerie d'hypothèses théoriques qui ne sont pas, quant à elles, tirées directement de l'expérience. On pourrait alors soutenir, avec Karl Popper, que les sciences expérimentales ne reçoivent qu'un **enseignement négatif de l'expérience** : l'expérimentation est incapable de prouver qu'une théorie est vraie, elle pourra

seulement montrer qu'elle n'est pas fautive, c'est-à-dire qu'on ne lui a pas encore trouvé d'exception. En effet, l'expérimentation repose sur **le principe d'induction**, qui dit qu'une théorie confirmée un grand nombre de fois sera considérée comme valide. Mais pour que sa validité soit absolue, il faudrait un nombre infini d'expériences, ce qui est impossible.

En d'autres termes, l'expérience a en science un rôle réfutateur de la théorie, qui n'est jamais entièrement vérifiable : c'est **la thèse de la « falsifiabilité » des théories scientifiques**. La vérité n'est donc pas l'objet de la physique, qui recherche bien plutôt un modèle d'explication cohérent et efficace de la nature. Le physicien est devant la nature comme devant « une montre fermée », disait Einstein en citant Descartes : peu lui importe, finalement, de savoir comment la montre fonctionne, le tout étant de proposer une explication efficace pour prédire les mouvements des aiguilles. ■



MOTS CLÉS

DÉDUCTION

Descartes oppose la déduction, comme raisonnement démonstratif qui conclut à partir de prémisses, à l'intuition, qui est la saisie immédiate de l'évidence de l'idée vraie. Une déduction est valide quand elle respecte les règles de la logique.

EXPÉRIENCE

On peut distinguer quatre sens principaux de l'expérience :

- l'expérience sensible, c'est-à-dire ce que les sens nous révèlent du monde ;
- l'expérience scientifique, c'est-à-dire l'expérimentation, qui est un dispositif réglé de vérification des théories scientifiques ;
- le savoir-faire technique acquis à force de pratique ;
- la sagesse acquise par l'homme d'expérience au contact des épreuves de la vie.

FAIT

Un fait est une donnée constatable de l'expérience, dont l'objectivité est cependant discutable, dans la mesure où son sens dépend de son interprétation et d'une construction théorique préalable, surtout en science.

INDUCTION

Mode de raisonnement qui consiste à tirer des lois générales de faits particuliers.

Le raisonnement inductif s'oppose au raisonnement hypothético-déductif, qui part d'hypothèses générales pour en inférer des conséquences particulières.

INTUITION

Du latin *intuitus*, « regard ». Chez Descartes, acte de saisie immédiate de la vérité, comme ce qui s'impose à l'esprit avec clarté et distinction. L'intuition s'oppose à la déduction, qui parvient à la vérité par la médiation de la démonstration. Chez Kant, l'intuition désigne la façon dont un objet nous est donné ; tout donné étant nécessairement sensible, il ne pourra y avoir pour l'homme que des intuitions sensibles, et jamais, comme Descartes le soutenait, des intuitions intellectuelles. Kant appelle intuitions pures, ou formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

- **La preuve par la manipulation** p.55
(Pierre Jacob, 21 juillet 1989.)

ZOOM SUR...

KARL POPPER

Né à Vienne, Karl Popper quitta l'Autriche en 1936. Dix ans plus tard, il s'installa définitivement à Londres. C'est par ses discussions avec les physiciens, les biologistes, les zoologistes, les mathématiciens et les logiciens qu'il développa non seulement une nouvelle épistémologie, mais plus généralement une nouvelle philosophie du progrès.

Il s'est attaché à penser la distinction entre science et non science, montrant que le caractère propre d'une science n'est pas sa vérifiabilité, mais sa falsifiabilité, ce qui exclut du domaine des sciences le marxisme et la psychanalyse, qui ne peuvent s'exposer au démenti expérimental. De l'anglais *to falsify*, « réfuter », la falsifiabilité caractérise les théories scientifiques, en tant qu'elles sont toujours susceptibles d'être infirmées par l'expérience, sans pour autant pouvoir être définitivement confirmées par elle.

L'épistémologie évolutionniste de Popper promeut l'essai, la démarche hypothético-déductive, la sélection naturelle, l'élimination critique de l'erreur. Le paradoxe est que Popper avait d'abord soutenu que la théorie darwinienne elle-même n'était pas véritablement scientifique, car irréfutable et tautologique.

CITATIONS

« Je ne forge pas d'hypothèses. »
(Newton)

« Il est enfin des fantômes ordinaires des dogmes dont les diverses philosophies sont composées, et qui, de là, sont venus s'établir dans les esprits. »
(Bacon)

« Une théorie qui n'est réfutable par aucun événement qui se puisse concevoir est dépourvue de caractère scientifique. »
(Karl Popper)

« Il n'est de science que de l'universel. »
(Aristote)

Dissertation : Une théorie scientifique est-elle une invention ou une découverte ?



Isaac Newton.

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• *Théorie scientifique* :

- idée d'explication, de schéma général des phénomènes.
- idée d'objectivité, de méthode reconnue.

• *Invention* :

- idée de création, et d'efficacité dans le domaine technique.
- idée de fiction, voire de fabulation, dans le domaine psychologique.

• *Découverte* :

- idée de réalité objective, de fait réellement existant.
- idée d'événement arrivé soit par hasard, soit, au contraire, après des recherches difficiles.

II. Les points du programme

- Théorie et expérience.
- La vérité.
- La démonstration.

L'accroche

Des « savants » sont cités par certains courants religieux pour cautionner la thèse du créationnisme contre la théorie de Darwin, encore de nos jours.

La problématique

Une théorie scientifique consiste-t-elle à mettre à jour des faits, des lois de la nature ignorées jusqu'alors, ou nécessite-t-elle aussi une construction mentale qui l'apparente à une invention ? Comment reste-t-elle alors objective ?

Le plan détaillé

I. Toute théorie suppose une découverte.

a) La découverte a nécessité du temps et des efforts dans la mesure où l'« objet » découvert n'est pas directement apparent (par exemple : l'héliocentrisme, ou l'inconscient freudien).

b) Une découverte scientifique se fait aussi contre des idées acceptées jusqu'alors. Il s'agit d'éliminer les « inventions » théoriques, fruits de croyances et de préjugés (cf. analyse de Bachelard).

Transition : Inversement, ne faut-il pas justement imaginer et concevoir abstraitement une hypothèse, avant d'en faire une théorie ?

II. Toute théorie contient une part d'invention.

a) La loi découverte a nécessité une hypothèse *a priori* et une expérimentation montée de toutes pièces pour vérifier l'hypothèse (cf. exemples de Kant).

b) Les mathématiques reposent sur des vérités abstraites, conçues par l'esprit humain (ex. : le zéro, la racine carrée, etc.).

c) En sciences humaines, l'interprétation est nécessaire pour comprendre les faits observés.

Transition : Comment distinguer ce qui est scientifique de ce qui ne l'est pas ?

III. L'invention est le terme le plus approprié.

a) Les conditions de la scientificité d'une théorie reposent sur la vérification toujours possible des faits (cf. analyse de Popper sur la différence avec la doctrine ou la croyance).

b) L'invention a un sens technique. Or les théories scientifiques sont « vraies » dans la mesure où l'on peut les appliquer au réel observé (cf. analyse de Comte).

Conclusion

Une théorie scientifique est plus une invention qu'une découverte, mais elle ne peut se passer d'un rappel constant aux faits observés.

Les bons outils

- Kant, *Critique de la raison pure* (préface). L'auteur décrit l'expérimentation et la construction rationnelle préalables, propres aux grandes découvertes scientifiques.
- Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*.
- Bacon, « L'expérience peut-elle vérifier ou démentir une théorie? », *Novum organum* (la perception et la raison sont soumises à l'erreur, seule l'expérience permet l'établissement d'une théorie).
- Hume, *Enquête sur l'entendement humain*. ■

Ce qu'il ne faut pas faire

Séparer totalement découverte et invention pour constituer les parties du devoir.

La preuve par la manipulation

Les électrons existent-ils dans la réalité ou ne sont-ils qu'une construction de l'esprit ? Ian Hacking choisit la thèse du réalisme et la démontre.

Dans *Concevoir et expérimenter*, Ian Hacking dénonce l'emprise traditionnelle qu'exercent les théories sur la philosophie des sciences « orthodoxe » au détriment de l'expérimentation. Si vous voulez comprendre la démarche des sciences « expérimentales », dit en substance Hacking à ses collègues, quittez vos bibliothèques et faites un stage dans un laboratoire. Apprenez, par exemple, à bombarder une goutte de niobium avec des électrons. Un microscopiste, écrit Hacking, a plus de « tours dans son sac » que le plus imaginaire des philosophes qui « réfléchit à la perception dans son fauteuil ». Grâce à son érudition, l'auteur sait faire apprécier les trésors méconnus d'ingéniosité déployés par les expérimentations pour réussir une expérience : pour colorer le noyau d'une cellule sans crever la membrane ou surmonter les aberrations optiques ou chromatiques d'un microscope. Dans la seconde partie du livre (intitulée « Intervenir »), il plaide avec brio pour que soit octroyée à l'expérimentation la dignité intellectuelle qu'elle mérite et que soit reconnue son indépendance vis-à-vis de la démarche théorique. Mais, lui objectera-t-on, le programme de réhabilitation de l'expérimentation ne présuppose-t-il pas fallacieusement que tous les philosophes des sciences contemporaines accordent un privilège rationaliste aux théories sur l'expérience ? La seule existence de la tradition empiriste, qui a mis en vedette tantôt la vérifiabilité tantôt la réfutabilité des hypothèses scientifiques (par des faits observables), ne suffit-elle pas à discréditer le programme de Hacking ?

Pour deux raisons, la réponse est « non ». Premièrement, un expérimentateur n'a pas pour unique

mission de corroborer ou de réfuter une théorie élaborée par un théoricien. Les muons furent découverts en 1936 par des expérimentalistes. Ils furent d'abord identifiés à tort aux mésons, qui étaient, selon le théoricien Yukawa, le siège des interactions « fortes » qui préservent l'unité de l'atome. Les expérimentalistes ne connaissaient pas plus l'hypothèse de Yukawa que les radioastronomes Penzias et Wilson ne cherchaient à corroborer l'hypothèse du Big Bang lorsqu'ils découvrirent en 1965 le rayonnement cosmique.

Le « cynisme anti-philosophique »

Deuxièmement, expérimenter, ce n'est pas simplement regarder, fût-ce dans un appareil. Outre que l'observation est un don ou un talent, en sciences expérimentales, pour « voir » quelque chose, il faut savoir faire fonctionner l'équipement – télescope ou microscope. Cela ne prouve-t-il pas que l'expérimentation dépend d'une théorie optique ? « Non », répond résolument l'auteur : pour construire un appareil, on a besoin d'une théorie explicite, mais savoir l'utiliser correctement, c'est posséder une connaissance tacite. C'est pourquoi Hacking n'a pour la doctrine idéaliste de l'« imprégnation théorique » de l'observation, défendue entre autres par Paul Feyerabend, pas plus de sympathie que pour la réduction empiriste de l'expérimentation à l'observation. Il tient à bon droit pour absurde d'assimiler à une théorie scientifique explicite une proposition implicite comme ma croyance ordinaire selon laquelle l'air qui sépare mes yeux de la page sur laquelle j'écris ne déforme pas les lettres que je vois. La première partie (intitulée « Représenter ») étant consacrée au

réalisme scientifique, il reste à examiner la thèse qui unifie le livre : l'expérimentation est le meilleur argument en faveur du réalisme scientifique. À la question : « Les électrons existeraient-ils si aucun membre de l'espèce humaine n'avait essayé de déterminer leur charge électrique ? », un réaliste répond « oui ». Cette question est-elle sensée ? Hacking la juge « futile » mais non dénuée de sens.

Depuis que la philosophie analytique a accompli un « tournant linguistique », l'« ascension sémantique » (et non l'« ascendant sémantique » comme le dit la traduction) est devenue – et Hacking le déplore – le slogan de l'orthodoxie : pour comprendre la formation des concepts et des théories scientifiques, examinez les mots utilisés pour les exprimer. Pour savoir si les électrons existent indépendamment de l'esprit humain, examinez l'usage que font les physiciens du mot électron. Le réaliste orthodoxe affirme – et son adversaire le nie – que le mot électron a, autant que le mot table, une référence dans la réalité physique.

Aux partisans de l'ascension sémantique, Hacking reproche de supposer que « voir, c'est dire ». Pour compréhensible que soit la thèse réaliste, les arguments linguistiques ne pèsent, selon Hacking, pas plus en sa faveur que le fait de réputer « vraie » une théorie n'explique ses succès expérimentaux. Malgré l'ambivalence de l'auteur (qui dénonce le « cynisme anti-philosophique »), la première partie offre une présentation claire et lucide des controverses linguistiques entre partisans et adversaires orthodoxes du réalisme scientifique. La preuve que les électrons existent, dit Hacking, c'est que le physicien s'en sert pour bom-

barder une goutte de niobium. Si le réaliste cherche des raisons de croire en l'existence des électrons, qu'il renonce à édifier une théorie de la référence du mot électron et qu'il apprenne à les manipuler ! Un philosophe orthodoxe détectera deux faiblesses dans le pragmatisme de Hacking. D'une part, un physicien a beau affirmer qu'il « voit » des particules microphysiques, cela ne constitue pas, selon Hacking (contrairement à la manipulation expérimentale), un argument en faveur de l'existence des particules. Pourquoi Hacking accorde-t-il au mot *bombarder* dans la bouche du physicien un privilège dont il prive le mot *voir* ? D'autre part, la manipulation expérimentale des électrons milite en faveur de leur existence parce qu'elle révèle leur capacité à entrer dans des interactions causales. Mais, comme Hacking ne relève pas le défi de Hume qui niait que le mot *cause* ait une référence dans la réalité physique et qui tenait la causalité pour une projection de l'esprit humain, un disciple de Hume ne prendra pas la manipulation expérimentale des électrons pour un argument décisif en faveur de leur existence. En dépit de ces réserves, il faut lire le livre de Hacking, qui est une mine de réflexions sur l'expérimentation scientifique. ■

Pierre Jacob
(21 juillet 1989)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Qu'est-ce qui prime dans la science d'aujourd'hui ? La théorie ou l'expérience ?

À partir d'un livre de Ian Hacking, cet article de Pierre Jacob propose des éléments de réponse.

MOTS CLÉS

APODICTIQUE

Du grec *apodeiktikos*, « démonstratif ». Un jugement apodictique énonce une vérité nécessaire ; c'est le cas des propositions de la logique et des mathématiques.

Se distingue chez Kant du jugement assertorique, qui énonce un fait contingent, simplement constaté, et du jugement problématique, qui énonce un fait possible.

AXIOME

Principe premier indémontrable d'un raisonnement déductif. Se distingue du théorème, qui est une proposition démontrée.

Tend aujourd'hui à se confondre avec le postulat, pour désigner un principe accepté de manière purement hypothétique, sans que sa vérité ou sa fausseté puisse être tranchée.

CATÉGORIE

Chez Aristote, les catégories désignent les différentes modalités que prend le verbe *être* dans les jugements prédicatifs (par exemple le lieu, la quantité, la qualité, etc.). Chez Kant, les catégories sont les concepts *a priori* fondamentaux de l'entendement, qui permettent de lier et de classer les intuitions sensibles, rendant ainsi possible la connaissance. Elles sont regroupées sous quatre rubriques : quantité, qualité, relation et modalité.

CONNAISSANCE

Du latin *cognitio*, « action d'apprendre ». Activité de l'esprit par laquelle l'homme cherche à expliquer et à comprendre des données sensibles.

Le problème de l'origine et du fondement de la connaissance, ainsi que celui de ses limites, oppose en particulier Kant et les empiristes.

DÉDUCTION

Descartes oppose la déduction, comme raisonnement démonstratif qui conclut à partir de prémisses, à l'intuition, qui est la saisie immédiate de l'évidence de l'idée vraie.

Une déduction est valide quand elle respecte les règles de la logique.

La démonstration

Comme le remarquait Husserl, la volonté de démontrer est apparue en Grèce antique, aussi bien dans le domaine mathématique que dans celui de la logique. Être rationnel, l'homme a en effet la possibilité d'articuler des jugements prédicatifs dans des raisonnements en trois temps nommés syllogismes, et qui sont la forme même de la démonstration.



Pythagore.

Qu'est-ce que la logique formelle ?

Il existe différents genres de **jugements prédicatifs** qui vont permettre différents types de combinaisons. Il faut en effet distinguer quatre quantités dans nos jugements (universelle, particulière, indéfinie, singulière) et deux qualités (affirmative et négative). Par exemple, « tout S est P » est une proposition universelle affirmative, et « quelque S n'est pas P », une proposition particulière négative. Produire une démonstration, alors, c'est **combinaison de différents types de propositions en syllogismes**, en sorte que la conclusion s'impose nécessairement. Or, ce que remarque Aristote, c'est que certaines combinaisons sont possibles, mais que d'autres ne sont pas concluantes, quel que soit le contenu des propositions – on dira en de tels cas que le raisonnement est **formellement faux**. La logique formelle a alors pour but de montrer quelles sont les formes possibles d'un raisonnement cohérent, c'est-à-dire d'établir les règles formelles de la pensée, indépendamment du contenu de cette pensée.

Qu'est-ce qu'un syllogisme concluant ?

Un syllogisme est constitué de **deux prémisses** (une majeure et une mineure) et d'une **conclusion**. Par exemple, « tous les hommes sont mortels

(prémisse majeure), or tous les philosophes sont des hommes (prémisse mineure) donc tous les philosophes sont mortels (conclusion) » : c'est-à-dire, « Tout A est B, or tout C est A, donc tout C est B ». Ce syllogisme, constitué d'une majeure, d'une mineure et d'une conclusion universelles affirmatives, est effectivement concluant (la conclusion est nécessairement déduite). Mais il existe des combinaisons incorrectes, comme : « Tout A est B, or quelque B est C, donc tout A est C » ; comme le montrera Leibniz, parmi les 512 combinaisons syllogistiques possibles, 88 seulement sont concluantes. Les autres sont des **paralogismes**, c'est-à-dire des syllogismes formellement faux. Quelle que soit la combinaison, il faut en fait, pour que le raisonnement soit concluant, **que la conclusion soit déjà contenue dans les prémisses** : c'est seulement dans ce cas qu'elle est nécessairement déduite, donc que le syllogisme est concluant du point de vue formel.

La logique formelle peut-elle constituer l'instrument de toute connaissance ?

Telle que nous l'avons définie, la **logique est une science formelle**. Comme telle, elle est une condition nécessaire, mais non suffisante, pour la **vérité d'une démonstration** : un syllogisme peut être concluant du point de vue formel, et faux du point de vue matériel, c'est-à-dire eu égard à son contenu. « César est un nombre premier ; or un nombre premier n'est divisible que par un et par lui-même ; donc César n'est divisible que par un et par lui-même » est un syllogisme formellement cohérent, mais absurde matériellement (dans son contenu).

D'ailleurs, un syllogisme pose ses prémisses comme étant vraies sans pour autant le démontrer. En fait, la logique n'a pas pour but de démontrer la vérité des prémisses, mais d'**établir toutes les déductions cohérentes qu'on peut en tirer** : si j'admets que la majeure est vraie, et si j'admets que la mineure est vraie, que puis-je en tirer comme conclusion ? Au début de chaque syllogisme, nous sous-entendons donc : « **s'il est vrai que** ». Les prémisses sont des hypothèses, et la logique en tant que telle ne peut produire que des raisonnements hypothético-déductifs. La logique n'augmente en rien notre connaissance, elle ne fait qu'explicitement une conclusion qui par définition devait déjà être contenue dans les prémisses, en ne tenant en outre aucun compte du contenu même des propositions.



Raphaël, *L'École d'Athènes* (détail). Euclide et Archimède entourés d'élèves.

.....
Aristote, nous dit Descartes, s'est trompé sur ce point : la logique, art de la démonstration formelle, est l'art des démonstrations vides et en un sens, inutiles. Elle ne saurait servir de méthode ou d'instrument (en grec *organon*) à la connaissance en général.
.....

Y a-t-il une autre méthode pour démontrer ?

Selon Pascal dans *L'Esprit de la géométrie*, c'est la mathématique, et plus exactement la **géométrie**, qui fournit à la connaissance le moyen de découvrir la vérité et de la démontrer : il ne faut employer aucun terme sans en avoir d'abord expliqué le sens, et n'affirmer que ce que l'on peut démontrer par des vérités déjà connues.

Mais il y a des termes que l'on ne saurait définir, parce qu'ils nous servent à définir tout le reste : **les « mots primitifs »**. Ainsi, je ne peux pas définir des mots comme « temps » ou « être », mais je n'ai pas besoin d'une telle définition,

parce que je sais intuitivement ce que ces mots veulent dire. La méthode géométrique ne nous conduit donc pas à vouloir tout définir, mais au contraire à **partir de termes absolument évidents pour définir les autres** et commencer nos déductions. C'est exactement ce que dit Descartes : la méthode de la connaissance, c'est la méthode géométrique, qui consiste à déduire des vérités de plus en plus complexes à partir d'**idées claires et distinctes**. Ainsi, dans son *Éthique*, Spinoza va appliquer à la philosophie la méthode des géomètres : on pose des définitions et des axiomes dont on déduit tout le reste, y compris l'existence et la nature de Dieu.

La méthode géométrique peut-elle constituer l'organon de la connaissance ?

Leibniz montre qu'on ne peut généraliser la méthode géométrique à toute la connaissance : avec cette méthode, toutes les déductions reposent en effet sur des termes primitifs indé-

nissables, mais réputés parfaitement clairs et évidents. Or, pour Leibniz, **l'évidence est un critère purement subjectif** : quand je me trompe, je prends une erreur pour une évidence, en sorte que l'évidence n'est pas à elle seule le signe de la vérité.

Kant, surtout, va démontrer que la méthode géométrique n'a de sens qu'en mathématiques : la définition du triangle me dit ce qu'est un triangle, mais pas s'il existe réellement quelque chose comme un triangle. La méthode géométrique est donc incapable de passer de la définition à l'existence.

Cela n'a aucune importance en mathématiques : peu importe au mathématicien que le triangle existe réellement : pour lui, la question est simplement de savoir ce que l'on peut démontrer à partir de la définition du triangle et des axiomes de la géométrie. Mais quand la métaphysique entend démontrer l'existence de Dieu selon une méthode mathématique, elle est dans l'illusion, parce que **les mathématiques sont justement incapables de démontrer l'existence de leurs objets**. Selon Kant, le seul moyen à notre portée pour savoir si un objet correspond réellement au concept que nous en avons, c'est **l'expérience sensible**. Au-delà des limites de cette expérience, nous pouvons penser, débattre, argumenter, mais pas démontrer ni connaître. ■

MOTS CLÉS

ÉPISTÉMOLOGIE

Du grec *épistémé*, « science », et *logos*, « discours ». Partie de la philosophie qui étudie la démarche scientifique et s'interroge sur les fondements de la science et la validité de ses énoncés.

INDUCTION

Mode de raisonnement qui consiste à tirer des lois générales de faits particuliers. Le raisonnement inductif s'oppose au raisonnement hypothético-déductif, qui part d'hypothèses générales pour en inférer des conséquences particulières.

INTUITION

Du latin *intuitus*, « regard ». Chez Descartes, acte de saisie immédiate de la vérité, comme ce qui s'impose à l'esprit avec clarté et distinction. L'intuition s'oppose à la déduction, qui parvient à la vérité par la médiation de la démonstration. Chez Kant, l'intuition désigne la façon dont un objet nous est donné ; tout donné étant nécessairement sensible, il ne pourra y avoir pour l'homme que des intuitions sensibles, et jamais, comme Descartes le soutenait, des intuitions intellectuelles. Kant appelle intuitions pures, ou formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps. Chez Bergson, l'intuition est le seul mode de connaissance susceptible d'atteindre la durée ou l'esprit, par opposition à l'intelligence, qui a pour vocation de penser la matière.

JUGEMENT ANALYTIQUE, JUGEMENT SYNTHÉTIQUE

Distinction kantienne. Un jugement analytique est un jugement dont le prédicat est tiré du sujet, et qui, de ce fait, n'est qu'une explication qui ne nous apprend rien de neuf. À l'opposé, un jugement synthétique est un jugement dont le prédicat est ajouté au sujet sans qu'il en ait été tiré. Il n'y a de connaissance nouvelle que si le jugement qui l'énonce est synthétique. Kant montre que tous nos jugements synthétiques ne sont pas empiriques : il existe des jugements synthétiques *a priori*, par exemple dans les propositions des mathématiques et de la physique pure.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Aristote : La prudence du juste milieu** p.59

Propos recueillis par Jean Birnbaum, (1^{er} février 2008)

PISTES DE RÉFLEXION

PASCAL ET LES « MOTS PRIMITIFS »

Pourquoi selon Pascal ne puis-je pas définir les « mots primitifs » ? Pascal nomme « primitifs » des mots comme « espace » ou « temps », etc. : ce sont des termes premiers à l'aide desquels je définis la signification de tous les autres mots. Vouloir définir le temps, c'est donc vouloir définir un terme simple et premier par une suite de termes dérivés et complexes, en sorte que la définition serait elle-même plus compliquée que ce qu'elle est censée définir (autrement dit : ce n'est pas une définition !). Simplement, ce n'est pas parce que nous entendons intuitivement les mots primitifs que nous ne pouvons pas les définir : il faut plutôt dire que cette impossibilité où nous sommes n'est pas un problème, parce que nous avons de ces termes simples une entente intuitive et évidente.

MATHÉMATIQUE ET CONNAISSANCE

Pourquoi la mathématique ne peut-elle pas fournir une méthode pour toute connaissance ? Parce qu'elle est incapable de passer de la définition d'un être à la preuve de son existence. Il ne s'agit pas ici de savoir si l'on peut mathématiser la connaissance, mais si la connaissance peut suivre la méthode géométrique en procédant par axiomes, définitions et déductions. Or, ce que remarque Kant, c'est qu'il ne suffit pas d'avoir un concept cohérent de quelque chose pour que ce quelque chose existe réellement : il ne suffit pas de penser à un billet de 100 euros dans sa poche pour qu'il y en ait un. Or le mathématicien travaille sur de purs concepts (sa question est par exemple : étant admise la définition du triangle, que puis-je en tirer ?). Mais on ne saurait déduire l'existence réelle d'un triangle de sa définition ; d'ailleurs, le mathématicien a un concept parfaitement défini du triangle... alors que les triangles n'existent pas ! Ainsi, dès qu'il s'agit de savoir si quelque chose existe ou non (par exemple Dieu), la méthode des géomètres est impuissante.

Dissertation : L'expérience peut-elle démontrer quelque chose ?



Aristote.

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• L'expérience :

- au sens commun, le vécu, le savoir et le savoir-faire acquis par la pratique.
- au sens philosophique, l'ensemble des perceptions sensibles.
- au sens scientifique, l'expérimentation, dans des conditions définies par un protocole et une méthode.

• Peut-elle démontrer :

- idée de possibilité, de capacité.
- idée de vérité totalement certaine et objective.

• Quelque chose :

- tout fait concret et réel, qu'il soit naturel, psychologique ou social.
- tout élément identifiable, même abstrait : une hypothèse, un résultat de calcul...

II. Les points du programme

- La démonstration.
- Théorie et expérience.
- La vérité.

La problématique

Si la connaissance acquise par l'expérience, notamment dans le milieu professionnel, est valorisante,

offre-t-elle néanmoins un savoir démontré, prouvé ? N'est-elle pas au contraire toujours particulière, voire subjective ? Inversement, n'est-elle pas ce qui permet d'invalider une démonstration ?

Le plan détaillé

I. L'expérience n'est pas un outil adéquat de démonstration.

- La démonstration est utilisée en logique et en mathématique, où l'on procède par l'enchaînement nécessaire de propositions abstraites, sans lien avec des données de l'expérience.
- L'expérience ne peut donner que des vérités particulières ou générales, mais jamais universelles ou nécessaires (cf. analyse d'Aristote).
- L'expérience, en tant qu'elle fait intervenir la perception sensible, est même susceptible de créer des illusions : elle nous donne à voir que le soleil tourne, par exemple. *Transition* : D'un autre côté, l'expérience du pendule de Foucault démontre bien la rotation de la Terre.

II. L'expérience est requise dans toute démonstration.

- L'expérience scientifique a une valeur de démonstration, puisque les paramètres sont au préalable définis par la raison, de telle sorte que le résultat soit probant (cf. analyse de Bachelard).
- Inversement, un fait nouveau observé peut infirmer une théorie acceptée jusqu'alors. L'expérience peut alors prendre la valeur d'une preuve contraire (cf. analyse de Popper sur la falsifiabilité).
- L'expérience au sens le plus courant est requise, y compris pour figurer des démonstrations géométriques, ou pour développer les aptitudes purement abstraites de l'esprit humain (cf. analyse de Leibniz sur le double rôle de l'inné et de l'acquis dans nos idées).

Conclusion

L'expérience ne démontre jamais à elle seule quelque chose, mais elle entre en ligne de compte, par vérification ou par réfutation, dans le processus de démonstration.

Ce qu'il ne faut pas faire

Parler de l'expérience seulement au sens scientifique.

Les bons outils

- Popper, *De la connaissance objective*, où l'auteur fait une analyse des opérations d'induction et de déduction (chapitre 1).
- Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*.
- Pascal, *L'Esprit de la géométrie ; Pensées*.
- Aristote, *Analytiques*.
- Kant, *Critique de la raison pure*. ■

Aristote : La prudence du juste milieu

L'Éthique à *Nicomache* est le deuxième volet du « Monde de la philosophie ». Entretien avec Alain Badiou, professeur émérite à l'École normale supérieure.

Quelle est la place d'Aristote et de sa pensée dans votre propre itinéraire philosophique ?

Une place très importante : celle de l'Adversaire. L'opposition Platon-Aristote symbolise en effet deux orientations philosophiques tout à fait irréductibles. Et ce quelle que soit la question. Dans le champ ontologique, le platonicien privilégie la puissance séparatrice de l'Idée, ce qui fait des mathématiques le vestibule de toute pensée de l'être ; l'aristotélicien part du donné empirique, et veut rester en accord avec la physique et la biologie. En logique, le platonicien choisit l'axiome, qui institue, voire fonde souverainement, un domaine entier de la pensée rationnelle, plutôt que la définition, où Aristote excelle, qui délimite et précise dans la langue une certaine expérience du donné.

En éthique, le platonicien privilégie la conversion subjective, l'éveil soudain à une voie antérieurement inaperçue vers le Vrai, alors que, du côté d'Aristote, prévaut la prudence du juste milieu, qui se garde à droite comme à gauche de tout excès. En politique, l'aristotélicien désire le débat organisé entre les intérêts des groupes et des individus, le consensus élaboré, la démocratie gestionnaire. Le platonicien est animé par la volonté de rupture, la possibilité d'une autre destination de la vie collective, le goût du conflit dès lors qu'il met en jeu des principes. En esthétique, la vision du platonicien fait du Beau une des formes sensibles du Vrai, tandis qu'Aristote met en avant la fonction thérapeutique et quasi corporelle des spectacles.

Comme depuis ma jeunesse je suis, quant à l'orientation principale, du côté de Platon, l'étude – très soignée – d'Aristote m'a fourni de nombreux et remarquables contre-exemples. J'en citerai quatre. J'ai proposé une ontologie du Multiple dont l'ultime support

est le multiple-de-rien, l'ensemble vide. Pour exposer cette philosophie du vide, je me suis appuyé sur le très beau texte de sa *Physique* où Aristote « démontre » que le vide n'existe pas... Pour soutenir que les mathématiques sont essentielles dès lors qu'on veut distinguer les options possibles de la pensée philosophique, j'ai pris à contre-pente le livre bêta de la *Métaphysique* où Aristote explique que la seule vertu des mathématiques est d'ordre esthétique. J'ai classé les différents rapports entre les arts et la philosophie de telle sorte que la doctrine d'Aristote sur ce point, dans sa *Poétique*, est en quelque sorte « coincée » entre Platon et le romantisme, et rejetée du côté de la psychanalyse. J'ai également utilisé les fameux développements de la *Politique* sur le lien entre la démocratie et la croissance de la classe moyenne, pour faire un sort à l'apologie contemporaine, dans notre Occident, des dites classes.

Quel est le texte d'Aristote qui vous a le plus marqué, nourri, et pourquoi ?

Sans aucun doute le livre gamma de la *Métaphysique*, texte fameux entre tous, et dont Barbara Cassin et Michel Nancy ont proposé il y a quelques années une lecture tout à fait nouvelle. Dans ce texte, tout d'abord, Aristote énonce qu'il existe une « science de l'être en tant qu'être », programme que je suis un des rares à avoir pris au pied de la lettre, puisque pour moi les mathématiques, qui proposent une ontologie du multiple pur, sont l'existence avérée de cette science. Aristote indique ensuite que le mot « être » se prend en différents sens, mais « en direction de l'un ». Et en effet, pour moi, l'être est une notion équivoque, dès lors qu'on l'applique à la fois à l'existence réglée de ce qui est (les multiplicités disposées sous la loi d'un monde) et à la force de rupture de ce qui survient (ce que j'appelle

un événement). Donc, « être » se dit au moins en deux sens. Cependant, ces deux sens sont polarisés l'un et l'autre par l'existence de vérités, construites dans un monde sous l'effet de l'événement. En ce sens on peut dire que « être » se dit « en direction de l'un », ce qui signifie : une vérité est l'être réel des multiples conséquences d'un événement.

Enfin, Aristote définit génialement (dans son contexte à lui, qui est celui des sujets et des prédicats) ce qu'on nomme aujourd'hui la logique classique, à partir de deux propriétés fondamentales de la négation : le principe de non-contradiction (on ne peut avoir en même temps et sous le même rapport la vérité de P et la vérité de non-P), et le principe du tiers exclu (on doit avoir ou P, ou non-P). Or, ce n'est qu'aujourd'hui que nous savons qu'en utilisant ces deux propriétés on peut définir en réalité trois types différents de logique : la classique en effet, mais aussi la logique intuitionniste, avec principe de non-contradiction mais sans le tiers exclu, et la logique paraconsistante, avec le tiers exclu mais sans le principe de non-contradiction. Ce qui en réalité veut dire qu'il existe trois notions essentiellement différentes de la négation. Cette variabilité de la catégorie logique de négation a des conséquences incalculables, et il est certain qu'Aristote a vu le problème dans toute son étendue. Le platonicien, ici, s'incline devant le génie en quelque sorte grammatical d'Aristote.

Où cet auteur trouve-t-il, à vos yeux, son actualité la plus intense ?

Tout le monde est aujourd'hui aristotélicien, ou presque ! Il y a à cela deux raisons distinctes, quoique convergentes. D'abord, Aristote invente la philosophie académique. Entendons par là une conception de la philosophie dominée par l'idée

de l'examen collectif de problèmes correctement posés, dont on connaît les solutions antérieures (Aristote a inventé l'histoire de la philosophie comme matériau de la philosophie), et dont on propose des solutions neuves qui rendent vaines celles d'avant. Travail en équipe, problèmes communs, règles acceptées, modestie savante, articles des dix dernières années annulant tout un héritage historique... Qui ne reconnaît là les traits de la grande scolastique contemporaine, dont la matrice est la philosophie analytique inaugurée par le cercle de Vienne ?

D'un autre côté, l'hégémonie contemporaine de la démocratie parlementaire se reconnaît dans le pragmatisme d'Aristote, son goût des propositions médianes, sa méfiance au regard de l'exception et du monstrueux, son mélange de matérialisme empirique, de psychologie positive et de spiritualité ordinaire. Le train du monde s'accommode parfaitement d'Aristote, à l'exception sans doute d'un seul trait, il est vrai grandiose : son affirmation selon laquelle il faut s'efforcer de vivre « en Immortel ». Ce trait à lui seul justifie qu'Aristote, parlant de lui-même, dise volontiers « nous, platoniciens », quitte ensuite à assassiner le maître. Oui, je crois que nous devons essayer de vivre « en Immortels ». Mais c'est souvent contre l'aristotélisme ambiant, académique ou électoral, que nous devons relever cette maxime d'Aristote. ■

Propos recueillis par Jean Birnbaum
(1^{er} février 2008)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Zoom sur Aristote, premier théoricien de la logique et de ses règles.

MOTS CLÉS

ÂME

Du latin *anima*, « souffle, principe vital ». Désigne, chez Aristote, la forme immatérielle qui anime tout corps vivant, et qui se manifeste à travers les différentes activités que sont la nutrition, la sensation ou l'intellection. Les stoïciens et les épicuriens en font une réalité matérielle.

Dans la tradition chrétienne et chez Descartes, l'âme est rapportée à la pensée, propre à l'homme ; séparable du corps, elle est considérée comme immortelle.

BESOIN

Exigence ou nécessité naturelle, d'ordre physiologique, dont l'assouvissement est nécessaire au maintien de la vie.

À distinguer des besoins acquis ou artificiels, d'ordre psychologique ou social.

FINALITÉ, FIN

But, intention. Parler de finalité naturelle, c'est faire référence au fait que « la nature ne fait rien en vain » (Aristote) : tout dans la nature serait organisé suivant une fonction, un but harmonieux.

Kant remarque cependant que si, surtout dans le vivant, tout semble être finalisé, on ne peut cependant démontrer l'existence d'une telle finalité objective dans la nature.

INNÉ

Est inné ce qui est donné avec un être à sa naissance et appartient de ce fait à sa nature. S'oppose à acquis.

Un des problèmes essentiels est de déterminer, chez l'homme, les parts respectives de l'inné et de l'acquis.

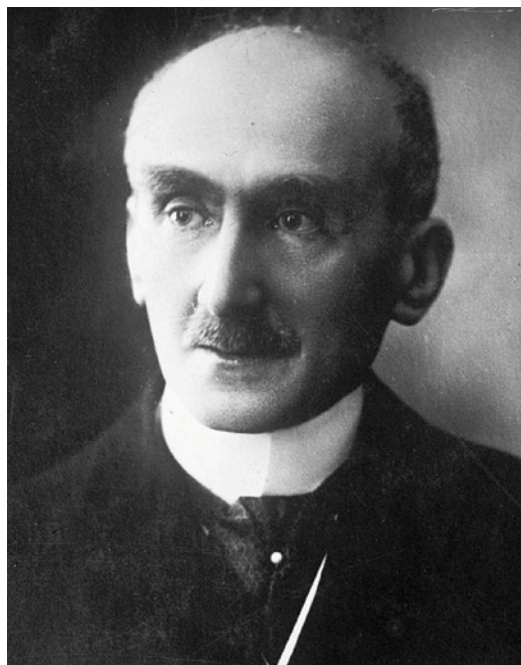
INSTINCT

Comportement automatique et inconscient des animaux, sous la forme d'actions déterminées, héréditaires et propres à une espèce, ordonnées en vue de la conservation de la vie.

L'instinct est susceptible d'adaptation chez les animaux supérieurs. Seul l'homme semble en être dépourvu, d'où la nécessité de l'éducation.

Le vivant

La notion même de « vivant » est au cœur de nombreux débats contemporains : avec le développement de la génétique, l'homme a désormais le pouvoir inouï de travailler la vie comme un matériau, ce qui soulève de graves problèmes éthiques que la science à elle seule ne peut sans doute pas résoudre.



Bergson.

Quelles sont les caractéristiques du vivant ?

Le biochimiste Jacques Monod pose trois caractéristiques propres au vivant : un être vivant est un individu indivisible formant un tout cohérent, possédant une dynamique interne de fonctionnement et doué d'une autonomie relative par rapport à un milieu auquel il peut s'adapter. La première caractéristique de tout être vivant, c'est alors la morphogénèse autonome qui se manifeste par exemple dans la cicatrisation : le vivant produit lui-même sa propre forme et est capable de la réparer. Ensuite, tout être vivant possède une invariance reproductrice : les systèmes vivants en produisent d'autres qui conservent toutes les caractéristiques de l'espèce. Enfin, tout être vivant est un système où chaque partie existe en vue du tout, et où le tout n'existe que par ses parties : le vivant se caractérise par sa téléonomie, parce que c'est la fonction qui définit l'organe. On nomme organisme cette organisation d'organes interdépendants orientée vers une finalité.

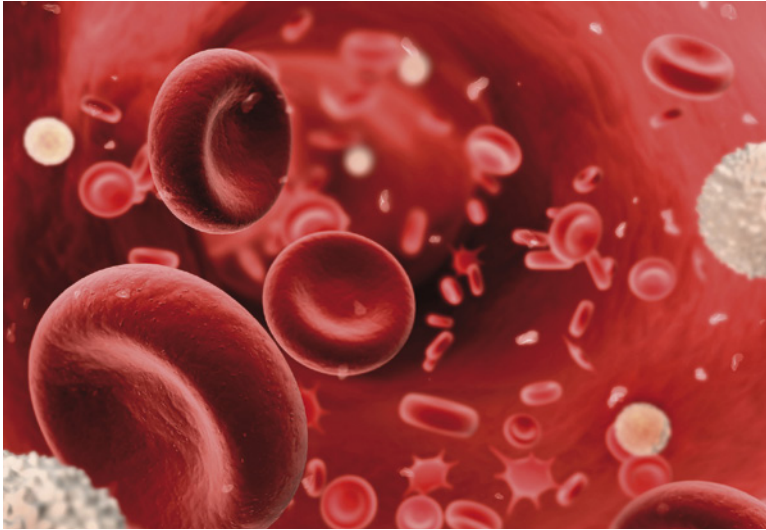
La finalité est-elle nécessaire pour penser le vivant ?

Dans le vivant, la vie semble être à elle-même sa propre finalité : c'est ce que Kant nomme la « finalité interne ». Le vivant veut persévérer dans l'existence, et c'est pourquoi il n'est pas indifférent à son milieu, mais fuit le nocif et recherche le favorable. **La vie veut vivre** : tout dans l'être vivant semble tendre vers cette fin.

Devant l'harmonie des différentes parties d'un organisme, il est alors tentant de justifier l'existence des organes par la nécessité des fonctions à remplir, et non l'inverse, en faisant comme si l'idée du tout à produire guidait effectivement la production des parties. Cela présuppose que l'effet ou la fin sont premiers, ce qui est scientifiquement inadmissible : la **biologie** va opposer à notre compréhension naturelle du vivant par les fins une **explication mécaniste**.

Qu'est-ce que l'explication mécaniste du vivant ?

C'est Descartes qui fonde l'entente mécaniste du vivant : il s'agit de comprendre l'organisme non plus



Cellules sanguines.

à partir de fins imaginées, mais à partir des causes constatables (ne plus dire par exemple que l'œil est fait pour voir, mais décrire les processus par lesquels l'œil transforme un stimulus visuel en influx nerveux). Il faut pour cela réduire le fonctionnement du corps vivant à un **ensemble de mécanismes physiques et chimiques** pour pouvoir en dégager des lois.

Ainsi, la biologie moderne se rapproche de plus en plus de la physique, et la biologie moléculaire semble achever le projet cartésien d'une mécanique du vivant : lorsqu'on l'analyse, la vie se résume finalement à des échanges chimiques et physiques... qui sont aussi valables pour l'inerte !

Peut-on connaître le vivant ?

Remarquons le paradoxe : **pour connaître le vivant, il faut le détruire**. La dissection tue l'animal étudié, et la biochimie énonce des lois qui ne sont plus spécifiques au vivant : une cellule cancéreuse, une cellule saine et même la matière inerte obéissent aux mêmes lois chimiques. La vie est un concept que la biologie n'a

cessé de réfuter, parce qu'il n'est pas étudiable scientifiquement : les problèmes éthiques contemporains se posent, parce que pour le biochimiste, il n'y a plus de vie à respecter (il n'y a pas de vie dans une molécule d'ADN), il n'y a qu'une organisation particulière de la matière. Bergson montre que l'intelligence a pour rôle d'analyser et de décomposer : au fur et à mesure qu'elle s'empare du vivant, elle le décompose en des réactions mécaniques qui nous font perdre le vitalisme de la vie.

La biologie est-elle une science impossible ?

La biologie moderne se rapproche de plus en plus de la biochimie ; par là, elle perd son objet : la vie. Le biologiste Jacob von Uexküll envisage une autre possibilité : ne plus considérer le vivant comme un objet d'études, mais comme un sujet ouvert à un milieu avec lequel il est en constante interaction.

Comprendre le vivant, ce n'est pas le disséquer ou l'analyser, c'est **établir les relations dynamiques qu'il entretient avec son environnement** : chaque espèce vit dans un milieu unique en son genre et n'est sensible qu'à un nombre limité de stimuli qui définissent ses possibilités d'action. La vie se définit alors non comme un **ensemble de normes et de lois** analysables, mais comme une « normativité » (Canguilhem). Ce qui caractérise le vivant, ce n'est pas un ensemble de lois mécaniques, c'est qu'il est capable de s'adapter à son milieu en établissant de nouvelles normes vitales. ■



Dissection.

« La vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. »
(Bergson)

MOTS CLÉS

LOI

En physique une loi est une relation constante à valeur **universelle** et nécessaire qui régit les phénomènes naturels.

MACHINE

Du grec, *mèchané*, « ruse ». Traditionnellement, la machine est considérée comme une ruse contre la nature. Elle sert de modèle à la science et notamment à la physique. La nature entière peut ainsi être considérée comme une machine dont il s'agit de percer les rouages.

NATURE

Désigne au sens large ce qui existe indépendamment de l'action humaine, ce qui n'a pas été transformé. Naturel s'oppose alors à artificiel, ou culturel. Aristote définit la nature comme ce qui possède en soi-même le principe de son propre mouvement, autrement dit comme ce qui possède une spontanéité autonome de développement.

ORGANISME

Être composé d'organes différenciés caractérisés par leur interdépendance et leurs fonctions spécifiques. Seul le vivant est ainsi organisé. Par analogie, on parlera d'organisme à propos du corps social.

TÉLÉOLOGIE

Du grec *telos*, « fin », et *logos*, « discours ». Étude de la finalité, en particulier dans la nature vivante.

VITALISME

Doctrine issue d'Aristote qui pose l'existence d'un principe vital dynamique pour rendre compte des activités du vivant. Contre le matérialisme et le mécanisme, le vitalisme pose l'irréductibilité des phénomènes de la vie à leurs conditions physico-chimiques. Bergson est vitaliste.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Un généticien américain crée la première cellule vivante synthétique** p.63
(Le Monde.fr, 21 mai 2010.)

ZOOM SUR...

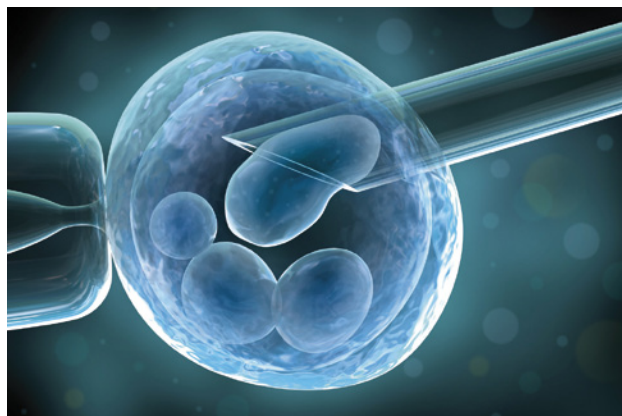
Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412 ab

« L'âme est, en définitive, l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé ». Dans le traité *De l'âme*, Aristote se donne pour tâche d'examiner ce qui fait la spécificité du vivant par opposition à l'inerte. Qu'il s'agisse des végétaux, des animaux ou des hommes, tous ont en commun un certain nombre d'activités que la seule matière ne suffit pas à expliquer, même quand elle est « organisée » (organique), comme c'est le cas pour le vivant. Il doit donc y avoir une certaine forme responsable de l'acte de vivre, c'est-à-dire du fait de « se nourrir, croître et dépérir par soi-même ». C'est cette forme qu'Aristote appelle l'âme (*psuchè*). Là est la spécificité de la « psychologie » d'Aristote : l'âme ne se confond pas, pour Aristote, avec la pensée. Seul l'homme a la capacité de penser, mais tous les êtres vivants ont une âme, comme principe de vie des êtres animés. Aristote va alors forger de toutes pièces le concept d'entéléchie pour rendre compte de la dimension dynamique du vivant. L'entéléchie, c'est de l'acte. Mais alors que « l'entéléchie seconde » désigne une activité pleinement accomplie, portée à sa perfection, sans rien qui demeure encore en puissance, « l'entéléchie première » est de l'activité qui conserve du possible, qui n'est pas totalement réalisée : elle est dynamique (du grec *dunamis*, « puissance »). Notons que ce concept aristotélicien d'entéléchie sera repris par Leibniz au XVII^e siècle pour s'opposer au mécanisme cartésien et penser la nature de manière dynamique.

« Chaque corps organique vivant est une espèce de machine divine. »
(Leibniz)

« La vie en général, est la mobilité même. »
(Bergson)

Dissertation : Le vivant peut-il être considéré comme un objet technique ?



Insémination artificielle.

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• Le vivant :

– sens scientifique, tout élément possédant des propriétés biologiques.

• Peut-il être considéré comme :

– sens théorique et descriptif, « compris », « expliqué » selon le modèle de l'objet technique.

– sens pratique et moral, « utilisé », « construit » de façon semblable à l'objet technique.

• Un objet technique :

– objet artificiel et non naturel.

– objet destiné à produire un résultat, à assurer une fonction.

II. Les points du programme

– Le vivant.

– La technique.

– La morale.

L'accroche

Dans le film *L'Ascenseur* (1984, Dick Maas), un objet technique devient un organisme vivant. Or, sans qu'il s'agisse de science-fiction, peut-on considérer le vivant comme un objet technique ?

La problématique

Un organisme vivant a-t-il des propriétés et un mode de fonctionnement qui l'apparentent à une machine ? Est-il légitime de l'utiliser et de le traiter comme un objet, en vue d'un résultat à produire ?

Le plan détaillé

I. Le vivant a des propriétés et une valeur qui dépassent l'objet technique.

a) Le vivant possède la faculté autonome de se reproduire, de se développer, grâce à ses échanges avec la réalité extérieure ; la machine, non (cf. distinction établie par Kant).

b) Le vivant est un ensemble indéfectible, dont on ne peut simplement assembler et remplacer les parties de l'extérieur : une greffe est ainsi spontanément rejetée par l'organisme.

c) L'objet technique est inventé, imaginé par l'esprit humain, et peut être produit en série.

Le vivant répond à des lois qui échappent encore à la connaissance humaine, et rien n'est exactement identique entre deux organismes semblables.

Transition : Pourtant, le clonage est désormais réalisable sur des animaux.

II. Le vivant possède des propriétés mécaniques, naturelles ou artificielles.

a) La notion de finalité et de fonction justifie l'analogie entre la technique et le vivant : chaque élément a sa place dans l'organisation d'ensemble (cf. analyse de Descartes).

b) Inversement, des organismes vivants sont utilisés, voire inventés aujourd'hui, pour leur fonction et leur efficacité technique (OGM résistants aux pesticides, cellules souches, etc.).

Transition : Pourquoi continuer à faire une différence et quelle différence faire ?

III. Vivant et machine se distinguent par leur valeur.

a) L'objet technique n'a d'autre réalité que sa fonction. Il est construit pour cela.

b) Le vivant est capable de s'adapter, et comprend un degré d'adaptation plus grand selon la complexité de son organisation (cf. analyse de Bergson montrant le lien entre la conscience et la vie).

c) Parmi les êtres vivants, les hommes en particulier ne peuvent être réduits à une pure fonction, leur enlevant le statut de personnes.

Conclusion

Le vivant ne peut être considéré comme un simple objet technique, non parce que l'analogie est absurde théoriquement, mais parce que la confusion est dangereuse pratiquement et moralement.

Les bons outils

- Bergson, *Matière et mémoire*, *La conscience de la Vie*.
- Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle* (théorie des animaux machines, car étant dépourvus de pensées).
- Darwin, *De l'origine des espèces*. ■

Ce qu'il ne faut pas faire

Restreindre le devoir à des exemples de science-fiction, ou à des idées de « progrès » futurs.

Un généticien américain crée la première cellule vivante synthétique

Une cellule synthétique qui possède son propre ADN ? Le pionnier du séquençage du génome humain, le biologiste américain Craig Venter, a dévoilé, jeudi 20 mai, la création de la première cellule vivante dotée d'un génome synthétique. Une « étape importante scientifiquement et philosophiquement », explique le chercheur, dans la compréhension des mécanismes de la vie et qui ouvre la voie à la fabrication d'organismes artificiels.

« Il s'agit de la création de la première cellule vivante synthétique, au sens où celle-ci est entièrement dérivée d'un chromosome synthétique », explique Craig Venter, créateur de l'Institut du même nom et coauteur du premier séquençage du génome humain rendu public en 2000. « Ce chromosome [élément porteur de l'information génétique contenant un groupe de gènes de l'organisme] a été produit à partir de quatre flacons de substances chimiques et d'un synthétiseur, et tout a commencé avec des informations dans un ordinateur », poursuit-il.

Vers la biologie synthétique

Cette percée « change ma vision de la définition de la vie et de son fonctionnement », ajoute ce chercheur, un des coauteurs de ces travaux parus dans la revue américaine *Science* datée du 21 mai. « Cette approche est en effet un très puissant instrument pour tenter de concevoir ce que nous attendons de la biologie

et nous pensons ainsi à une gamme étendue d'applications », précise-t-il.

Craig Venter avait annoncé en 2008 être parvenu avec son équipe à fabriquer un génome bactérien 100 % synthétique en collant des séquences d'ADN synthétisées bout à bout afin de reconstituer le génome complet de la bactérie *Mycoplasma genitalium*. L'avancée annoncée jeudi découle de ces travaux antérieurs et ouvre effectivement la voie à des applications environnementales et énergétiques.

Le génome qu'ils ont fabriqué est la copie d'un génome existant, celui de la bactérie mycoplasme mycoïde, mais avec des séquences d'ADN supplémentaires pour l'en distinguer.

Ils ont ensuite transplanté ce génome synthétique dans une autre bactérie, appelée microplasma *capricolum*, réussissant à « activer » les cellules de cette dernière. « Si ces techniques peuvent être généralisées, la conception, la synthèse, l'assemblage et la transplantation de chromo-

somes synthétiques ne seront plus des obstacles aux progrès de la biologie synthétique », soulignent les auteurs de ces travaux.

« Boîte de Pandore »

C'est ainsi que selon Craig Venter, ces chercheurs vont tenter de concevoir des algues capables de capturer le dioxyde de carbone (CO₂), principal gaz à effet de serre, et de produire de nouveaux carburants propres.

Des recherches sont aussi en cours pour accélérer la production de vaccins, fabriquer de nouvelles substances chimiques, des ingrédients alimentaires et des bactéries capables de purifier l'eau.

Qualifiant de « boîte de Pan-

dore » ces travaux, Pat Mooney, directeur de l'ETC Group, organisme international privé de surveillance des technologies dont le siège est au Canada, estime que « la biologie synthétique est un champ d'activité à haut risque mal compris, motivé par la quête du profit ». « Nous savons que les formes de vie créées en laboratoire peuvent devenir des armes biologiques et menacer aussi la biodiversité naturelle », ajoute-t-il.

Le Craig Venter Institute a déposé des brevets recouvrant certaines des techniques décrites dans les travaux publiés jeudi. ■

LeMonde.fr
(21 mai 2010)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Qu'est-ce que le vivant ? Seulement le résultat de processus biochimiques, reproductibles en laboratoire ? Cet article publié sur le site du *Monde* et rapportant la

création d'une cellule « vivante » synthétique nous plonge au cœur du sujet et de ses implications éthiques. **Jusqu'où l'homme peut-il aller dans la manipulation génétique ?** Les risques inhérents à de telles expériences sont-ils vraiment maîtrisés ?

MOTS CLÉS

COMPOSÉ
HYLÉMORPHIQUE

De *hylé*, « la matière », et *morphé*, « la forme ». Désigne chez Aristote toute chose individuelle concrète : un lit, par exemple, est composé de matière (le bois) et de forme (la forme du lit, qui le définit).

ESPRIT

Du latin *spiritus*, « souffle ». Désigne, au sens large, par opposition au corps matériel, le principe immatériel de la pensée.

Chez Pascal, l'esprit, qui permet la connaissance rationnelle, s'oppose au cœur, par lequel l'homme s'ouvre à la charité et à la foi.

Chez Hegel, l'esprit est le mouvement de se reprendre soi-même dans l'altérité. Il désigne ainsi le mouvement même de la conscience.

ESSENCE, ESSENTIEL

Du latin *esse*, « être ». L'essence d'une chose, c'est sa nature, ce qui définit son être.

Une qualité essentielle s'oppose alors à une qualité accidentelle, c'est-à-dire non constitutive de l'être de la chose.

ÊTRE POUR SOI,
ÊTRE EN SOI

Sartre, après Hegel, oppose l'être en soi, caractéristique de l'opacité des choses, incapable de distance avec soi-même, à l'être pour soi de l'être conscient, capable de se rapporter à lui-même et au monde.

IDÉALISME

Doctrine qui accorde un rôle prééminent aux idées.

On pourra parler de l'idéalisme de Platon, qui accorde plus de réalité et de dignité aux idées qu'aux réalités sensibles.

L'idéalisme allemand renvoie aux philosophies de Kant, Hegel, Fichte et Schelling. S'oppose à matérialisme.

Il faut distinguer, chez Kant, l'idée du concept : l'idée, produite par la raison, est un principe d'unification du réel supérieur au concept, produit par l'entendement.

La matière et l'esprit

La matière est ce qui est le plus élémentaire, au sens où c'est ce qui existe indépendamment de l'homme, comme ce qui est susceptible de recevoir sa marque, la marque de l'esprit. La définition est ici nominale : est matière ce qui n'est pas esprit, et inversement. Pourtant, matière et esprit sont-ils deux réalités que tout oppose ?



Qu'est-ce qui oppose la matière à l'esprit ?

Si la matière est ce qui manque de détermination, l'homme est par excellence l'être qui va **lui donner forme par son travail**. Or, ce travail de transformation n'est possible que parce que l'homme, comme le dit Hegel, « est esprit ». Parce qu'il a une **conscience**, l'homme peut sortir de lui-même et aller vers le monde, pour le ramener à lui et se l'approprier, ne serait-ce que dans la perception.

Parce qu'il est esprit ou « être pour soi », l'homme est capable de ce double mouvement de sortie hors de soi et de retour à soi, ce qui l'oppose précisément à la matière, ou « être en soi », qui est incapable de sortir hors de ses propres limites.

La matière est-elle ce qui n'a pas de conscience ?

Pour Hegel, la distinction entre la matière et l'esprit rejoint la distinction entre **être conscient de soi** et **être non conscient de soi** : en ce sens, l'esprit désigne tout ce qui porte la marque de l'homme (un produit du travail humain ou une œuvre d'art) et la matière, tout ce qui est étranger à l'homme et n'est qu'un support possible pour ses activités : les choses de la nature, dans la mesure où elles existent indépendamment de toute intervention humaine et n'ont pas encore été transformées, sont matière. La matière est donc ce qui n'a pas de conscience et ce dont l'esprit a conscience.

Matière et esprit s'excluent-ils nécessairement ?

Telle est la position de Descartes, qui pose d'emblée l'existence de deux substances distinctes : « **la substance pensante** » et « **la substance étendue** », la première caractérisant l'homme en tant qu'il pense et se pense, et la seconde caractérisant la matière corporelle, pure étendue géométrique. Pourtant, cette distinc-

Qu'est-ce que la matière ?

Couramment, la matière désigne l'**inerte**, par opposition au vivant : c'est la pierre, le bois, la terre, bref, ce qui est inanimé, c'est-à-dire qui ne possède pas d'**âme** au sens qu'Aristote donne à ce terme (le principe vital interne à tout être vivant). Pourtant, l'être vivant est lui aussi composé d'une matière : la distinction de départ est donc insuffisante.

En fait, ce qui caractérise la matière, c'est d'abord un défaut de détermination. La matière est **sans forme** : ce n'est qu'une fois mise en forme qu'elle est délimitée et déterminée, par exemple, une fois que l'argile a reçu la forme d'une cruche. C'est ainsi qu'Aristote considère toute chose concrète comme un composé de forme et de matière, ou **composé hylémorphique** (de *hylé*, « matière », et *morphè*, « forme », en grec). La matière n'est alors ici que le support sans forme propre de déterminations formelles.

tion pose problème : comment penser en effet l'union étroite de « la substance pensante » et de « la substance étendue » que tout oppose, c'est-à-dire **l'union de l'âme et du corps** dans l'être humain ? Si cette union va de soi dans la vie courante (je veux mouvoir ma main, et je la meus) comment l'expliquer sur le plan métaphysique ? Descartes pose l'existence « d'esprits animaux », sortes d'influx nerveux assurant la communication entre l'esprit et le corps ; Spinoza, mais aussi Leibniz et Bergson, montreront que cette solution n'est pas satisfaisante.

Comment penser une participation de la matière à l'esprit et de l'esprit à la matière ?

Dans son ouvrage *Matière et mémoire*, Bergson entend réconcilier ce que Descartes avait opposé et montrer que l'insertion de l'esprit dans la matière est possible, parce que l'esprit et la matière ont au fond le même mode d'être : **ils sont deux formes de la durée**.

La matière en elle-même n'est pas, comme le croyait Descartes, l'espace géométrique que nous présente la science, mais un ensemble de vibrations continues, dont les moments se pénètrent sans rupture comme les notes d'une mélodie. Nous n'envisageons la matière comme divisible en objets extérieurs les uns aux autres que pour les besoins de l'action et sous l'influence du langage qui en nommant, crée des distinctions. De même pour l'esprit : il n'est pas en lui-même composé d'états de conscience discontinus et homogènes. Chaque moment de la vie de l'esprit contient tous les autres et n'est que leur développement continu.

Ce que Bergson nomme « durée » permet donc de penser sous un même concept l'esprit et la matière.

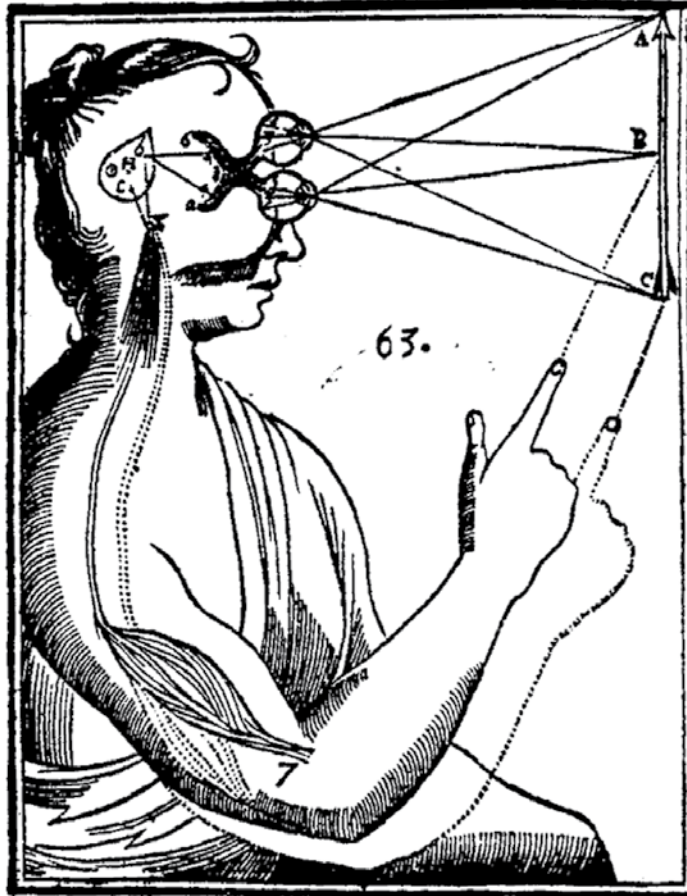


Schéma extrait des *Méditations métaphysiques* de Descartes.

L'esprit se réduit-il à de la matière ?

La question est encore aujourd'hui vivement débattue. Selon la **thèse moniste** (du grec *monos*, un), l'esprit n'est qu'une configuration particulière de la matière. Cette thèse est celle de Gilbert Ryle : nous croyons qu'une entité séparée et réelle correspond au mot « esprit », et nous en faisons un « fantôme dans la machine » qu'est le corps. En réalité, « **corps** » et « **esprit** » **désignent non pas deux ordres, mais deux faces d'une même réalité** ; la question est simplement de savoir si l'activité spirituelle se réduit finalement à l'activité physico-chimique du

cerveau (thèse réductionniste), ou si le cerveau peut être conçu sur le modèle d'un ordinateur, c'est-à-dire comme un système computationnel de traitement d'informations (thèse fonctionnaliste). On peut cependant objecter que la seule chose qui s'atteste dans les neurosciences, c'est une solidarité entre l'activité cérébrale et la conscience ; cela ne signifie pas que la conscience soit réductible à des états cérébraux (Bergson). La question est surtout morale : faire de l'esprit un processus physico-chimique ou un emboîtement de fonctions, cela ne revient-il pas à mécaniser l'homme, c'est-à-dire à nier la liberté et la dignité humaine ? ●

MOTS CLÉS

IDÉE

Du grec *idein*, « voir ». L'idée est ce par quoi la pensée unifie le réel. La question de l'origine et de la nature des idées divise les philosophes. Descartes soutient que nous avons en nous des idées innées, alors que Hume leur attribue une origine empirique.

Il faut distinguer, chez Kant, l'idée du concept : l'idée, produite par la raison, est un principe d'unification du réel supérieur au concept, produit par l'entendement.

MATÉRIALISME

Doctrine qui considère la matière comme la seule réalité existante, ou qui explique tout, y compris la vie spirituelle, à partir de la matière. L'atomisme antique de Démocrite et d'Épicure est un matérialisme. S'oppose à idéalisme.

MATIÈRE, FORME

Opposition aristotélicienne. La matière est le substrat indéterminé que la forme vient déterminer. La forme d'une chose est ainsi non seulement son contour, mais surtout son essence, ce qui la définit. Un composé de matière et de forme est un composé hylémorphique.

MONISME

Du grec *monos*, « un seul ». Terme créé par Christian Wolff pour désigner un système philosophique dans lequel la totalité du réel est considérée comme une substance unique.

SUBSTANCE

Du latin *substare*, « se tenir en-dessous ». Au sens strict, chez Descartes, la substance est ce qui n'a besoin de rien d'autre pour exister : seul Dieu est tel. Mais en un autre sens, la substance est le support permanent des attributs ou qualités : ainsi la « substance pensante » a pour attribut principal la pensée.

SUJET

Du latin *subjectum*, « poser dessous ». Avec Descartes, le sujet va devenir l'esprit qui connaît, par opposition à la chose connue, ou objet.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Comment la matière l'a emporté de justesse sur l'antimatière** p.67

(Pierre Le Hir, 29 mai 2010.)

ZOOM SUR

Gottfried Wilhelm Leibniz
(1646-1716)

Philosophe allemand, diplomate, juriste, historiographe, physicien, inventeur du calcul infinitésimal, profond métaphysicien, il s'efforce dans sa philosophie de penser à la fois l'unité et la diversité du réel.

Il compose celui-ci de monades, ou substances à chaque fois différentes, qui, comme des miroirs, concentrent et expriment du point de vue unique qui est le leur tout l'univers, selon une harmonie préétablie par Dieu. La monade : c'est la notion qui remplacera la substance individuelle. La monade est un point de vue métaphysique, un point de force qui enchaîne des perceptions inscrites de toute éternité dans son programme.

Cette substance simple et sans partie entre dans tous les composés et est l'élément de toute chose. Toutes nos idées sont innées et inscrites en nous de toute éternité.

Avec la doctrine de la monade, Leibniz va faire du « programme » (néologisme leibnizien) une notion centrale : toute monade est un point de force qui déroule une suite de perceptions inscrites en elle de toute éternité.

Elle n'a donc ni porte, ni fenêtre « par où quelque chose pourrait entrer ou sortir », et chacune définit en fait « un point de vue de Dieu sur l'univers ». Si l'univers est harmonieux, si les monades s'entre-expriment bien, c'est que Dieu a réglé de toute éternité cette harmonie expressive : c'est la doctrine de l'harmonie préétablie.

Il n'y a donc plus de corps, il n'y a que des âmes, puisque tout est composé de monades, ces « atomes formels » et non matériels, ces « miroirs vivants » qui reflètent à chaque fois tout l'univers sous un certain point de vue.

Les organismes sont donc organiques à l'infini, et la nature, entièrement vivante.

Dissertation : La matière est-elle plus facile à connaître que l'esprit ?



L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• La matière :

- substance fondamentale des choses.
- tous les éléments, tous les niveaux d'organisation de cette substance : atomes, molécules, corps, objets...

• L'esprit :

- faculté de penser sous toutes ses formes : conscience, idées, réflexion...
- « réalité » immatérielle ; substance supposée être distincte du corps.

• Plus facile à connaître :

- exigence de savoir, de vérité.
- baisse des efforts, des difficultés, des obstacles.

II. Les points du programme

- La matière et l'esprit.
- La conscience.
- La vérité.
- L'interprétation.

L'accroche

Le cerveau est peu à peu décrypté et cartographié par la science.

La problématique

La structure de la matière n'est-elle pas plus accessible à l'analyse et à l'observation que l'esprit ? L'esprit sous toutes ses formes peut-il être vraiment appréhendé de façon objective ? Cependant, la science n'a-t-elle

pas également des difficultés à définir précisément ce qu'est la matière ?

Le plan détaillé

I. La matière se prête davantage aux exigences de la connaissance.

- a) La méthode d'observation s'applique aux phénomènes matériels susceptibles d'être perçus.
- b) Inversement, aucune preuve matérielle ne peut être apportée sur la réalité tangible de l'esprit d'un homme, ni de l'Esprit divin, simple objet de croyance.
- c) Les éléments de l'esprit ne se laissent pas connaître de la même façon : un individu qui se sait observé peut délibérément cacher, mentir... Il faut donc interpréter, ce qui laisse la part plus grande à la subjectivité.

Transition : Connaître et interpréter, n'est-ce pas une activité de l'esprit ?

II. L'esprit peut avoir une bonne connaissance de ses lois

- a) La conscience nous donne une plus grande certitude de sa propre activité spirituelle que des objets extérieurs. Il s'agit de l'analyse de Descartes qui aboutit à : « Je pense donc je suis. »
- b) La matière définie comme substance est un concept très abstrait. On connaît davantage les éléments (particules élémentaires) ou les lois (force gravitationnelle) de la matière.
- c) L'esprit, entendu comme substance, est lui aussi un terme abstrait. On le connaît par ses manifestations extérieures ou par des schémas théoriques de corrélation entre ses éléments : le conscient et l'inconscient par exemple.

Conclusion

La matière et l'esprit sont étudiés selon des schémas de lois. Mais cela veut-il dire que tout phénomène a des causes matérielles ?

Ce qu'il ne faut pas faire

Parler uniquement de la matière dans une partie du devoir, et de l'esprit dans une autre.

Les bons outils

- Platon, *Phédon* (plusieurs arguments en faveur de l'existence séparée et autonome de l'âme).
- Bergson, *L'Âme et le Corps* (l'auteur intègre à son argumentation des éléments de découverte scientifique sur le cerveau).
- Spinoza, *Éthique*.
- Aristote, *De l'âme*.
- Descartes, *Méditations métaphysiques*.
- Berkeley, *Des principes de la connaissance humaine*. ■

Comment la matière l'a emporté de justesse sur l'antimatière

Si l'on en croit le modèle standard de la physique, la page de journal où est imprimé cet article, ou l'écran sur lequel il s'affiche, ne devraient pas exister. Pas plus que les journalistes, les lecteurs, ni rien d'autre. Pas de galaxies, d'étoiles, de planètes. Pas de vie. Pourtant, nous sommes vivants, et le monde qui nous entoure bien réel. Parce que l'Univers a choisi la matière plutôt que l'antimatière. De très peu : une infime pincée supplémentaire de la première, qui a suffi à faire toute la différence. Pourquoi, comment ?

Des expériences menées au Fermilab de Chicago, avec le détecteur DZero du Tevatron – le collisionneur de particules le plus puissant au monde après le Large Hadron Collider (LHC) de l'Organisation européenne pour la recherche nucléaire (CERN) de Genève –, lèvent peut-être un coin du voile. Tout en ébranlant le socle de la physique fondamentale. Ces travaux, auxquels participent 500 physiciens de 19 pays, parmi lesquels une cinquantaine de chercheurs français du CNRS et du Commissariat à l'énergie atomique (CEA), ont été soumis pour publication à la revue *Physics Review D*.

En théorie, lors du Big Bang originel, voilà 13,7 milliards d'années, matière et antimatière ont été formées en quantités égales. Leurs composants élémentaires sont de même masse, mais de charge électrique opposée, à chaque particule de matière correspondant une antiparticule : ainsi de l'électron, de charge négative, et du positon, chargé positivement.

Or, lorsqu'une particule et une antiparticule se rencontrent, elles disparaissent dans un flash de lumière, leur masse se transformant en énergie. Si

matière et antimatière étaient restées en quantités égales, elles auraient donc dû s'annihiler. À moins de supposer que l'Univers s'est scindé en domaines distincts, faits soit de matière, soit d'antimatière. Mais, alors, des déflagrations devraient se produire en permanence aux frontières de ces domaines, créant des rayons gamma cosmiques parvenant jusqu'à la Terre.

Les calculs montrent que, compte tenu du flux de ces rayons gamma, de tels domaines auraient au moins la taille de la totalité de l'Univers visible. Conclusion : l'antimatière primitive a totalement disparu de notre Univers. Celle qu'observent aujourd'hui les physiciens provient des rayons gamma heurtant l'atmosphère terrestre, ou des collisionneurs où elle est fabriquée en très petites quantités.

« Violation de symétrie »

Les cosmologistes imaginent que l'Univers primordial a connu à ses tout premiers instants, alors qu'il était encore extrêmement dense et chaud, une phase de transition au cours de laquelle son équilibre thermodynamique a été rompu, explique Antonio Riotto,

du groupe de recherche théorique du CERN. Une particule de matière sur 10 milliards aurait survécu à l'annihilation générale entre particules et antiparticules. C'est de ces restes que serait né le monde que nous connaissons.

À la fin des années 1960, le physicien russe Andreï Sakharov (prix Nobel de la paix en 1975) a suggéré que des forces agissaient de façon différenciée entre matière et antimatière, provoquant une « violation de symétrie » entre particule et antiparticule. Cette asymétrie a ensuite été mise en évidence par plusieurs expériences.

La percée réalisée par les chercheurs du Fermilab, qui ont procédé, pendant huit ans, à plusieurs centaines de milliards de milliards de collisions entre protons et antiprotons, est d'avoir mesuré une différence de 1 % entre le nombre de particules (des muons) et d'antiparticules (des antimuons) générées par ces chocs, rapporte Marc Besançon (CEA). Un écart considérable que – c'est le plus vertigineux de l'histoire – le modèle standard de la physique, qui prévoit un taux d'asymétrie inférieur à 1 pour 1 000, est impuissant à expliquer.

Ces résultats ne pourront qu'aiguillonner les équipes du CERN, dont l'un des détecteurs, le LHCb, est dédié à l'étude de l'asymétrie entre matière et antimatière. S'ils demandent à être validés par de nouvelles mesures, ils marquent, commentent les chercheurs, une « nouvelle étape vers la compréhension de la prédominance de la matière dans l'Univers », en faisant apparaître « l'existence de nouveaux phénomènes qui dépassent nos connaissances actuelles ». Et qui appellent rien de moins qu'une nouvelle physique. ■

Pierre Le Hir
(29 mai 2010)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Cet article de Pierre le Hir permet de **prolonger la réflexion sur la matière, à la lueur des dernières théories et découvertes scientifiques sur l'origine de l'Univers**. Bien loin d'en épuiser le mystère, elles ouvrent de nouvelles perspectives sur le concept même de matière et d'antimatière.

MOTS CLÉS

ADÉQUATION

Désigne en particulier la correspondance entre la chose et l'idée que j'en ai, entre le réel et ce que j'en dis, et définit ainsi traditionnellement la vérité.

APODICTIQUE

Du grec *apodeiktikos*, « démonstratif ». Un jugement apodictique énonce une vérité nécessaire ; c'est le cas des propositions de la logique et des mathématiques. Se distingue chez Kant du jugement assertorique, qui énonce un fait contingent, simplement constaté, et du jugement problématique, qui énonce un fait possible.

COGITO

Mot latin signifiant « je pense ». L'intuition « *cogito ergo sum* », « je pense donc je suis », constitue pour Descartes la certitude première résistant au doute méthodique et, comme telle, le modèle de toute vérité.

CONVICTION

Croyance réfléchie et volontaire, qui se distingue de l'opinion et de la certitude (qui n'est pas seulement subjectivement fondée mais qui est objectivement et rationnellement fondée).

CROYANCE

Adhésion à une idée ou une théorie sans véritable fondement rationnel. En ce sens, la croyance est une opinion et s'oppose au savoir.

DOUTE MÉTHODIQUE

Méthode cartésienne de mise à l'épreuve des opinions afin de parvenir à une vérité indubitable. Ce n'est ni le doute spontané de l'homme en proie à l'incertitude, ni le doute des sceptiques, qui font de la suspension définitive du jugement une sagesse de vie. Le doute comme méthode est provisoire, systématique, et hyperbolique, car il a une fonction critique : séparer les opinions des savoirs certains, pour permettre d'asseoir sur des bases inébranlables l'édifice des sciences.

La vérité

La vérité fait partie de ces termes que la philosophie scolastique nommait des « transcendants », parce qu'ils sont toujours « au-delà » (*trans*) de tout ce qui est (*ens*), et que, comme tels, ils ne sont pas définissables : il ne s'agirait pas alors de les comprendre, mais de les saisir directement par une intuition immédiate.



Saint Thomas d'Aquin : « La vérité est l'adéquation de la chose et de l'intellect. »

les uns les autres, et la définition, circulaire, est purement « nominale », c'est-à-dire qu'en fait elle ne définit rien. Il faut donc chercher une autre définition. Pour cela, il faut d'abord définir ce qui est susceptible d'être vrai ou faux.

Qu'est-ce qui est susceptible d'être vrai ou faux ?

Seuls **nos énoncés** sur les choses, et **non les choses** elles-mêmes, sont susceptibles d'être vrais ou faux ; et encore : la prière, le souhait, l'ordre, etc., sont des énoncés qui n'ont pas de valeur de vérité.

En fait, seuls les énoncés qui attribuent un prédicat à un sujet, c'est-à-dire les **jugements prédicatifs**, peuvent être vrais ou faux. La vérité serait alors d'attribuer à un sujet le prédicat qui exprime bien comment le sujet est réellement (par exemple, l'énoncé « la table est grise » est vrai si la table réelle est effectivement grise). Une proposition serait donc vraie quand elle décrit **adéquatement** la chose telle qu'elle est.

La définition de la vérité comme adéquation est-elle satisfaisante ?

Saint Thomas d'Aquin a le premier défini la vérité comme l'**adéquation de l'esprit et de la chose**. Mais pour que cette définition soit valide, il faudrait que je puisse

comparer mes idées aux choses ; le problème, c'est que je n'ai jamais affaire aux choses en elles-mêmes, mais seulement à **ma représentation des choses**. Or, rien ne m'assure que le monde est bien conforme à ce que j'en perçois ; il se pourrait, comme l'a montré

Quel sens donnons-nous habituellement à la vérité ?

Descartes remarque que l'on définit couramment le vrai comme **ce qui n'est pas faux**, et le faux comme ce qui n'est pas vrai... Ici, les contraires se définissent



La bouche de la vérité (Rome).

Descartes, que toute ma vie ne soit qu'un « **songe bien lié** », que je sois en train de rêver tout ce que je crois percevoir : rien ne m'assure que le monde ou autrui existent tels que je les crois être.

Faut-il alors renoncer à parvenir à la vérité ?

Même si tous mes jugements sont faux, il est cependant une seule chose dont je ne peux pas douter : pour se tromper, il faut être ; donc, je suis. « Je pense, donc je suis » est la seule proposition nécessairement vraie. Cette intuition devient le modèle de la vérité : il ne s'agit plus de comparer mes idées aux choses, ce qui est impossible, mais mes idées à cette intuition certaine, le *cogito*. Toute idée qui est aussi claire et distincte que le *cogito* est nécessairement vraie.

Cependant, à ce stade du doute méthodique, je ne suis assuré

que d'être en tant que chose qui pense : pour m'assurer qu'autrui et le monde existent, et me sortir du solipsisme, Descartes devra par la suite poser l'existence d'un dieu véracé et bon qui ne cherche pas à me tromper.

Quelle est la solution proposée par Descartes ?

« Je pense, donc je suis » : il est impossible de douter de cette proposition. La certitude du *cogito* ne me dit cependant rien d'autre : hormis cela, je peux encore me prendre à douter de tout. Mais, parmi toutes les idées dont je peux douter, il y a l'**idée de Dieu**. L'idée d'un être parfait est elle-même nécessairement parfaite ; or, je suis un être imparfait : de mes propres forces, je ne peux donc pas avoir une telle idée.

Si j'ai l'idée de Dieu, il faut donc que ce soit Dieu lui-même qui

l'ait mise en mon esprit ; par conséquent, je suis certain que Dieu existe avant d'être sûr que le monde est comme je le perçois. Mais si Dieu existe, et s'il est parfait, il doit être véracé et bon : il ne peut avoir la volonté de me tromper, et le monde doit bien être tel que je me le représente. Descartes est ainsi contraint de poser l'**existence de Dieu au fondement de la vérité**.

La solution cartésienne résout-elle le problème ?

En fait, lorsque Descartes affirme que le modèle de la vérité, c'est l'intuition immédiatement certaine du *cogito*, il présuppose que sa définition de la vérité est la vraie définition.

Comme l'a montré le logicien Frege, **la vérité se présuppose toujours elle-même**, quelle que soit la définition que j'en donne : que je définisse la vérité comme adéquation, comme cohérence logique de la proposition ou comme intuition certaine, je présuppose déjà le « sens » de la vérité. Cette **circularité** ne rend pas la vérité nulle et non avenue, mais invite plutôt à remarquer le paradoxe : **la vérité se précède toujours elle-même**. ■

MOTS CLÉS

ERREUR

Du latin *errare*, « errer ». Affirmation fautive, c'est-à-dire en contradiction, soit avec les règles de la logique, soit avec les données de l'expérience.

À distinguer de la faute, qui possède une connotation morale et ne concerne pas tant le jugement que l'action.

ILLUSION

Du latin *illudere*, « tromper, se jouer de ». Il faut distinguer l'erreur de l'illusion : alors que l'erreur m'est toujours imputable, en ce qu'elle résulte de mon jugement, que je peux toujours corriger, l'illusion (par exemple une illusion des sens) est un effet de la rencontre entre la conformation de mes organes et du réel, qui peut être expliquée, mais non dissipée.

IMMÉDIAT

Au sens strict, *immédiat* signifie « sans médiation, sans intermédiaire », et s'oppose à *médiat*.

Au sens cartésien, par exemple, l'intuition est un mode de connaissance immédiat, alors que la démonstration est un mode de connaissance médiate.

INTUITION

Du latin *intuitus*, « regard ». Chez Descartes, acte de saisie immédiate de la vérité, comme ce qui s'impose à l'esprit avec clarté et distinction. L'intuition s'oppose à la déduction, qui parvient à la vérité par la médiation de la démonstration.

Chez Kant, l'intuition désigne la façon dont un objet nous est donné ; tout donné étant nécessairement sensible, il ne pourra y avoir pour l'homme que des intuitions sensibles, et jamais, comme Descartes le soutenait, des intuitions intellectuelles.

Kant appelle intuitions pures, ou formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps.

Chez Bergson, l'intuition est le seul mode de connaissance susceptible d'atteindre la durée ou l'esprit, par opposition à l'intelligence, qui a pour vocation de penser la matière.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **Descartes : le spectre du *cogito*** p. 71

(Propos recueillis par Jean Birnbaum, 8 février 2008.)

CITATIONS

« Ainsi, il suffit de définir le mensonge comme une déclaration intentionnellement fausse, et point n'est besoin d'ajouter à cette clause qu'il faut qu'elle nuise à autrui [...] car il nuit toujours à autrui : même si ce n'est pas un autre homme, c'est l'humanité en général. »
(Kant)

« C'est à partir de cette " croyance " qui est la leur, qu'ils se démènent pour obtenir leur " savoir " quelque chose, qui finira solennellement à être baptisé " La vérité ". La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance aux oppositions de valeurs. »
(Nietzsche)

« Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes : celui de la contradiction et celui de la raison suffisante [...] Il y a deux sortes de vérités : celle des raisonnements et celle des faits. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles des faits sont contingentes et leur opposé est possible. »
(Leibniz)

AUTEUR CLÉ

DESCARTES

Philosophe français (1591-1650). Sa démarche, telle qu'elle apparaît dans le *Discours de la méthode* (1637) ou les *Méditations métaphysiques* (1641), se caractérise par la recherche de la certitude. Parce qu'il est en quête d'un fondement certain pour la connaissance, Descartes décide de remettre en doute tout ce qu'il a appris, et découvre la vérité première de la pensée, comme essence du sujet, qui seule demeure absolument indubitable. Sa position est dualiste : il pose l'existence de deux substances radicalement distinctes, « la substance pensante », qui fait l'essence de l'homme, et « la substance étendue », purement géométrique. Kant, Husserl, critiqueront la substantialisation de la conscience.

Dissertation : La vérité est-elle la valeur suprême ?



Athéna, déesse grecque de la vérité.

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- **La vérité :**
 - aspect philosophique et scientifique : idéal de connaissance objective.
 - aspect psychologique et moral : idéal de sincérité.
- **Valeur suprême :**
 - idée de supériorité, de plus haut rang dans la hiérarchie.
 - idée de sélection, de préférence à l'égard de toutes les autres valeurs.

II. Les points du programme

- La vérité.
- La morale, le bonheur.

L'accroche

« Une faute avouée est à moitié pardonnée », dit-on souvent... mais la vérité ne rétablit alors que la moitié de la valeur.

La problématique

N'y a-t-il rien de supérieur à la vérité, au point qu'elle doive être recherchée et trouvée à tout prix ? Ou doit-on au contraire la subordonner à d'autres exigences ? Mais comment l'ignorance ou la tromperie pourraient-elles être valables ?

Le plan détaillé

I. La vérité est une valeur supérieure.

- L'homme est doté d'esprit, de volonté : la vérité constitue l'idéal ultime auquel se consacrer, surtout face aux préjugés de son époque (exemple de Descartes).
- Les hommes sont même plus ou moins estimés selon

le niveau et le degré de vérité auquel ils parviennent (cf. analyse d'Aristote sur le statut suprême du sage).

c) L'homme est doté de morale, le fait de mentir à autrui est considéré comme une faute suprême (exemple de Kant).

Transition : Mais n'y a-t-il pas des cas où le dévoilement de la vérité peut faire mal ?

II. La relativité de la vérité.

a) L'exigence de vérité absolue dépend de comportements spécifiques qui n'ont pas plus de « valeur » que les autres (cf. analyse de Nietzsche sur l'idéal moral et néfaste de la Vérité).

b) La vérité absolue et objective est un idéal auquel ne correspond jamais de savoir effectif, ce qui crée un trouble constant. L'exigence de bonheur doit alors primer, ce qui entraîne la suspension du jugement comme règle de sagesse (cf. analyse de Sextus Empiricus).

Transition : Dans ce cas, doit-on abandonner la vérité comme valeur ?

III. La valeur de la vérité est primordiale dans les relations humaines.

a) Le statut même de valeur suppose une prise en compte de ce qui fait et rend l'humanité supérieure aux autres animaux : liberté, justice, bonheur, etc.

b) La vérité a une valeur en tant qu'elle contribue à la réalisation de toutes les valeurs essentielles. Par exemple : comment peut-il y avoir véritable bonheur dans l'illusion (cf. analyse de Descartes) ?

c) Inversement, les autres valeurs favorisent la réflexion critique et l'intégrité pour chaque esprit humain, c'est-à-dire les conditions de la vérité.

Conclusion

La vérité est une des valeurs suprêmes de la vie humaine, surtout par le refus de la tromperie et l'appel à la réflexion critique qu'il suppose.

Les bons outils

- Aristote, *Métaphysique* (livre A).
- Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*. L'auteur montre l'impossibilité d'une preuve définitivement objective sur ce qui est bien ou mal par nature.
- Kant, *Théorie pratique*. Sur un prétendu droit de mentir par humanité. L'auteur soutient que le mensonge est toujours nécessairement une infraction à la loi morale.
- Frege, *Recherches logiques*.
- Nietzsche, *Par delà bien et mal* ; Le gai savoir. ■

Ce qu'il ne faut pas faire

Traiter de la vérité sans faire de comparaison avec d'autres valeurs : le bonheur, la justice, la liberté...

Descartes : Le spectre du *cogito*

Le *Discours de la méthode* et les *Méditations* métaphysiques sont le troisième volet du « Monde de la philosophie ». Entretien avec le philosophe et psychanalyste Slavoj Žižek.

Quelle place la pensée de Descartes occupe-t-elle dans votre propre itinéraire philosophique ?

Le spectre cartésien hante la philosophie contemporaine. Toutes les puissances académiques se sont unies en une Sainte-Alliance pour l'exorciser : l'obscurantisme New Age et le déconstructionisme postmoderne ; le théoricien habermasien de la communication et le partisan heideggerien de la pensée de l'Être ; le postmarxiste et la féministe. Y a-t-il une seule orientation théorique qui n'ait été accusée par ses détracteurs de ne pas avoir pleinement récusé l'héritage cartésien ? Pourquoi le cogito cartésien joue-t-il ce rôle de référence négative ? Répondre à cette énigme a été mon point de départ, parce qu'elle a quelque chose à faire avec la nature même de la philosophie. À son tout début (les présocratiques ioniens), la philosophie est apparue dans les interstices des communautés sociales, comme la pensée de ceux qui étaient incapables de se reconnaître pleinement dans une identité sociale positive. Descartes a radicalisé ce geste : le résultat de son doute hyperbolique est une prise de conscience « multiculturelle » du fait que notre propre tradition n'est pas meilleure que ce que nous percevons comme les traditions « excentriques ».

Quel est le texte de Descartes qui vous a le plus marqué ?

Voici mon passage préféré, extrait de son *Discours de la méthode* : « Mais, ayant appris, dès le collège, qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes ; et depuis, en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent, autant ou plus que nous de raison ; et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands,

devient différent de ce qu'il serait s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des cannibales ; et comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule ; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent qu'aucune connaissance certaine, et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple, je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire. » Cette expérience cartésienne du caractère contingent de notre propre position est un premier pas. Pour un philosophe, les origines ethniques ne sont tout simplement pas une catégorie de la vérité, ou, pour le dire dans les termes kantien, lorsque nous nous penchons sur ces origines, nous nous engageons dans un usage privé de la raison, limité par des présuppositions dogmatiques contingentes. Nous agissons comme des individus « immatures », et non comme des êtres humains libres évoluant dans la dimension de l'universalité de la raison. Nous pouvons aimer nos origines, en être fiers, sentir nos cœurs se réchauffer en revenant chez nous – mais nous devrions agir comme saint Paul qui, tout en étant fier de son identité particulière (juif et citoyen romain), était conscient que, dans le véritable espace de la Vérité chrétienne, « il n'y a ni Juif, ni Grec ». Pour la même raison, les femmes étaient des lectrices passionnées de Descartes parce que, comme l'une d'entre elles le formula, le cogito n'a pas de sexe.

Où la pensée de Descartes trouve-t-elle, selon vous, son actualité la plus intense ?

Selon la doxa contemporaine, notre époque est postcartésienne, et le co-

gito est mort. Pourtant, son spectre continue de nous hanter. Donnons trois exemples. Le premier est, peut-être contre toute attente, la notion marxienne de « prolétaire », l'ouvrier exploité à qui on retire le produit de son travail, si bien qu'il est réduit au statut de subjectivité sans substance.

Le second exemple est celui d'un sujet totalement « médiatisé », entièrement immergé dans la réalité virtuelle : bien qu'il pense « spontanément » être en contact direct avec la réalité, son rapport à la réalité est soutenu par un dispositif numérique complexe. Rappelez-vous Neo, le héros du film *Matrix*, qui découvre d'un coup que ce qu'il perçoit comme la réalité est construit et manipulé par un super-ordinateur : ne se trouve-t-il pas exactement dans la position de la victime du malin génie cartésien ? Rien d'étonnant à ce que la philosophie qui ait annoncé le cauchemar de la réalité virtuelle soit « l'occasionnalisme » de Malebranche, qui a radicalisé le dualisme de Descartes : si notre âme et notre corps appartiennent à deux substances différentes, sans contact direct, comment expliquer leur coordination ? La seule solution est qu'il existe une troisième et vraie Substance (Dieu), qui fonctionne comme coordinateur et médiateur entre les deux, assurant ainsi un semblant de continuité. Lorsque je pense à lever ma main et qu'elle se lève effectivement, ma pensée cause le mouvement de ma main non pas directement, mais seulement « occasionnellement » : observant que ma pensée ordonne à ma main de se lever, Dieu déclenche l'autre chaîne causale, matérielle, qui est à l'origine du mouvement effectif de ma main.

Nous pouvons encore une fois observer que la perspective de la virtualisation radicale confère à l'ordinateur une position parfaitement homologue à celle de Dieu dans « l'occasionnalisme » de Malebranche : puisque l'ordinateur coordonne le rapport entre mon esprit et (ce qui m'apparaît comme) le mouvement de mes membres (dans la réalité virtuelle), nous pouvons aisément imaginer un ordinateur qui s'emballe

et commence à agir comme le malin génie de Descartes, perturbant la coordination entre mon esprit et ma propre expérience corporelle. Lorsque le signal envoyé par mon esprit de lever ma main est suspendu ou même contrecarré dans la réalité (virtuelle), ce qui est ainsi sapé est mon expérience la plus fondamentale du corps comme « mien ».

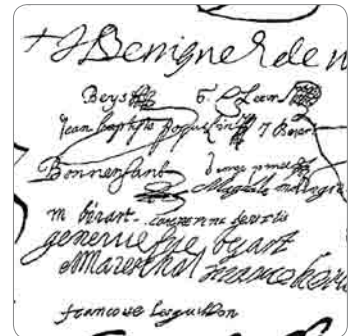
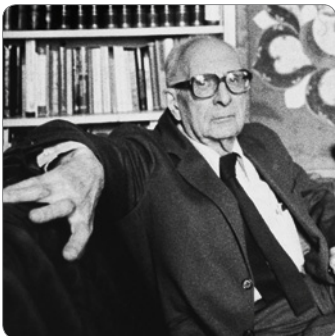
Le troisième cas est le sujet « post-traumatique », celui dont l'identité symbolique a été effacée par un choc brutal : une maladie cérébrale comme Alzheimer, une forme de violence physique, une catastrophe naturelle... Le premier cas connu est le « musulman » au sein des camps nazis. Le terme désignait ceux qui simplement végétaient, perdant ainsi l'envie la plus élémentaire, celle de survivre. La structure subjective de ce genre d'individus est autiste : ce sont des morts vivants, ils sont vivants sur le plan biologique mais indifférents sur le plan émotionnel, désengagés de la réalité. Le sujet autiste post-traumatique est la « preuve vivante » du fait que le sujet ne peut être identifié (ne peut coïncider totalement) avec les « histoires qu'il se raconte sur lui-même », avec la texture symbolique narrative de sa vie : lorsque nous supprimons tout cela, il reste quelque chose (ou, plutôt, rien, mais sous une certaine forme), et ce quelque chose est le pur sujet de la pulsion de mort. Il suffit, pour avoir une idée du cogito dans sa dimension la plus pure, à son « degré zéro », de regarder les monstres autistes – un regard aussi pénible que perturbant. C'est ce qui explique que nous résistions obstinément au spectre du cogito. ■

Propos recueillis par Jean Birnbaum
(8 février 2008)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Un retour sur Descartes et son héritage philosophique.

LA POLITIQUE, LA MORALE



MOTS CLÉS

CIVILISATION

La civilisation, c'est d'abord ce qui s'oppose à la barbarie ou à l'état sauvage, comme un progrès dans les mœurs et les connaissances. Rousseau a contesté cette identification de la civilisation, au sens d'éloignement de l'état de nature, avec le progrès, tant moral qu'intellectuel.

On tend ainsi à parler de plus en plus de civilisations au pluriel, notamment sous l'influence de Lévi-Strauss, comme ensembles cohérents et durables de règles, de savoirs et de mœurs, sans hiérarchie.

CONTRAT SOCIAL

Le contrat social est un pacte qui détermine l'organisation d'une société. Chez de nombreux philosophes du XVIII^e siècle, comme Hobbes ou Rousseau, mais selon des modalités différentes, le contrat social est l'origine et le fondement même de toute communauté politique.

CULTURE

Par opposition à la nature, la culture est l'ensemble cohérent des valeurs, normes, mœurs et connaissances qui caractérisent une société humaine.

C'est ce à quoi nous initie l'éducation, en tant qu'elle a pour but de nous ouvrir au monde humain. À rapprocher de la notion de civilisation.

ÉCHANGE

Relation de réciprocité au fondement de la vie en communauté. Il y a échange de biens à partir du moment où il y a répartition des tâches, chacun ayant besoin de ce que produit l'autre.

« L'homme est un animal politique par nature. »

(Aristote)

La société et

Un État, c'est un ensemble d'institutions politiques régissant la vie des citoyens. Mais qu'est-ce que la société ? Si la société n'est pas l'État, il serait tentant de la réduire à une simple communauté d'individus échangeant des services et des biens. La société aurait par conséquent une fonction avant tout utilitaire : regrouper les forces des individus, diviser et spécialiser le travail, régir les échanges et organiser le commerce. On peut douter cependant que la société se réduise à ces seules fonctions.



Claude Lévi-Strauss, père de l'anthropologie structurale.

Quelle est l'utilité de la vie en société ?

Comme le remarque Hume, l'homme est un être dépourvu de qualités naturelles. Il a donc tout à la fois plus de besoins que les autres animaux (il lui faut des vêtements pour se protéger du froid, par exemple), et moins de moyens pour les satisfaire, parce qu'il est faible. C'est donc pour **pallier cette faiblesse naturelle** que l'homme vit en société : la vie en commun permet aux individus de regrouper leurs forces pour se défendre contre les attaques et pour réaliser à plusieurs ce qu'un seul ne saurait entreprendre ; elle permet aussi de diviser et de spécialiser le travail, ce qui en accroît l'efficacité mais engendre également de nouveaux besoins (il faudra à l'agriculteur des outils produits par le forgeron, etc.). Se dessine alors une communauté d'échanges où chacun participe, à son ordre et mesure, à la satisfaction des besoins de tous (Platon, *La République*, II).

Les échanges fondent-ils la société ?

Selon Adam Smith, l'individu est dans l'incapacité de satisfaire tous ses besoins. Je ne peux les satisfaire que si j'ob-

les échanges

tiens qu'un autre fasse ce que je ne sais pas faire : il sera alors possible d'échanger le produit de mon travail contre le produit du travail d'un autre. Or, pour qu'autrui accepte l'échange, il faut qu'il éprouve, lui aussi, le besoin d'acquiescer ce que je produis : il est donc dans mon intérêt propre que le plus de gens possible aient besoin de ce que je produis. Comme chacun fait de son côté le même calcul, il est dans l'intérêt de tous que les besoins aillent en s'augmentant ; et avec eux, c'est l'interdépendance qui s'accroît. **Les échanges deviennent alors le véritable fondement d'une société libérale** : la satisfaction de mes besoins dépend d'autrui, mais la satisfaction des siens dépend de moi ; et chacun dépendant ainsi de tous les autres, aucun n'est plus le maître de personne.

Comment s'organisent les échanges ?

Réunis en société, les individus deviennent **interdépendants** grâce à l'échange continu de services et de biens : dans la vie en communauté, l'homme travaille pour acheter le travail d'autrui. Chaque bien produit a donc une double valeur : **une valeur d'usage** en tant qu'il satisfait un besoin, et **une valeur d'échange**, en tant qu'il est une marchandise. Mais, ainsi que le note Aristote, comment échanger maison et chaussures ? C'est la **monnaie**, comme commune mesure instituée, qui rend possible l'échange de produits qualitativement et quantitativement différents.

C'est ici que Platon voit le danger d'une société fondée uniquement sur les échanges et le commerce : les individus y auront toujours tendance à profiter des échanges non pour acquiescer les biens nécessaires à la vie, mais pour accumuler de l'argent. De moyen, la monnaie devient fin en soi, pervertissant ainsi tout le système de production et d'échange des richesses et corrompant le lien social.

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• L'ordre « positif » et l'ordre naturel

(Francis-Paul Bénoit, 22 avril 1987)

p. 77

La société sert-elle uniquement à assurer notre survie ?

Selon Aristote, la vie en communauté n'a pas pour seul but de faciliter les échanges afin d'assurer notre survie : ce qui fonde la vie en communauté, c'est cette tendance naturelle qu'ont les hommes à s'associer entre eux, la **philia ou amitié**. Il ne s'agit pas simplement de dire que nous sommes tout naturellement enclins à aimer nos semblables, mais bien plutôt que nous avons besoin de vivre en société avec eux pour accomplir pleinement notre humanité. Comme le remarquait Kant, l'homme est à la fois sociable, et asocial : il a besoin des autres, mais il entre en rivalité avec eux. C'est cette « **insociable sociabilité** » qui a poussé les hommes à développer leurs talents respectifs et leurs dispositions naturelles, bref, à devenir des êtres de culture.

« La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. »

(Émile Durkheim)

« L'homme qui vit en dehors de la cité est soit une bête soit un dieu. »

(Aristote)

Les échanges sont-ils réductibles au commerce des services et des biens ?

Comme l'a montré l'ethnologue **Claude Lévi-Strauss**, on ne saurait réduire les échanges aux seules transactions économiques. En fait, il existe deux autres types d'échanges qui ont d'ailleurs la même structure : **l'organisation de la parenté, et la communication linguistique**. Une société n'est donc pas réductible à une simple communauté économique d'échange : elle se constitue aussi par l'organisation des liens de parenté (le mariage), par l'instauration d'un langage commun à tous ses membres, par un système complexe d'échanges symboliques (promesses, dons et contre-dons) qui établissent les rapports et la hiérarchie sociale, etc. Pour Durkheim (le fondateur de la sociologie), une société n'est alors pas une simple réunion d'individus : c'est un être à part entière exerçant sur l'individu une force contraignante et lui fournissant des « représentations collectives » orientant toute son existence. ■

AUTEURS CLÉS

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Anthropologue né en 1908 à Bruxelles et mort en 2009. Son approche des sociétés humaines est structuraliste, en ce qu'il s'attache à déchiffrer des structures invariantes du comportement social.

Il tient l'interdit de l'inceste comme l'acte culturel décisif qui fonde la vie sociale, dans la mesure où il témoigne de la règle de l'échange à l'œuvre dans toute société.

MARCEL MAUSS

Neveu et disciple de Durkheim, Marcel Mauss, qui effectue peu d'études de terrain, ouvre néanmoins le champ de la sociologie à l'étude des sociétés non industrielles. C'est la naissance de l'ethnologie. Dans son *Essai sur le don*, il analyse le rituel sacré du « potlatch » au cours duquel un chef indien offre solennellement à un rival des richesses. Ce geste doit être interprété comme une lutte pour le prestige et le pouvoir, la valeur marchande des biens étant secondaire. Ce « don » n'est évidemment pas gratuit ; le chef donateur cherche à humilier son rival et à le contraindre à un contre-don ou à la soumission. À partir de cet exemple, Mauss met en évidence la notion de « fait social total ». L'échange ne se réduit pas à sa dimension économique, il est partie intégrante d'un ensemble global qui se caractérise par la structure du triangle « donner – recevoir – rendre ». Économie, politique, droit, et religion sont interdépendants.

« Le monde a commencé sans l'homme et s'achèvera sans lui. »

(Lévi-Strauss)

ZOOM SUR...

Rousseau : la nature contre la civilisation

L'ÉTAT DE NATURE ET SA CORRUPTION

L'homme de la nature est un homme heureux : il doit ce bonheur à la modicité de ses besoins, aisément satisfaits par la nature. Être de pures sensations, qui ne connaît pas l'abstraction de la pensée, ses désirs se limitent à ses besoins physiques ; il vit donc content. Comme il ne reconnaît pas ses semblables et ne les rencontre que rarement, il n'est pas en guerre contre eux. C'est donc un état de paix que l'état de nature, contrairement à ce que prétendait Hobbes (1588-1679) : ce dernier a en effet, aux yeux de Rousseau, confondu l'homme naturel avec l'homme « mal gouverné ».

Comment prend fin l'état de nature ? Ce n'est que par un « funeste hasard » qu'une « société naissante » va se former, marquant le passage du nomadisme à la vie sédentaire. L'état de nature commence alors à se corrompre : « le tien » et le « mien » font leur apparition, et avec la propriété, les inégalités et les rapports de domination. L'homme entre ainsi dans l'histoire : sa « bonté originelle » laisse la place aux passions et aux vices engendrés par l'ordre civil ; le mal ne fera alors plus que progresser.

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire ceci est à moi, et trouva assez de gens simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. »

(Rousseau)

Dissertation : Les échanges favorisent-ils la paix entre les hommes ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• Les échanges :

- sur le plan économique, échanges de biens et de services, au sein d'une société et entre États.
- sur le plan culturel et linguistique, échanges d'idées, de sentiments.

• Favorisent-ils :

- idée de contribution, d'aide, mais pas de causalité directe ou totale.
- idée de valeur positive.

• La paix entre les hommes :

- dans le domaine politique, relations d'entente ou d'indifférence entre les États.
- dans le domaine moral et psychologique, absence de tension ou d'agression entre individus.

II. Les points du programme

La société et les échanges, la culture et le langage, la justice et le droit.

L'accroche

« Si tu veux la paix, prépare la guerre », dit l'adage ancien.

La problématique

Les échanges commerciaux favorisent-ils la paix ? Le dialogue n'est-il pas en effet l'opposé de la guerre ? N'existe-il pas pourtant de plus en plus de « guerres commerciales » recourant à des pratiques de moins en moins respectueuses des hommes et des droits ?

Le plan détaillé

I. L'échange est un facteur de paix.

- Les vertus du commerce sont de servir les intérêts de chacun, sur la base de l'entente (cf. analyse de Montesquieu sur le commerce). Le commerce est alors le contraire de la guerre.
- Les vertus de la vie sociale consistent à développer des aptitudes morales (cf. analyse de Hume).
- C'est toujours par le dialogue et la négociation diplomatique que l'on évite les guerres.

Transition : Mais les guerres n'ont-elles pas toujours lieu entre des États, des sociétés déjà constituées ?

II. Les échanges peuvent avoir des vices cachés.

- L'intérêt personnel est le but et le moteur de l'échange (cf. analyse de Smith), ce qui ne favorise donc pas la bienveillance à l'égard d'autrui.
- Certains « échanges » peuvent même être qualifiés de vols déguisés (cf. analyse de Marx sur le salaire). La



société n'est pas l'échange, mais le conflit entre des intérêts opposés.

Transition : Faut-il alors regretter la « civilisation », au profit de la « barbarie » ?

III. Les échanges sont ce que nous en faisons.

- Les échanges en eux-mêmes sont moins déterminants que les conditions et les objets des échanges : on peut échanger des armes ou des sourires. Considérer toute chose comme échangeable, au moyen de l'argent notamment, pose aussi problème.
- Les échanges favorisent aussi bien l'égoïsme que la moralité (cf. analyse de Kant sur l'insociable sociabilité).
- Des conditions parfaites d'échanges supposent déjà une moralité fondée (cf. Rousseau, le *Contrat social*).

Conclusion

Les échanges favorisent la paix, du moment que les conditions de l'échange sont pleinement respectées. C'est en effet l'esprit de conciliation qui favorise les échanges et ne les pervertit pas.

Ce qu'il ne faut pas faire

Énoncer des lieux communs sur les méfaits de l'indifférence ou de la guerre.

Les bons outils

- Platon, *La République* (livre II).
- Montesquieu, *L'Esprit des lois* (livre XX), l'auteur analyse les bienfaits et les dangers du commerce.
- Lévi-Strauss, *Race et Histoire*.
- Rousseau, *Discours sur les fondements et l'origine de l'inégalité parmi les hommes* ; *Discours sur les sciences et les arts*. ■

L'ordre « positif » et l'ordre naturel

L'école française du libéralisme admet un rôle actif de l'État.

Voici le libéralisme confronté aux réalités de la vie française. Pour beaucoup, il y a interrogation, inquiétude, voire déception. Le moment semble venu de s'entendre sur le contenu réel de la doctrine libérale.

S'il est vrai que, depuis 1981, le mot *libéralisme* est devenu à la mode, chacun lui a donné la signification de son choix. On s'est tourné vers l'étranger : reaganisme, thatchérisme, libertarianisme de l'école de Chicago... De là est née la doctrine du « moins d'État ». A été ainsi inventé un libéralisme excessif qui, face aux réalités de l'après mars 1986, n'a aucune chance de succès.

Cet ultralibéralisme imaginaire a fait écran à la réalité : l'existence d'une doctrine française du libéralisme, clairement formulée depuis deux siècles, et qui seule correspond aux données sociales, économiques et politiques de notre pays.

Il n'y a pas, en effet, une conception unique du libéralisme économique, mais deux : une française, l'autre anglaise. Si l'accord existe sur l'essentiel, la liberté économique, des différences profondes les opposent sur les moyens d'atteindre cette liberté.

Besoins actuels

Pour l'école anglaise, il faut, selon Adam Smith, laisser aller le « cours naturel des choses », dont résulte nécessairement le progrès de la société. L'État doit borner son rôle à assurer l'ordre matériel. Pour l'école française, celle de Turgot et de Quesnay, il en va tout autrement. Le bon ordre de la société et la liberté résultent du respect de lois naturelles, telles que celles du marché concurrentiel. Dès lors, l'État a le devoir d'intervenir activement pour que tous respectent ces lois.

Cette doctrine de l'école française répond à nos besoins actuels. Au dix-huitième siècle, la France se trouvait en effet confrontée au même problème que celui qu'elle connaît actuellement : sortir du « trop d'État » colbertiste pour rendre la liberté à l'économie, en redéfinissant ce que devait être le rôle de l'État.

La liberté de l'économie ainsi réclamée était celle de la production, du travail et des échanges. Au cœur de la revendication : la liberté des prix. Pour Turgot comme pour Quesnay, le prix valable, car conforme aux données profondes du système de la satisfaction des besoins des hommes, et dès lors le prix juste, est celui qui se forme par la libre discussion entre vendeur et acheteur. Toute intervention de l'État est ici mauvaise, en raison de « motifs redoutables » : à savoir, l'action « des intérêts particuliers toujours cachés et toujours sollicitant sous le voile du bien général ».

Le garant de l'économie

Cette liberté économique, Turgot et Quesnay la veulent toutefois non pas comme un avantage donné aux entrepreneurs et aux commerçants, mais comme une règle posée au profit de tous, et notamment des consommateurs. Ce qu'il faut favoriser, dit Quesnay, « ce ne sont pas des corps particuliers de commerçants, c'est le commerce lui-même ». Turgot demande que l'on défende « la liberté publique des invasions de l'esprit monopoleur et de l'intérêt particulier ». Fille des contraintes que lui impose le libéralisme, la liberté économique a ainsi une finalité sociale. Turgot insiste sur l'idée que cette liberté donne à l'acheteur un rôle déterminant.

Pour Quesnay, la liberté économique permet une « consommation générale », l'abondance pour tous.

Dans ce système de liberté économique, l'État n'est nullement le spectateur passif du jeu des forces sociales. Pour l'école libérale française, il ne s'agissait pas de remplacer le colbertisme par une abstention de l'État. Tout au contraire, l'État se voit assigner un rôle essentiel en matière économique.

Fondamentalement, l'État est le garant du bien général ; il représente, dit Quesnay, l'« intérêt général de la nation ». À ce titre, l'État n'est pas un gendarme se bornant à assurer la sécurité des intérêts licites de tous ; il est une autorité, « supérieure à tous les individus », qui a pour mission de veiller à la prospérité de l'ensemble de la nation.

C'est tout d'abord comme législateur que l'État doit intervenir. Sur le plan économique, il lui appartient de préciser le détail des lois naturelles qui régissent le marché, notamment ce qui touche la concurrence et la sécurité des consommateurs. Personne ne doit pouvoir fausser à son profit égoïste le jeu des lois naturelles. L'État doit donc créer par la loi un « ordre positif », qui précise et conforte l'ordre naturel.

L'État doit en second lieu veiller au respect réciproque de leur liberté naturelle par tous les acteurs économiques. Il est, nous dit Turgot, le « protecteur des particuliers » ; il doit s'assurer que « personne ne puisse faire à un autre un tort considérable, et dont celui-ci ne puisse se garantir ».

L'État doit encore veiller au bon fonctionnement général de l'économie. Le rôle de l'État en ce qui concerne le maintien et le développement de l'appareil

de production est sans cesse évoqué par Quesnay : « Il faut que le gouvernement soit très attentif à conserver, à toutes les professions productrices, les richesses qui leur sont nécessaires pour la production et l'accroissement des richesses de la nation. »

Liberté et gouvernement

L'État doit enfin veiller à l'emploi. Turgot le dit : protecteur des particuliers, l'État « doit faciliter les moyens de se procurer par le travail une subsistance aisée ». Quesnay insiste : « L'état de la population et de l'emploi des hommes sont les principaux objets du gouvernement économique des États. » Les Français sont ainsi faits qu'ils veulent à la fois la liberté économique et un rôle actif de l'État. Le libéralisme économique en France ne peut donc se réaliser avec succès au cri de « moins d'État », ni même de « l'État autrement ». Sa devise ne peut être que : liberté et gouvernement. La réalité des faits, de notre pays et de notre temps, nous ramène inéluctablement à la réalité de la conception française du libéralisme économique. ■

Francis-Paul Benoît
(22 avril 1987)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Dans cet article, Francis-Paul Benoît – docteur en droit et spécialiste de l'histoire des idées politiques – revient sur les **différents courants de pensée relatifs à l'intervention de l'État dans les échanges économiques, et plus particulièrement sur l'école libérale française.**

ZOOM SUR...

La pensée politique de Platon

LES PHILOSOPHES ROIS

Le philosophe tel que le conçoit Platon n'est cependant pas un contemplatif solitaire destiné à le rester, même s'il est vrai qu'il est en butte aux moqueries de la foule, voire à son hostilité déclarée, du fait de ses thèses paradoxales et peu communes (n'oublions pas que c'est le peuple athénien lui-même qui condamna Socrate à mort). Le philosophe ne saurait pourtant se désintéresser du sort de ses semblables : ainsi, parvenu au terme de son ascension vers l'idée du bien, il devra redescendre dans la caverne et se verra confier malgré lui le gouvernement de la cité. Telle est en effet la condition *sine qua non* de l'existence d'une cité juste aux yeux de l'auteur de la *République* : que les philosophes y aient le pouvoir. N'en voulant pas, ils ne seront pas tentés d'en abuser ; mieux encore : parce que, seuls de tous les hommes, ils ont contemplé l'idée du bien, nul n'est plus compétent qu'eux pour savoir ce qui est bien et juste pour la cité. Confier le pouvoir aux « gros animal » qu'est la foule, ce serait à cet égard s'en remettre à l'incompétence de l'ignorance et au dérèglement de l'intempérance. On l'aura compris : en politique, Platon n'est pas partisan d'une constitution de type démocratique. Le pouvoir doit revenir à ceux qui ont le savoir, qui seul peut en fonder l'exercice légitime. Notons cependant le paradoxe : dire qu'une cité juste doit confier le pouvoir au philosophe, c'est en fait renoncer à trouver une solution, puisque le philosophe refusera le pouvoir si on le lui propose, et que celui qui l'accepte n'est pas philosophe.

La justice et

Que l'injustice nous indigne montre que la justice est d'abord une exigence, et même une exigence d'égalité : c'est d'abord quand un partage, un traitement ou une reconnaissance sont inégalitaires, que nous crions à l'injustice. La justice devrait donc se définir par l'égalité, symbolisée par l'équilibre de la balance. Mais qu'est-ce qu'une égalité juste ? Suffit-il d'attribuer des parts égales à chacun ?

La justice se confond-elle avec la stricte égalité ?

Aristote distingue la **justice distributive** et la **justice corrective**. La justice corrective concerne les transactions privées volontaires (vente, achat, etc.) et involontaires (crimes et délits). Elle obéit à une **égalité arithmétique stricte** : que

l'homme lésé soit puissant ou misérable, le rôle de la justice est de rétablir l'égalité en versant des intérêts de même valeur que le dommage, comme s'il s'agissait de biens échangés dans un acte de vente.

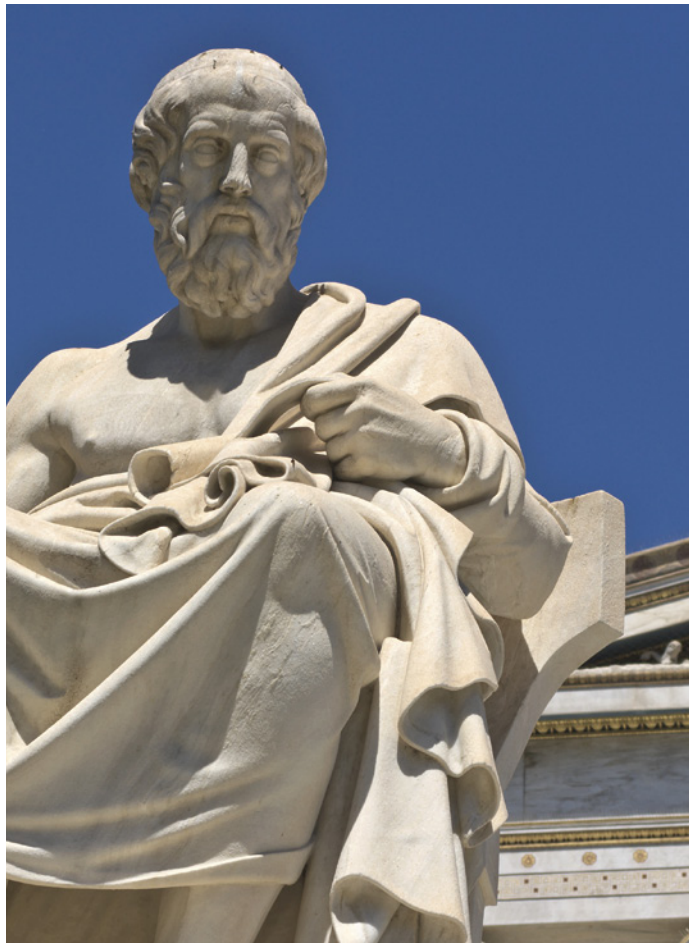
La justice distributive concerne la **répartition des biens et des honneurs** entre les membres

de la cité. Ici, la justice n'est pas de donner à chacun la même chose, car il faut tenir compte du mérite : l'égalité n'est alors pas arithmétique (le même pour tous), mais géométrique, car elle implique des rapports de proportion (à chacun selon son mérite).

Quelle égalité peut exiger la justice ?

Personne ne peut soutenir que les hommes sont égaux **en fait** : aux **inégalités naturelles** (de force ou d'aptitudes) s'ajoutent en effet les **inégalités sociales** (de richesse ou de culture). Pourtant, la justice exige que les hommes soient égaux **en droit**, c'est-à-dire que, malgré les inégalités de fait, ils aient droit à une **égale reconnaissance de leur dignité humaine**.

C'est ce que montre Rousseau dans le *Contrat social* : un État n'est juste et légitime que s'il garantit à ses citoyens le respect de ce qui fonde la dignité humaine, à savoir la liberté. Seule en effet elle est « inaliénable » : la vendre ou la donner au tyran, c'est se nier soi-même. Cette égalité *en droit* doit pouvoir ainsi se traduire par une égalité *en droits* : nul ne doit posséder de privilèges eu égard à la loi de l'État.



Statue de Platon à Athènes.

le droit

Quels sont les rapports du droit et de la justice ?

Le droit est d'abord l'ensemble des règles qui régissent un État : c'est le **droit positif**. Comme ces règles varient d'un État à l'autre, n'y a-t-il nulle justice qui soit la même pour tous les hommes ? C'est bien la position de Pascal : les lois n'ont pas à être justes, elles doivent surtout garantir la **paix sociale**, car « Il vaut mieux une injustice qu'un désordre » (Goethe).

Mais ce n'est pas la position de Rousseau, ni de la pensée des « droits de l'homme » : les lois peuvent être injustes, et cautionner des inégalités de droits. **Un droit positif juste sera alors un droit conforme au droit naturel**, c'est-à-dire à ce que la raison reconnaît comme moralement fondé, eu égard à la dignité de la personne humaine.



La justice est-elle une vertu ou une illusion ?

Platon soutient que la justice, si elle est l'idéal de la communauté politique, doit aussi être **une vertu morale en chaque individu**. Contre ceux qui soutiennent que « nul n'est juste volontairement » et que la justice comme vertu n'existe pas, Platon montre que c'est le rôle de **l'éducation** d'élever chacun à cette vertu suprême, qui implique à la fois **sagesse, courage et tempérance**.

Certes, l'homme a tendance à vouloir s'attribuer plus que les autres au mépris de tout mérite : si comme Gygès, nous trouvions un anneau

« Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. »

(article 1 de la Déclaration des droits de l'homme)



nous rendant invisibles, nous commettrions les pires injustices. Mais Gygès était un berger privé d'éducation, et qui vivait hors de la cité : l'enjeu de la **politique**, c'est précisément de rendre les citoyens meilleurs, en leur faisant acquérir cette vertu qu'est la justice, contre leurs penchants égoïstes.

L'égalité des droits suffit-elle à fonder une société juste ?

La démocratie a commencé par poser qu'il y avait des droits inaliénables et universels : les droits de l'homme. Mais la sphère des droits s'est progressivement étendue : par exemple, la richesse globale étant le fruit du travail de tous, il est normal que chacun ait droit à une part raisonnable.

Cette extension du « droit de » au « droit à » s'est achevée par **l'exigence de droits « en tant que »** (femme, minorité, etc.). En démocratie, certaines minorités sont systématiquement ignorées, puisque c'est la majorité qui décide de la loi : donner des droits égaux à tous, c'est donc finalement reconduire des inégalités de fait. Selon John Rawls il faut, au nom de la justice, tolérer des inégalités de droits, à condition que ces inégalités soient au profit des moins favorisés. Cela cependant amène à nier que tous les droits sont universels, parce que certains auront des droits que d'autres n'ont pas. ●

ZOOM SUR...

« LA CITÉ DE BEAUTÉ »

Dans le cadre d'une réflexion centrée sur la recherche de l'essence de la justice, la *République* pose les fondements de la cité juste, idéale en ce sens qu'aucune des cités réelles ne l'incarne aux yeux de Platon. Pour être juste, elle devra être divisée en trois classes de citoyens : les artisans et les laboureurs en assureront la subsistance ; les gardiens guerriers la défendront contre les ennemis ; et enfin, les meilleurs gardiens, ceux qui auront parcouru toute l'ascension du sensible à l'intelligible, gouverneront la cité. Les différences de fonctions doivent épouser les différences d'aptitudes naturelles. Telle est d'ailleurs la définition de la justice qui se dégage peu à peu du dialogue : que chacun exerce l'activité qui convient à sa nature et occupe ainsi la place qui lui revient par nature. Or, ce qui vaut de la cité vaut également de l'individu, selon une analogie célèbre : à la tripartition de la cité répond dans l'individu la tripartition de l'âme en une instance dirigeante (la raison), une instance dont la tâche est de la seconder (le cœur, instance de la colère), et enfin une partie désirante, qui doit obéir. La justice règne quand ces hiérarchies naturelles (entre les parties de l'âme dans l'individu et les classes de citoyens dans la cité) sont respectées. Jusqu'à la fin de sa vie (sa dernière œuvre s'intitule les *Lois*), Platon cherchera à penser les fondements d'une cité ordonnée selon des lois justes, susceptibles de rendre les citoyens vertueux.

« Ce n'est pas la vérité, mais l'autorité qui fait le droit. »

(Hobbes)

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• **L'injustice de la justice**
(Philippe Simonnot, 9 mars 2001)

p. 81

MOTS CLÉS

DROIT NATUREL, DROIT POSITIF

Alors que le droit positif est le droit tel qu'il est réellement établi, et ce de manière variable, dans chaque État, le droit naturel est une conception idéale du droit, tel qu'il devrait être pour être conforme aux exigences d'humanité et de justice.

JUSTICE

Chez Platon et Aristote, la justice est la vertu essentielle qui permet l'harmonie de l'homme avec lui-même et avec ses concitoyens. De façon plus moderne, la justice se confond tantôt avec l'idéal du **droit naturel**, tantôt, comme institution d'un État, avec le **droit positif**.

PISTES DE RÉFLEXION

Qu'est-ce qui distingue l'égalité de fait et l'égalité de droit ?

L'égalité de fait, ce serait une condition effectivement égale pour tous les hommes. C'est en cela qu'elle se distingue de l'égalité de droit : que dans les faits, les hommes ne soient pas égaux, cela ne signifie pas qu'en droit, ils ne devraient pas l'être. Ainsi, la *Déclaration des droits de l'homme* ne dit pas que tous les hommes naissent égaux, mais qu'ils naissent et demeurent égaux en droit, même s'ils sont inégaux dans les faits.

L'égalité de droit ne vise donc pas à réduire les inégalités de fait : il s'agit de dire qu'au-delà des inégalités entre les hommes, qu'elles soient naturelles ou sociales, tous peuvent prétendre en droit à être égaux, c'est-à-dire à une égale dignité. L'égalité *en droit* se traduit donc par l'égalité *des droits* : une loi juste ne fait ni exception, ni acception de personne (elle s'applique à tous d'égale façon).

CITATIONS

« Rien, selon la seule raison, n'est juste de soi. Tout branle avec le temps. » (Pascal)
« La justice est ce qui est établi. » (Pascal)

Dissertation : Le juste et l'injuste ne sont-ils que des conventions ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- Le juste et l'injuste :
 - sens moral : référence aux valeurs, aux concepts, aux figures du juste et de son contraire.
 - sens politique : référence à ce qui est juste par rapport aux lois.
- Conventions :
 - accords ou pactes passés entre individus.
 - règles et pratiques appliquées et reconnues par un groupe social.
- Ne sont-ils que :
 - idée de réduction, de limitation.
 - idée de définition.

II. Les points du programme

- La justice et le droit.
- L'État.

L'accroche

Le mariage et l'adoption pour les couples homosexuels ne sont pas autorisés par la loi en France, mais ils le sont aux Pays-Bas.

La problématique

Doit-on penser qu'il n'existe aucune autre justice que celle décidée par les hommes ? Sa définition peut-elle alors évoluer selon les époques, selon les lois en vigueur ? Une valeur suprême comme la justice n'a-t-elle pas une essence plus objective, plus atemporelle ?

Le plan détaillé

I. Ce qui est juste est affaire de convention entre les hommes.

- Les lois, les règlements, les pratiques donnent la norme de ce qui est reconnu comme juste.
- La reconnaissance de l'institution de la justice dans un État est elle-même affaire d'accord entre les hommes (cf. analyse de Hobbes).
- Sans convention, sans pouvoir reconnu, aucune norme ne s'impose à personne.
Transition : Pourtant, le pouvoir, même démocratique, peut être qualifié d'injuste, notamment quand il y a abus d'autorité.

II. La justice s'impose aux hommes.

- Le pouvoir politique crée un déséquilibre et une supériorité, dont on peut abuser (cf. analyse de Montesquieu).
- L'égalité est une caractéristique objective de justice, ou, inversement, le fait de prendre plus



que sa part (de biens et de maux) est injuste (cf. analyse d'Aristote).

c) La figure du juste, du héros peut correspondre à une justice objective, naturelle : vouloir le bien de l'autre, rétablir les équilibres entre les hommes.
Transition : Pourtant les hommes n'ont pas tous les mêmes héros.

III. La convention correspond au juste.

- La convention, au sens politique ou juridique, est elle-même expérience de justice : il y a accord, égalité et création d'une norme supérieure.
- La volonté générale correspond à l'essence même de la convention : accord, institution et coercition (cf. analyse de Rousseau), ce pourquoi elle est juste.

Conclusion

Le juste et l'injuste ne sont que des conventions, mais ils sont toute la convention, et non une convention tronquée, au sens où la norme et l'accord de quelques-uns s'imposeraient à tous.

Ce qu'il ne faut pas faire

Oublier de citer d'autres exemples de conventions : langage, règlement, code, etc.

Les bons outils

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*.
- Rousseau, *Du contrat social*.
- Hobbes, *Léviathan*.
- Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*.
- Rawls, *Théorie de la Justice*. ●

L'injustice de la justice

Dans *La République de Platon*, le sophiste Thrasymaque démontre avec force arguments que « la justice est à l'avantage du plus fort », de sorte que « l'homme juste est partout inférieur à l'injuste » – à quoi Socrate répond que la justice, qualité intrinsèque de l'âme, fait le bonheur de celui qui l'accomplit, et l'injustice le malheur de celui qui la commet. Sans doute. Mais cela suffit-il à définir la justice ? Le problème posé par les sophistes n'est pas résolu, car il faut bien tenir compte des autres et, comme le remarque Patrick Pharo en ouverture d'un essai particulièrement dense et brillant, « il y a évidemment des cas où il est juste de faire le profit d'autrui et d'autres cas où cela n'est pas juste ». Reste à savoir lesquels, ce qui n'est pas une mince affaire ! Pourquoi respecte-t-on les contrats ? Peut-on les annuler et pour quelles raisons ? Est-ce que les promesses engagent ? Pourquoi obéit-on à des ordres ? Et en quoi un ordre se différencie-t-il d'autres actes directifs tels qu'une demande, une offre, une menace, un chantage ? Qu'est-ce que cela veut dire quand on dit du bien ou du mal d'autrui ? ou de vous ? Quid de l'hospitalité envers les étrangers ? Autant de questions tirées de la vie courante contemporaine, qui ont toutes un rapport avec le sens que l'on a de la justice. Pharo, qui est sociologue, les traite avec une subtilité étourdissante, agrémentant son propos d'exemples de locutions tirées de propos entendus, ce qui est souvent amusant. « Tu as une bonne note, c'est normal », dit un père à son fils : est-ce un compliment ? « Quel beau dessin ! », s'exclame une mère devant l'œuvre informelle de son enfant : est-ce une

flatterie ? « C'était pas mal, y a quand même des choses qui ne sonnent pas juste », déclare le chef d'orchestre pendant une répétition : ici, commente notre auteur, l'insincérité possible – comment un chef d'orchestre peut-il se réjouir d'une interprétation qui ne sonne pas juste – affaiblit l'interprétation compliment sans pour autant imposer l'interprétation flatteuse. Comme il est difficile de diriger autrui avec justesse sinon avec justice ! Les ordres que peut se permettre de donner un présentateur d'émission télévisée aux personnes présentes sur le plateau, fussent-elles chefs d'État, sont d'autres exemples donnés par Pharo de l'importance des situations pour élucider le contenu d'une relation de subordination, mais aussi de l'incroyable flottement de sens des mots les plus usés, au premier rang desquels le juste et l'injuste.

L'actualité, qui fourmille de cas où l'on se plaint, bruyamment ou dans le secret de son malheur, de l'injustice de la justice, est une raison supplémentaire d'essayer de démêler cet écheveau embrouillé depuis la nuit des temps. D'où l'importance d'en revenir aux écrits fondateurs, notamment, une fois encore, à *l'Éthique à Nicomaque*. La justice est ce qui est conforme à la loi, mais la loi en raison de son caractère général ne permet pas de tenir compte des cas particuliers ; elle a donc besoin d'un correctif qui est ce qu'Aristote appelle l'équité, imposant de prendre moins que son dû (Livre V, chap. 10). Il y a de la violence à « prendre ses droits dans le sens du pire », par exemple, à table, faire en sorte de demander exactement son morceau de gâteau ou dans la vie académique réclamer lourdement sa part des honneurs,

ou encore sur la route, prendre brutalement sa priorité, quitte à faire une embardée à un autre conducteur. Prendre moins que son dû, vraiment ? Imagine-t-on un condamné demandant à rester en prison au terme de sa peine parce qu'il estimerait que sa libération actuelle n'est pas équitable non pas seulement aux yeux des parents de la victime, mais à ses propres yeux ?

Comme le dit pertinemment l'auteur, s'il y a un doute sur la justice à prendre son dû, il peut tout aussi bien y en avoir un sur le fait de prendre moins que son dû. « Ce dont on aurait besoin, écrit-il, c'est donc plutôt d'un critère qui permette, chaque fois qu'elles sont en question, de moduler l'application des règles de justice pour tenir compte de leurs conditions d'activation. » N'est-ce pas supposer le problème résolu ? Patrick Pharo ne le pense pas. La solution, estime-t-il, consisterait à traiter la justice non pas seulement comme un bien à octroyer à autrui, mais aussi comme un bien à obtenir du fait d'autrui. Il s'agit de s'en remettre au sens de la justice d'autrui, c'est-à-dire à « mettre l'autre suffisamment en confiance pour qu'il ne se sente ni menacé ni agressé et qu'il soit au contraire enclin à manifester ce qu'il y a en lui de meilleur, qui est précisément le sens logique de la justice ». On va crier à l'utopie. Mais en fait il s'agit d'un comportement tout à fait courant et banal, répond Pharo. Dans une

file d'attente, si quelqu'un dit : « Je crois que c'est à vous », non seulement il évite une dispute, voire un pugilat, mais il peut aussi créer une émulation dans le souci d'autrui. Ou encore, devant une caisse, au moment où la caissière s'impatiente parce que le client fouille trop longtemps dans sa poche, une remarque du genre : « Je vous fais perdre votre temps » désamorce la querelle possible. Le principe est ici : « Je m'en remets à vous », sous-entendu à votre sens de la justice. Mais cela ne marche pas à tous les cas, surtout si les deux branches de l'alternative proposée sont trop différentes l'une de l'autre. Vous n'irez pas proposer à un clochard le choix entre habiter chez vous ou coucher sur le trottoir... Plus généralement, l'humilité et la modestie ne sont pas, que l'on sache, des vertus socialement payantes en ce bas monde. Le fait de prendre en compte le sens de la justice d'autrui peut donc aboutir à la situation décrite par le fameux Thrasymaque. Mais peu importe à notre auteur, qui semble en revenir à Socrate, lorsqu'il estime « difficile d'accepter une éventualité normative qui fait le bonheur de l'injuste ». Le juste peut passer pour un idiot, mais cela ne joue pas dans une « estime de soi bien-fondée ». Et si on lui demande d'avaler la ciguë ? ■

Philippe Simonnot
(9 mars 2001)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Comment définir la justice ? Par quels moyens, au quotidien, peut-on déterminer si un acte, même le plus anodin, est juste ou injuste ?

Quelles sont les limites de la loi ? Qu'est-ce que l'équité ?

En commentant un ouvrage du sociologue Patrick Pharo, Philippe Simonnot fait le point sur ces questions centrales dans une réflexion sur la justice.

ZOOM SUR...

Rousseau et le pacte social

CONTRE LES THÉORIES POLITIQUES DE SES PRÉDÉCESSEURS

Que désormais le vice règne en maître ne signifie pas pour autant que la situation soit irrémédiable. Au contraire, il faut penser les conditions, non pas d'un retour (impossible) à un hypothétique état de nature, mais d'un état civil qui soit vraiment légitime. C'est précisément la tâche que Rousseau se donne dans le *Contrat social*. Ses adversaires sont principalement Hobbes (1588-1679), Grotius (1583-1645) et Pufendorf (1632-1694), qui ne sont à ses yeux que « des fauteurs du despotisme ». Leurs théories politiques ont en effet cela de commun qu'elles s'appliquent à justifier les rapports politiques de maîtrise et de servitude entre les hommes. Or, « l'homme est né libre », et tous sont égaux en droit. Comment penser alors un ordre politique qui concilie le devoir d'obéissance à la loi de l'État, la sécurité de chacun et de ses biens et la liberté de tous ?

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale. »

(Rousseau)

L'État

Si « l'homme est le vivant politique » (Aristote), alors ce n'est qu'au sein d'une cité (polis en grec) qu'il peut réaliser son humanité. Or l'organisation d'une coexistence harmonieuse entre les hommes ne va pas de soi : comment concilier les désirs et intérêts divergents de chacun avec le bien de tous ?



Page de titre du *Léviathan* de Thomas Hobbes.

Peut-on concevoir une société sans État ?

Aristote définit trois ensembles nécessaires : la famille, le village et la cité. La famille organise la parenté et assure la filiation ; le village quant à lui pourrait correspondre à ce que nous nommons la société civile : il assure la prospérité économique et pourvoit aux besoins des familles par l'organisation du travail et des échanges.

Enfin, il y a la cité, parce que les seules communautés familiales et économiques ne satisfont pas tous les besoins de l'homme : il lui faut vivre sous une communauté politique, qui a

pour fonction d'établir les lois. Selon Aristote, la cité, c'est-à-dire l'organisation politique, est pour l'homme « une seconde nature » : par elle, l'homme quitte la sphère du naturel pour entrer dans un monde proprement humain.

D'où vient la nécessité d'opposer société et État ?

Si dans la cité grecque, de dimension réduite, chacun pouvait se sentir lié à tous par des traditions, une religion et des sentiments communs forts, l'idée d'État moderne distingue la **société civile**, association artificielle de membres aux liens plus économiques que sentimentaux, et l'État, comme **puissance publique posant les lois et contrôlant le corps social**.

L'État moderne a fait disparaître l'idée grecque de la politique comme prolongement de la sociabilité naturelle des hommes.

Qu'est-ce qui caractérise la notion d'État ?

L'idée moderne d'État pose la séparation

« Il apparaît qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans pouvoir commun qui les tiennent en respect, ils sont dans cette situation que l'on appelle la guerre, et cette guerre est une guerre de tous contre tous. »

(Hobbes)



Portrait de Montesquieu.

entre le cadre constitutionnel des lois et ceux qui exercent le pouvoir : ceux-ci ne sont que des ministres, c'est-à-dire des serviteurs, dont le rôle est de faire appliquer la loi, de maintenir l'ordre social et de garantir les droits des citoyens dans un cadre qui les dépasse. L'État se caractérise en effet par sa **transcendance** (il est au-dessus et d'un autre ordre que la société) et sa **permanence** sous les changements politiques. Expression du cadre commun à la vie de tous les citoyens, on comprend qu'il doive se doter d'un appareil de contrainte apte à en assurer le respect.

En quoi l'État est-il nécessaire ?

Selon Hobbes, l'homme est guidé par le désir de pouvoir : sous l'état de nature, chacun désire dominer l'autre. C'est « **la guerre de tous contre tous** » qui menace la survie même de l'espèce. Il faut donc instaurer un **pacte**

par lequel chacun s'engage à se démettre du droit d'utiliser sa force au profit d'un tiers terme qui ne contracte pas et qui devient seul à pouvoir légitimement exercer la violence : l'État. L'État serait donc nécessaire pour assurer la paix sociale : chaque sujet accepte d'aliéner sa liberté au profit de l'État, si ce dernier peut lui assurer la sécurité.

.....
Rousseau formule deux objections : d'abord, Hobbes suppose une nature humaine alors qu'il n'y a pas d'homme « naturel ». Ensuite, la question est de savoir s'il est légitime de mettre ainsi en balance la liberté et la sécurité.
.....

Toute forme d'État est-elle légitime ?

Un État est légitime quand le peuple y est souverain, c'est-à-dire quand **les lois sont l'expression de la « volonté générale »** (Rousseau). Celle-ci n'est pas la volonté de la majorité mais ce que tout homme doit vouloir en tant que citoyen ayant en vue le bien de tous, et non en tant qu'individu n'ayant en vue que son intérêt propre.

La force en effet ne fait pas le droit : les hommes ne peuvent conserver et exercer leur liberté que dans un État fondé sur des lois dont ils sont les coauteurs. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils peuvent **être libres tout en obéissant aux lois**.

La force en effet ne fait pas le droit : les hommes ne peuvent conserver et exercer leur liberté que dans un État fondé sur des lois dont ils sont les coauteurs. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils peuvent **être libres tout en obéissant aux lois**.

N'y a-t-il pas une fragilité fondamentale de tout État ?

L'État, aussi fort soit-il, ne peut échapper à deux types de menaces fondamentales. Premièrement, ceux qui sont délégués pour exercer le pouvoir peuvent perdre de vue le bien commun et viser le pouvoir pour lui-même. Le gouvernement est animé d'une tendance constitutive à usurper la souveraineté à son profit.

Deuxièmement, les volontés particulières tendent toujours à se faire valoir contre la volonté générale : nous voulons « jouir des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet » (Rousseau). Un État est donc le résultat d'un fragile équilibre qui à tout moment peut se rompre. La société comme somme d'intérêts privés tend toujours à jouer contre lui. ●

ZOOM SUR...

LES FONDEMENTS DE L'ÉTAT LÉGITIME

Les clauses très précises du contrat social résolvent ce problème : chacun devra aliéner tous ses biens et tous ses droits, sans exception, à l'ensemble de la communauté. Par cet acte est créé un corps politique comme personne morale. Chacun, en tant que membre du peuple ainsi créé, reçoit alors de tous ce qu'il a donné : il ne perd rien, mais gagne plus de force pour se conserver lui-même et sa liberté. La condition étant égale pour tous, nul n'a de privilèges.

Le contrat social pose donc le principe de la souveraineté du peuple comme fondement de tout État légitime : chacun, à la fois citoyen et sujet de l'État, est coauteur de la loi à laquelle il devra obéir. Il acquiert ainsi une « liberté conventionnelle », qui le délivre tout à la fois de la servitude qui règne dans les États illégitimes (où la loi d'un seul ou de quelques-uns est imposée par la force) et de cette « liberté naturelle » de l'état de nature, qui n'est en fait qu'une servitude à l'égard des désirs. En devenant citoyen, l'homme devient vraiment homme : il acquiert la moralité qui manquait à l'homme naturel et qui faisait de ce dernier un « animal stupide et borné ».

« L'impulsion au seul désir est esclavage ; l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »

(Rousseau)

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• Dérision d'État

(Philippe Simonnot, 30 octobre 1998) **p. 85**

MOTS CLÉS

CONTRAT SOCIAL

Le contrat social est un pacte qui détermine l'organisation d'une société. Chez de nombreux philosophes du XVIII^e siècle, comme Hobbes ou Rousseau, mais selon des modalités différentes, le contrat social est l'origine et le fondement même de toute communauté politique.

ÉTAT

Ensemble durable des institutions politiques et juridiques qui organisent une société sur un territoire donné et définissent un espace public.

Le problème essentiel est celui de la légitimité des fondements de l'État.

LOI

En politique, la loi est la règle établie par l'autorité souveraine, à laquelle les sujets de l'État qu'elle organise doivent obéir.

POLITIQUE

Du grec *polis*, « la cité ». Désigne l'art de gouverner la cité, de diriger un État. Repose-t-elle sur un savoir théorique ou n'est-elle qu'un ensemble de techniques ? Sur quoi se fonde l'autorité politique ? Tels sont les grands axes de réflexion de la philosophie politique.

SOVERAIN

Le souverain est la personne individuelle ou collective qui détient le pouvoir suprême.

Plus précisément, chez Rousseau, le souverain est celui qui établit les lois ; la souveraineté doit appartenir au peuple pour que l'État soit légitime.

« L'État consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme. »

(Weber)

Dissertation : L'État est-il au-dessus des lois ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

• L'État :

- sens restreint : pouvoir souverain, instance dirigeante d'un pays.
- sens général : organisation d'ensemble d'un pays, englobant dirigeants et peuple, sous la forme d'une autorité indépendante, dans des frontières reconnues.

• Est-il au-dessus :

- idée de supériorité et d'impunité.
- idée d'extériorité et d'indifférence.

• Des lois :

- sens juridique et politique : les lois en vigueur dans un État donné.
- sens général : lois au sens naturel, moral, divin, etc.

II. Les points du programme

• L'État

- La justice et le droit.

L'accroche

Le film *Ennemi d'État* (Tony Scott, 1998) montre comment un citoyen innocent se voit traqué et démis de tous ses droits au nom d'un prétendu intérêt supérieur de la nation.

La problématique

Comment l'État pourrait-il incarner le pouvoir souverain, s'il doit se soumettre aux lois ? Comment les lois pourraient-elles s'appliquer si ceux qui les font respecter ne les respectent pas eux-mêmes ? Enfin, l'État représente-t-il vraiment une entité distincte du peuple ?

Le plan détaillé

I. Le pouvoir souverain détient une place à part à l'égard des lois.

- a) L'État, compris comme autorité souveraine, est le garant des lois et dispose de la force pour les faire appliquer. À ce titre, il n'est pas au même rang que tout citoyen et n'engage pas son obéissance aux lois de façon équivalente (cf. analyse de Hobbes).
- b) Les dangers et menaces pesant sur l'État doivent être combattus avec le souci d'efficacité, et parfois contre les lois en vigueur, y compris les lois morales (cf. analyse de Machiavel).

Transition : Justement, l'État n'est-il pas au moins soumis à la loi de sa propre conservation ?



Nicolas Machiavel. Il est le premier à mettre à nu la politique, considérant l'État comme il est et non comme il devrait être, séparant la politique de la morale et aspirant à l'unité de l'Italie.

II. L'État respecte et sert des lois essentielles.

a) L'État se constitue pour assurer l'ordre politique et la sécurité (cf. analyse de Hobbes). Il suit donc une loi naturelle fondamentale.

b) L'État se constitue pour assurer plus que cela : la liberté et le bien-être de la population (cf. analyse de Spinoza), c'est-à-dire une loi naturelle et morale de respect de l'individu.

c) Même l'État totalitaire se veut soumis à l'exigence de réaliser la loi de l'histoire ou de la nature (cf. analyse de Arendt).

Transition : Précisément, n'a-t-il pas fait en cela la pire des choses ? Ne faut-il pas déterminer quelle loi spécifique il doit suivre ?

III. L'État n'est pas autre chose que le peuple qui le constitue.

a) L'État est légitime dans la mesure où il se matérialise dans le pouvoir législatif, lui-même constitué par la volonté générale (cf. analyse de Rousseau). Ou dans la mesure où il vise à l'intérêt de tous, sans sacrifice de quelques-uns (cf. analyse d'Aristote).

b) C'est en veillant à respecter le principe même de la loi que les décisions de l'État sont légitimes.

Conclusion

L'État ne saurait être au-dessus des lois, celles-ci le constituent en tant que tel.

Ce qu'il ne faut pas faire

Énoncer des affirmations contre le gouvernement ou l'État, sans analyse ni nuance.

Les bons outils

- L'analyse des conditions du pacte social par Hobbes, dans *Le Léviathan*.
- La théorie de la séparation des pouvoirs par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*.
- Aristote, *La Politique*.
- Rousseau, *Du Contrat social*.
- Machiavel, *Le Prince*. ●

Déraison d'État

En ces temps de déréliction de la puissance publique, comment ne pas revenir à Thomas Hobbes (1588-1679), qui passe dans l'histoire de la pensée occidentale pour l'un des fondateurs de l'État moderne ? Mais la relecture du *Léviathan* (1651) peut se faire plus utilement en prenant pour guide l'un de ses contemporains les plus avertis, à savoir Baruch Spinoza (1632-1677), dont le célèbre *Tractatus theologico-politicus* date de 1670. Ce dialogue entre deux grands géants de la philosophie, Christian Lazzeri cherche à nous le restituer dans un livre épais, difficile, mais tout à fait passionnant pourvu que l'on fasse l'effort d'y entrer. Et d'autant plus précieux que la littérature contemporaine sur le contrat social s'inspire davantage de Hobbes que de Spinoza. Une fois de plus, on vérifie qu'un petit écart dans les prémisses finit par creuser un abîme entre deux systèmes de pensée.

Les points de départ paraissent identiques : une anthropologie échaudée sur le concept de la conservation de soi qui s'exprime par l'effort constant de tout homme pour persévérer indéfiniment dans son être, un droit naturel fondé sur le déploiement sans limite de la puissance de chaque individu dans le fameux « état de nature », cet hypothétique état sans État, une « loi naturelle » qui serait une sorte d'opérateur de synthèse de la raison et de la religion, un subjectivisme radical pour lequel aucune valeur n'est intrinsèque. « Nous ne désirons pas une chose parce qu'elle est bonne, mais au contraire c'est parce que nous la désirons que nous la disons bonne. » Hobbes aurait pu souscrire à cette formule typiquement spinozienne de *L'Éthique* (III, 9, sc.). Mais déjà le statut de la raison les fait diverger. Pour Hobbes,

instrument au service de la satisfaction des désirs, la raison a pour condition l'apparition du langage, lequel confère à chacun l'accès à la temporalité la plus lointaine tant en ce qui concerne le passé que le futur. Chez Spinoza, la raison est impuissante à raisonner les passions, de sorte que le présent et le passé pèsent plus sur les affects que le futur. D'où l'impossibilité pour lui de construire le concept d'obligation contractuelle qui implique une vision hors du présent immédiat, alors que ce concept est indispensable à Hobbes lorsqu'il bâtit le contrat social par lequel l'humanité peut sortir du misérable état de nature de guerre de tous contre tous.

Du reste, chez Hobbes, tout conflit risque de dégénérer en une escalade de violence réciproque, et ce risque même pousse chacun à s'attaquer le premier à n'importe qui. Spinoza observe au contraire une alternance de guerre et de paix, de conflit et d'échange. Hobbes conçoit les rapports humains comme des rapports fondamentalement utilitaires. « Fais en sorte de toujours utiliser autrui comme n'importe quel autre moyen en vue de ta propre fin. » L'État ne fera jamais que rendre acceptable cette instrumentalisation en l'organisant sur la base d'un fondement juridique artificiel. Toute l'éthique de Spinoza consiste au contraire à montrer qu'au-delà de l'ordre politique il est possible d'unifier les rapports interindividuels. Même sur le droit naturel, les deux penseurs divergent. Chez Hobbes, il se situe dans la lignée de la théologie juive, accordant révélation et raison. Du fait de son naturalisme intégral, Spinoza définit, quant à lui, le droit naturel non par la raison, mais par le désir et la puissance, car pour le juif de La Haye » ainsi l'appelaient ses détracteurs, « l'essence de l'homme est le désir ».

Hobbes, on le sait, se heurte à une aporie sans doute incontournable : pourquoi, si les contrats ne sont pas respectés dans l'état de nature, l'autorité chargée par « contrat social » de les faire respecter respecterait-elle elle-même le contrat qui la fonde ? C'est poser en d'autres termes la vieille question : qui gardera le gardien de la Constitution ? Dans la logique hobbesienne, du reste, il ne peut exister de pouvoir constituant. En effet, les lois fondamentales qui forment la Constitution ne deviennent effectives, comme n'importe quelle loi, que dans la mesure où existe un pouvoir coercitif pour les faire appliquer. Or celui qui détient le droit d'exercer un tel pouvoir, celui-là est le souverain, et aucune loi ne peut lui être supérieure, puisqu'il est lui-même source de toute loi sans exception.

Spinoza tourne l'obstacle en admettant d'emblée que dans l'état de nature, les contrats seront violés par presque tous les hommes à cause de l'impuissance de la raison, et que par conséquent l'État ne pourra se fonder par contrat. « Si la multitude s'accorde naturellement, écrit-il, elle ne le fait pas sous la conduite de la raison, mais par la force de quelque passion commune : espoir, crainte, ou désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun. » Il est donc inutile pour expliquer l'État de présupposer une délibération rationnelle, au demeurant fort éloignée de l'histoire réelle des États.

Il en résulte deux conceptions différentes de la souveraineté. Pour Hobbes, elle ne peut être qu'absolue et indivisible. Quant au contrat qui la fonde, il est impossible de l'annuler. Chez Spinoza, aucune irréversibilité de ce genre. Il n'y a pas de contrat social à la base de l'État. Les gouvernements n'ont le droit de commander que s'ils ont la puissance de se faire obéir.

Loin d'être le fondateur du positivisme juridique que l'on croit, Hobbes dénie toute autonomie du juridique et du politique à l'égard de la morale. Au contraire, l'obligation morale et elle seule fonde le politique. Certes, rien ne garantit la moralité ni la rationalité des gouvernants. Et c'est pourquoi le philosophe doit les éduquer.

Pour Spinoza, la notion d'État de droit est purement tautologique, car tout État est toujours un État de droit (formule, soit dit en passant, que l'on retrouvera au début du ^{xx}e siècle sous la plume du positiviste Hans Kelsen). Mais un État peut agir contre lui-même, car les passions, qui sont toujours là, peuvent s'emparer de gouvernants qui cherchent à satisfaire leur besoin de domination et non à assurer la conservation de l'État. Il faut donc que l'État soit constitué de telle sorte qu'ils ne puissent agir contre sa nature. Ce n'est pas une question de vertu comme chez Hobbes, mais d'organisation et d'agencement. Montesquieu ne dira pas autre chose. ■

Philippe Simonnot
(30 octobre 1998)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Dans cet article, faisant suite à la parution d'un essai de Christian Lazzeri, Philippe Simonnot confronte la pensée de Hobbes et celle de

Spinoza sur la question de l'État. Il en ressort des conceptions radicalement différentes de la souveraineté : à l'inverse de Hobbes, Spinoza estime en effet qu'il n'y a pas de contrat social à la base de l'État.

ZOOM SUR...

La pensée de Spinoza

NÉCESSITÉ ET LIBERTÉ

Imaginer que Dieu soit doté d'intellect et de volonté et qu'il choisisse entre des possibles, selon certaines fins, ce qu'il va créer, ce ne sont que préjugés de l'imagination. Le finalisme n'est qu'une illusion anthropomorphique : Dieu (c'est-à-dire la nature) n'agit pas pour une fin, mais la seule causalité à l'œuvre dans tout ce qui est, c'est la causalité efficiente, mécanique, selon un ordre de causes et d'effets absolument nécessaire. Toute chose est tout ce qu'elle peut être. Il n'y a donc pas à se lamenter de ce qu'elle n'est pas comme on désire qu'elle soit, mais seulement à comprendre l'ordre nécessaire de consécution des causes et des effets.

Il faut donc également en finir avec cet anthropomorphisme grossier qui projette sur Dieu la conviction illusoire qu'ont les hommes d'être dotés d'un libre arbitre. Nous nous croyons libres parce que nous avons conscience de nos appétits, tout en ignorant les causes qui nous déterminent à vouloir ce que nous voulons. Ainsi, entre une pierre qui se meut du fait d'une impulsion initiale et un homme qui agit, il n'y a aucune différence de nature : le second n'est pas plus libre que la première, mais il le croit, simplement parce qu'il est conscient de ses actes. Si la pierre avait conscience de son mouvement, elle croirait également en être la cause, elle serait convaincue d'être libre. Ainsi, l'homme « n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire », et il n'y a donc pas plus de libre décret en l'homme qu'en Dieu. Pourtant, Dieu peut être dit cause libre, au sens qu'il n'est pas contraint par autre chose à faire ce qu'il fait, mais qu'il le fait de par la seule nécessité de sa propre nature. Ainsi, pour Spinoza, la liberté n'est pas le contraire de la nécessité mais de la contrainte. Or, toute chose étant contrainte (l'homme y compris), Dieu seul sera cause libre, parce que la nécessité de ses actes s'explique par sa seule nature.

La liberté

« Être libre, c'est faire ce que je veux » : telle est notre définition courante de la liberté. Je ne serais donc pas libre lorsqu'on contraint ma volonté par des règles, des ordres et des lois. Être libre serait alors la condition naturelle de l'homme, et la société la marque de son esclavage. Pourtant, cette opinion ne semble pas tenable.



Delacroix, *La Liberté guidant le peuple*.

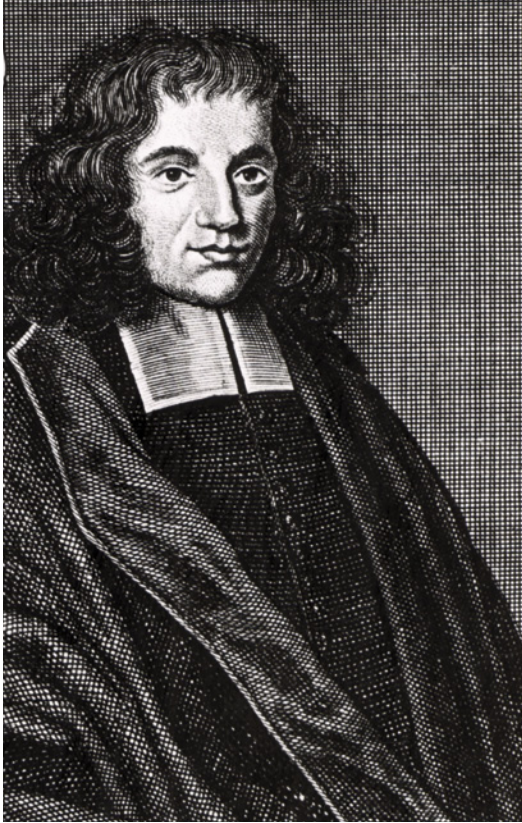
Peut-on dire que l'animal est libre ?

Si la liberté est l'absence de toute règle et de toute contrainte, alors l'animal est libre. Mais ce raisonnement n'a qu'une apparence de vérité : le comportement d'un animal est en fait dicté par son **instinct**, de sorte que l'animal ne peut pas s'empêcher d'agir comme il agit. L'instinct commande, l'animal obéit : loin d'être le modèle de la liberté, l'animal est l'incarnation d'une **totale servitude à la nature**. On ne peut parler de liberté que pour un être qui s'est affranchi du déterminisme naturel.

De quelle manière l'homme conquiert-il la liberté ?

Pour être libre, il faut pouvoir choisir de faire ou de ne pas faire. Seul donc un être qui s'est débarrassé de la tyrannie des instincts peut remplir les conditions minimales de l'accès à la liberté. Kant soutient que c'est précisément là le rôle de l'**éducation** : elle a pour but premier de discipliner les instincts, c'est-à-dire de les réduire au silence pour que l'homme ne se contente pas d'obéir à ce que sa nature commande. C'est aussi, et plus largement, le rôle de la **vie en communauté** : la société civile nous libère de la

nature en substituant les lois sociales aux lois naturelles. C'est donc la culture au sens large, c'est-à-dire la façon que l'homme a de faire taire la nature en lui, qui nous fait accéder à la liberté.



Baruch Spinoza (1632-1677).

À quelles conditions puis-je être libre ?

« Je suis libre quand je fais ce que je veux »... Certes, mais à quelles conditions suis-je libre de vouloir ce que je veux ? Le plus souvent, **ma volonté est déterminée par ce que je suis** : il n'y aurait aucun sens à vouloir être plus grand si je n'étais pas petit. Ma volonté n'est alors pas libre ; bien au contraire, elle est déterminée : je ne choisis pas plus de vouloir être grand que je n'ai choisi d'être petit.

Ma volonté n'est donc libre que quand elle s'est libérée de toutes les déterminations qu'elle a reçues, c'est-à-dire quand elle s'est affranchie de tout ce qui en fait ma volonté. Pour être réellement libre, il faudrait que ma volonté veuille ce que toute volonté peut vouloir, donc que ce qu'elle veuille soit universellement valable.

Qu'est-ce qu'une volonté universelle ?

Kant affirme que ma volonté est universelle quand elle veut ce que tout homme ne peut que vouloir : **être respecté en tant que volonté libre**. Pour être

libre, ma volonté doit respecter la liberté en moi-même comme en autrui : elle doit observer le **commandement suprême de la moralité** qui ordonne de considérer autrui toujours comme une fin en soi, et jamais comme un moyen de satisfaire mes désirs. La liberté se conquiert donc en luttant contre les désirs qui réduisent l'homme en esclavage et en obéissant à l'impératif de la moralité.

Comment être libre tout en obéissant à une loi ?

S'il suffisait d'obéir aux lois pour être libre, alors les sujets d'une tyrannie connaîtraient la liberté. Pour Rousseau, la seule solution à ce problème à la fois politique et moral, c'est que je sois aussi **l'auteur de la loi à laquelle je me sou mets**.

Sur le plan politique, le « contrat social » garantit la liberté des citoyens non en les délivrant de toute loi, mais en faisant d'eux les auteurs de la loi : par le vote, les hommes se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, en ayant en vue non leurs intérêts particuliers mais le bien commun.

De même, sur le plan moral, Kant, en se référant à Rousseau, montre que la loi de la moralité à laquelle je dois me soumettre (et qui s'exprime sous la forme d'un **impératif catégorique**) ne m'est pas imposée de l'extérieur, mais vient de ma propre **conscience** : je suis libre lorsque j'obéis au commandement moral, parce c'est moi-même qui me le prescris.

La liberté est-elle l'essence de l'homme ?

Dire que la liberté constitue la seule essence de l'homme, cela revient à dire que l'homme n'a pas de nature, qu'il est ce qu'il a choisi d'être, même si ce choix n'est pas assumé comme tel voire même implicite (Sartre).

Pour Heidegger, il faut aller jusqu'à dire que **l'essence de l'homme, c'est l'existence** : parce qu'il est temporel, l'homme est toujours jeté hors de lui-même vers des possibles parmi lesquels il doit choisir.

D'instant en instant, l'homme (qu'il le veuille ou non) est **une liberté en acte** : j'ai à chaque instant à choisir celui que je serai, même si la plupart du temps je refuse de le faire, par exemple en laissant les autres décider à ma place. Que la liberté soit l'essence de l'homme, cela signifie donc aussi qu'elle est un fardeau écrasant : elle me rend **seul responsable de ce que je suis**. C'est précisément à cette responsabilité que j'essaie d'échapper en excusant mon comportement et mes choix par un « caractère » ou une « nature » (sur le mode du : « ce n'est pas ma faute : je suis comme cela ! »). ■

UN ARTICLE DU MONDE À CONSULTER

• Liberté

(Philippe Boucher, 7 octobre 1989)

p. 89

ZOOM SUR...

LE SALUT PAR LA CONNAISSANCE

Tout ce que peut la raison est dans l'effort de connaître que tout suit de la nécessité des lois de la nature. Spinoza montre dans le *Traité théologico-politique* qu'on peut ainsi déduire la loi divine de la nature humaine, en tant qu'elle enveloppe des « notions communes » où se puise la connaissance de Dieu, et par là l'amour de Dieu.

Ainsi « la foi dans les récits historiques » des Saintes Écritures n'est pas une condition nécessaire pour parvenir au souverain bien, même si elle peut être utile dans la vie civile. Par conséquent, d'une part, la liberté de penser et de s'exprimer ne menace ni la piété ni la paix de l'Etat, et d'autre part, la prétention d'une théologie qui serait fondée sur la seule autorité de l'Écriture de gouverner les consciences est nulle et non avenue : c'est confondre le rationnel et l'historique, la philosophie et la philologie.

Le salut n'est donc pas subordonné à l'exécution des rites que prescrit l'institution, mais uniquement à la connaissance de toute chose en Dieu, et il n'est rien d'autre que la béatitude qui accompagne cette connaissance même. L'âme heureuse, l'âme vertueuse et l'âme qui éprouve directement sa nature, qui est de connaître, c'est la même chose.

CITATIONS

« Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants ; ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient, nul n'a le droit d'en disposer qu'eux. » (Rousseau)

« Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible à quiconque renonce à tout. » (Rousseau)

MOTS CLÉS

DESTIN

Du latin *destinare*, « fixer, assujettir ». Enchaînement d'événements tels qu'ils seraient fixés irrévocablement à l'avance, quoi que nous fassions.

DÉTERMINISME

Relation nécessaire entre une cause et son effet. On parle de déterminisme naturel pour désigner le fait que tous les phénomènes naturels sont soumis à des lois nécessaires d'enchaînement causal.

DEVOIR

Il faut distinguer le devoir, comme obligation morale valant absolument et sans condition, susceptible d'être exigé de tout être **raisonnable**, et les devoirs, comme obligations sociales, liées à une charge, une profession ou un statut, qui n'ont qu'une valeur conditionnelle et ne peuvent prétendre à l'universalité. **Kant** fait de l'**impératif catégorique** de la moralité l'énoncé de notre devoir en tant qu'êtres raisonnables.

IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

Si les impératifs énoncent un devoir, tous ne sont pas moraux. **Kant** distingue ainsi les impératifs hypothétiques, qui sont conditionnels, simples conseils de prudence ou d'habileté (« si tu veux ceci, fais cela »), de l'impératif catégorique. Seul impératif **moral**, il commande absolument et sans condition à tout être **raisonnable**, toujours et partout, indépendamment des désirs, des conséquences et de l'utilité. En voici une des formulations : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. »

LIBERTÉ

Contre le sens commun, qui définit la liberté par la possibilité de l'assouvissement des **désirs**, **Kant** montre qu'il n'y a de liberté que dans l'autonomie, c'est-à-dire l'obéissance à la **loi morale**, qui, issue de la **raison**, assure notre indépendance à l'égard de tout motif extérieur et pathologique. La liberté est alors non pas tant un fait qu'une exigence dont l'homme a à se montrer digne.

Dissertation : Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

L'analyse du sujet

I. Les termes du sujet

- Prise de conscience :
 - aspect subjectif : effort de lucidité, de critique.
 - aspect objectif : accession à une vérité, à une connaissance.
- Libératrice :
 - sens politique : gain de droits, d'autonomie.
 - sens psychologique : gain de choix, de possibilités d'action.

II. Les points du programme

- La liberté.
- La conscience.
- L'histoire.

L'accroche

En prenant conscience de sa situation, jusqu'alors ignorée, Œdipe se crève les yeux et s'exile de Thèbes.

La problématique

A-t-on toujours intérêt à prendre conscience de choses ou d'emprises auxquelles on ne pourra rien changer ? Le gain de lucidité donne-t-il dans ce cas un gain de liberté ?



Le plan détaillé

I. La prise de conscience donne une expérience de liberté.

- D'un point de vue individuel, « prendre conscience » signifie se débarrasser d'une ignorance ou d'un préjugé sur une question. Cela implique une action d'analyse personnelle (exemple du *cogito* de Descartes).
- D'un point de vue collectif, prendre conscience

de son réel statut amène à le changer (exemple de la conscience de classe pour Marx).

Transition : Mais la révolution ne donne pas toujours lieu à un statut meilleur ou plus libre.

II. La lucidité repère, voire accroît, les limites de nos choix.

a) D'un point de vue philosophique, la prise de conscience du déterminisme pesant sur nous ne le fait pas disparaître (cf. analyse critique de Spinoza sur le libre arbitre).

b) D'un point de vue psychologique et moral, la conscience plus aigüe de nos limites et de nos défauts ne procure pas une grande confiance en soi (exemple du remords).

c) D'un point de vue hypothétique, il serait alors préférable d'ignorer beaucoup de choses et de se sentir libre et heureux de ce fait (exemple analysé par Descartes).

Transition : Mais un être sans réflexion, sans prise de conscience, est-il libre ?

III. La liberté ne peut s'établir sans prise de conscience.

a) L'action politique vise à agir sur les inégalités et les exploitations qui peuvent être changées. La prise de conscience en est la première étape nécessaire, quoique non suffisante.

b) D'un point de vue existentiel, la prise de conscience d'une liberté fondamentale pour l'homme l'amène à revendiquer et à assumer sa liberté (cf. analyse de Sartre).

c) Tout refuge derrière un déterminisme supposé est alors une perte de liberté et un exemple de mauvaise foi.

Conclusion

La prise de conscience est libératrice si elle s'accompagne des conditions permettant de changer ou d'assumer ce qui est devenu conscient.

Ce qu'il ne faut pas faire

Traiter le sujet sans voir la différence entre « conscience » et « prise de conscience » d'une part, et entre « liberté » et « libération » d'autre part.

Les bons outils

- Spinoza, *Lettres à Schuller*. L'auteur y présente son analogie de l'homme et de la pierre qui roule.
- Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*.
- Rousseau, *Le Contrat social*.
- Hobbes, *Léviathan*. ■

Liberté

Que la liberté puisse craindre de la liberté, qu'elle puisse en être menacée, qu'elle puisse même en mourir, c'est davantage qu'un sujet de concours plutôt « bateau », c'est l'évidence qu'apportent, aujourd'hui comme hier, les pays qui tentent de se soustraire à la tyrannie, qui font irruption presque par mégarde dans un univers où le mot *liberté* ne serait plus dépourvu de sens et de poids.

À plus forte raison si ce renversement de cours s'opère sans ces bouleversements politiques, qu'on les nomme guerres ou révolutions, qui marquent la fracture entre une époque et une autre, et qui, ruinant l'ordre ancien, privent de toute parole ceux qui le soutenaient et s'offusquent du nouveau.

La liberté engendre la liberté et, avant d'en être repu, un pays qui en a été durablement privé, pour qui cette privation est presque un élément de civilisation, veut l'éprouver comme un pauvre gaspille une fortune inopinée. Au point de mettre en péril celui qui incarne ce mouvement. Parce qu'aussi, la liberté fait peur à ceux qui étaient accoutumés à vivre sans elle ; quand ils ne tiraient pas bénéfice de ce qu'elle était proscrite. La liberté devient une ennemie ; celui qui l'a restaurée, une cible.

L'URSS expose au reste du monde cette leçon de choses qui serait banale si elle n'avait pas la taille d'un empire ; composé, cet empire, comme il est de règle pour une telle organisation politique, de peuples asservis et de peuples soumis, de nations annexées et de nations sous surveillance ; les uns et les autres manifestement prêts maintenant à faire éclater l'empire, pour emprunter à l'ouvrage qui valut à Mme Carrère d'Encausse peut-être la fortune et assurément la célébrité. C'est une vérité rebattue que l'URSS est l'héritière fidèle de la Sainte Russie, dont elle ne supprima, pour ainsi dire, que le gouvernement dynastique. Pour le reste, qu'il s'agisse de la politique extérieure ou de la

police intérieure, qu'on se reporte à la relation de voyage que publia Astolphe de Custine en 1843 sous le titre la Russie en 1839 et qui, par une involontaire prescience, décrit... la Russie soviétique, demeurée terriblement semblable à celle des tsars. Custine s'y montre reporter d'un imaginable futur, une manière de Jules Verne politique. C'est ce qu'explique si bien Pierre Nora dans la préface qu'il écrivit pour l'édition abrégée de cet ouvrage, qu'édita la maison Gallimard il y a quelques années. La Russie de 1839, celle de Nicolas 1^{er}, c'est, à trop peu près, l'URSS d'avant M. Gorbatchev.

Alors, déjà, il y a exactement cent cinquante ans, la Russie s'étend sur deux parties du monde, et, avec soixante millions d'habitants, est devenue la plus grosse population d'Europe. Déjà, Nicolas écrase (écrabouille serait plus juste) la Pologne, persécute les uniates, ces chrétiens de rite grec qui ont le tort de n'être pas schismatiques comme l'empereur et de reconnaître l'autorité du pape, déporte ses sujets par dizaines de milliers, soumet tous les autres à un espionnage permanent et, selon une expression de l'époque, fait de la Russie une caserne.

La comparaison avec son plus célèbre successeur soviétique est tout à fait superflue. S'il n'y a pas eu, sous Nicolas, de « procès des blouses blanches » comme celui que Staline ordonna, c'est qu'on n'avait pas encore songé à l'utilisation politique de la médecine et de ses praticiens. Soudain, pratiquement d'un jour à l'autre, la peur et le soupçon cessent d'être ce principe de gouvernement transmis sans retouche d'un régime à celui qui l'a abattu. Le pouvoir ne dédaigne plus de s'expliquer.

Aux yeux du monde, ahuri et donc sceptique, d'autant que ce changement agace le conservateur qui sommeille en chacun de nous, des élections ont lieu où le parti encore unique renonce à la règle du candidat unique et où bien des triomphateurs désignés sont défaits.

Dans la vie quotidienne, perce la liberté : de critiquer à visage découvert sans risquer la Sibérie, d'être informé de ce qui ne va pas et de l'être sincèrement, de manifester sur la voie publique sans qu'au bout de la rue se dessine une prison.

Mille faits incontestés maintenant arrivent à la connaissance du public et qui, sous un autre maître soviétique, eussent été, un par un, une révolution.

Pour qui ne se sentait pas inféodé à l'URSS d'hier, mais n'en était pas l'ennemi ; pour qui tout avancée de la liberté suscite une joie de citoyen qui voit croître le nombre de ses pairs, un sentiment naît : l'espoir, et sa jumelle la peur. Car la liberté est d'abord un désordre, ses conquêtes sont autant de camouflés pour l'ordre ancien. Le porteur de liberté devient l'auteur du désordre, et les camouflés entretiennent l'idée de revanche.

Le joug paraissant s'alléger, les peuples soumis s'émancipent et les peuples annexés appellent à la sécession. Dans des sociétés encore incompatibles avec la liberté, se développent des usages que seule la liberté autorise. La liberté en paraît coupable.

Autrefois ravagées pour avoir crié le nom de liberté, des nations s'inspirent maintenant, et sans dommages pour elles, des pratiques économiques de l'Occident avant de se laisser séduire par ses systèmes politiques ; autrement dit, par les différentes manières de mettre en musique la démocratie.

La société soviétique se réchauffe, et chacun sait que la chaleur est très néfaste aux banquises. Pour un pays qui, plutôt que d'être un « État », une « République », ou un nom de lieu comme « France » ou « Italie », a choisi de se nommer « Union » et d'être ainsi alphabétiquement classé, c'est sa nature même qui peut paraître compromise quand les États baltes sortent leurs drapeaux nationaux pour fredonner le Chant du départ et que les États voisins, jusque-là des plus respectueux,

songent à vivre leur vie pour que leur indépendance ne soit plus une fiction juridique.

Qui, naguère, aurait toléré qu'un pays de l'Est soit désormais officiellement étiqueté comme un pays que l'on fuit (même si auparavant chacun savait à quoi s'en tenir) et que d'autres pays de l'Est adoptent sans le dire une attitude qu'on pourrait être tenté de comparer à un droit d'asile, alors que ce droit est le désaveu d'un pays-frère ?

Voilà donc que la liberté rend à M. Gorbatchev la vie beaucoup plus difficile que s'il s'était conduit comme les potentats, rouges ou non, qui ont avant lui occupé le Kremlin.

Combien n'est-il pas paradoxal et logique à la fois que les libertés dont usent, fût-ce avec des mécomptes, Baltes, uniates ou Allemands de l'Est, pour ne rien dire des Polonais, nuisent à la solidité du pouvoir qui les a consenties !

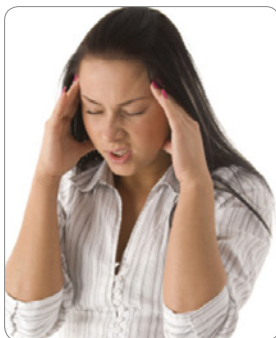
D'autant que, toujours mauvaise fille, éternellement mal mariée avec la liberté, l'économie, à ce que disent les économistes dont il n'y a hélas ! pas lieu de douter, semble infliger la démonstration que le nouveau régime fait vivre l'URSS encore plus mal que le précédent. Ce ne serait pas la première fois que des adversaires s'appuieraient sur des émeutes de la faim ou de la pénurie pour renverser un gouvernement qui leur déplait et avant tout l'homme qui l'incarne. Dans ce cas, n'est-il pas grand temps que l'Occident songe à nourrir la liberté ? ■

Philippe Boucher
(7 octobre 1989)

POURQUOI CET ARTICLE ?

Illustration récente de liberté battue en brèche dans l'ex-URSS – passerelle vers le programme d'histoire.

LE GUIDE PRATIQUE



CONSEILS

UNE BONNE CULTURE GÉNÉRALE PEUT FAIRE LA DIFFÉRENCE

Le nez plongé dans vos révisions, vous en oubliez peut-être de garder un œil sur ce qui se passe autour de vous. Pourtant, rester attentif au monde extérieur, se tenir au courant, être éveillé et curieux sont une bonne façon de s'aérer entre deux séances de travail... puis par la suite d'enrichir sa copie !

5 BONNES RAISONS D'AMÉLIORER VOTRE CULTURE GÉNÉRALE

1 Effectuer une mise en relation avec l'actualité. Les sujets philosophiques en effet ne sont pas déconnectés du monde qui vous entoure.

Bien au contraire, la philosophie pose des questions qui concernent chacun d'entre nous, ici et maintenant, au quotidien.

Comprendre les enjeux d'une question d'actualité (par exemple les problèmes de bioéthique, la guerre, les effets de la mondialisation) et savoir les situer dans le débat philosophique, rien de tel pour nourrir en profondeur votre réflexion et copie !

2 Trouver sans peine plein de bons exemples à placer dans les dissertations, mais aussi des pistes d'introduction (la fameuse « phrase d'accroche » qui vous donne tant de mal !).

3 Éviter les hors-sujets, les contresens, les erreurs grossières d'appréciation qui risqueraient d'être fatales à votre copie.

4 Être plus à l'aise pour s'exprimer à l'oral : une bonne culture générale renforce généralement la confiance en soi et constitue un « fonds » dans lequel puiser des ressources, échanger, discuter avec les autres.

5 Renforcer sa capacité à argumenter sur un sujet, à donner son opinion.

Méthodologie



La dissertation

I. Analyser le sujet

Surtout quand vous abordez un sujet de dissertation, faites-le autant que possible sans idée préconçue.

Posez-vous vraiment la question posée par le sujet.

Attention, la dissertation philosophique ne consiste pas à parler d'un thème mais à analyser une question précise se rapportant à ce thème.

Quand vous découvrez un sujet de dissertation, demandez-vous toujours en premier lieu pourquoi la question vaut d'être posée. La première étape de la dissertation philosophique consiste à **transformer la question posée en un problème philosophique**. Cette étape s'appuie sur **l'analyse des termes du sujet**. Quand vous analysez les termes du sujet, ne perdez jamais de vue le sens global de la question. L'analyse des mots importants doit aider à comprendre le sujet tout entier.

Pour analyser le sens d'un mot important du sujet, vous pouvez faire appel, selon le cas, aux différents sens du mot, à des mots voisins ou encore au mot ou à l'expression contraire.

II. Construire le plan

Une dissertation de philosophie, c'est une **discussion argumentée**.

Attention à l'organiser, au moyen d'un plan, pour éviter qu'elle ne parte pas dans tous les sens.

Quand vous établissez votre plan, ne perdez jamais de vue la question posée. Chaque partie doit s'y rapporter d'une manière ou d'une autre.

Un plan dialectique procède par **thèse, antithèse et synthèse**.

Vous exposez une affirmation qui constitue la réponse la plus spontanée à la question posée (c'est la thèse), puis vous montrez en quoi cette réponse peut être critiquée (c'est l'antithèse), enfin vous tirez des conclusions personnelles des deux premières parties (c'est la synthèse).

Attention, une synthèse n'est pas un compromis entre deux thèses ; elle représente une nouvelle étape de la réflexion.

Si, pour un sujet, vous ne pouvez opposer une thèse à une antithèse, alors choisissez le **plan progressif** : partez du point de vue du sens commun et affinez progressivement la réponse à la question posée.

Une fois que vous avez fixé les différentes parties et sous-parties de votre dissertation, pensez à insérer, dans votre plan, **exemples et références philosophiques**.

III. Rédiger le devoir

Rédigez l'introduction et la conclusion au brouillon mais seulement après avoir construit votre plan détaillé, quand vous avez une vision claire du raisonnement que vous voulez tenir.

La première phrase de l'introduction – l'**accroche** –

et conseils



est souvent la plus difficile. Plutôt que d'utiliser une formule creuse du type *De tout temps l'homme...*, amenez la question à travers un exemple concret. C'est dans l'introduction de votre dissertation que vous annoncez le plan de votre raisonnement ; mettez-y en valeur **l'articulation logique des parties**. Vous n'êtes pas obligés dans la conclusion d'**ouvrir le débat** ; vous pouvez vous contenter de rappeler le problème initial et de **montrer en quoi la réflexion a progressé**.

Les **exemples** sont souvent utiles dans une dissertation, ils permettent d'illustrer des explications conceptuelles ; mais attention ils ne peuvent tenir lieu d'arguments. Ne confondez pas dissertation et étude de cas.

Pensez qu'un exemple bien choisi et bien analysé vaut mieux qu'une énumération d'exemples.

Si vous utilisez une **citation philosophique**, n'oubliez pas qu'elle doit être exacte et attribuée à son auteur. Surtout, pensez à montrer en quoi elle éclaire votre raisonnement.

Attention à ne pas transformer votre dissertation de philosophie en une récitation de cours ou en un défilé de doctrines. Vous devez formuler la réponse à la question posée en des termes qui vous sont propres.

Le commentaire de texte

I. Prendre connaissance du texte

Lisez au moins le texte deux fois en entier pour déterminer son **idée directrice**.

Faites attention, elle n'est pas forcément contenue dans la première phrase.

Prêtez une attention particulière aux dernières lignes du texte. Elles contiennent fréquemment une idée nouvelle qui permet de **le comprendre sous un jour nouveau**.

II. Dégager sa problématique

Une fois que vous avez déterminé l'idée directrice, relisez le texte en l'annotant de façon à repérer ses **différentes étapes**.

L'étude du texte ne consiste pas à analyser tous les concepts mais uniquement **ceux qui jouent un rôle central**.

Prenez garde, le commentaire de texte ne consiste jamais à répéter ce qui se trouve dans le texte. Il s'agit de faire parler le texte, de dégager son implicite. La connaissance de l'auteur peut vous aider à mieux comprendre la **problématique du texte**. Cependant ne transformez pas votre commentaire en un exposé doctrinal.

III. Mettre en évidence son intérêt philosophique

Qu'est-ce que dégager l'intérêt philosophique d'un texte ? C'est montrer **la qualité de la réponse apportée par l'auteur au problème posé**.

Dans la dernière partie du commentaire de texte, vous pouvez introduire éventuellement une **partie critique** et prendre position par rapport aux thèses de l'auteur ; évitez cependant des jugements négatifs trop rapides.

**Vous venez de découvrir
votre sujet. Pas de panique !
Pour éviter l'angoisse
de la page blanche, le hors-sujet
ou l'à-peu-près, il faut prendre
le temps de préparer
votre travail au brouillon,
avant de passer à la rédaction.
Cette phase préparatoire,
consacrée à la réflexion
et à la construction,
est indispensable.
De cette étape initiale
dépend toute votre réussite.**

CONSEILS

6 BONNES FAÇONS DE LE FAIRE

1 Tenez-vous au courant : lisez la presse quotidiennement, sous forme papier ou sur Internet. Bien sûr, on ne vous demande pas de lire un journal de A à Z ! Mais informez-vous sur les événements importants du moment en regardant attentivement les premières pages, et choisissez ensuite quelques sujets qui vous intéressent plus particulièrement pour les approfondir.

2 Lisez régulièrement des œuvres des grands auteurs (écrivains, philosophes) : ce sont eux qui ont contribué à façonner l'humanité telle que nous la connaissons aujourd'hui et qui ont donné du relief à la pensée.

3 Sortez... au théâtre, au cinéma, dans des festivals. Car n'oubliez pas que la culture, c'est aussi la culture vivante ! De plus, ces sorties, ne coûtent pas forcément cher : de nombreux centres culturels organisent, au sein des municipalités, des manifestations culturelles. Renseignez-vous auprès de votre mairie, et demandez notamment s'il existe des réductions pour les jeunes.

4 Facilitez-vous la vie : grâce aux podcasts radio et télé, par exemple, vous pouvez écouter ou revoir une émission que vous auriez manquée en direct.

5 Compulsez les programmes de télévision et de radio pour en tirer les émissions intéressantes en rapport avec les thèmes des programmes. Voilà une autre façon de travailler, qui semblera peut-être plus ludique, et vous permettra d'introduire un peu de variété au milieu de vos révisions !

6 Dialoguez, échangez... avec vos amis, les membres de votre famille. Les débats avec autrui sont souvent l'occasion d'apprendre quelque chose.

Crédits

LE SUJET

La perception

p. 12 © Fotolia (œil) ; © Comstock (main)

Autrui

p. 15 © Hemera.

p. 16 Archive du journal argentin Clarin © Tous droits réservés.

Le désir

p. 18 © Getty Images./ p. 19 © Pixland.

L'existence et le temps

p. 22 Simone Martini, détail d'un retable (Cambridge) © Tous droits réservés.

p. 23 © Alexey Klementiev/ Fotolia (sablier).

p. 24 © Sale/ Fotolia.

LA CULTURE

Le langage

p. 30 © Vladimir Mucibacic/ Fotolia.

L'art

p. 33 © Mrakor/ Fotolia./ p. 34 © Mangia/ Fotolia.

Le travail

p. 37 © Getty Images.

La technique

p. 41 © Irina Yun/ Fotolia.

La religion

p. 45 © iStockphoto.

L'histoire

p. 49 Portrait de Napoléon par Jean-Antoine Gros © Getty Images.

p. 50 © ELEN/ Fotolia (Egyptian papyrus)

LA RAISON ET LE RÉEL

Théorie et expérience

p. 52 © Getty Images./ p. 53 © Comstock.

Le vivant

p. 61 © Janis Smits/ Fotolia

p. 62 © Alexandr Mitiuc/ Fotolia

La matière et l'esprit

p. 65 © Tous droits réservés.

La vérité

p. 68 © Tous droits réservés.

p. 69 © javarman/ p. 70 © iStockphoto

LA POLITIQUE, LA MORALE

La société et les échanges

p. 74 © Jean-Régis Roustan/ Roger-Viollet.

p. 76 © Fotolia (263)

La justice et le droit

p. 78 © iStockphoto.

L'État

p. 82 © Tous droits réservés./ p. 83 © Tous droits réservés.

p. 84 © Tous droits réservés.

La liberté

p. 87 © Getty Images./ p. 88 © Anyka/ Fotolia.

LE GUIDE PRATIQUE

p. 93 © Chandelle/ Fotolia.

WWW.ASSISTANCESCOLAIREGRATUITE.FR

PARCE QUE TRAVAILLER APRÈS L'ÉCOLE COÛTE DÉJÀ SUFFISAMMENT À VOTRE ENFANT.



ASSISTANCE SCOLAIRE EN LIGNE

Si certains enfants ont moins de facilités à l'école que d'autres, ce n'est pas une raison pour que cela coûte à leurs parents. Alors, pour que chacun ait toutes les chances de réussir sa scolarité, la MAIF, en partenariat avec l'éditeur rue des écoles, offre une assistance scolaire gratuite et personnalisée*. Désormais, élèves, parents et enseignants disposent d'un dispositif interactif, conforme

aux programmes scolaires, pour s'exercer en ligne, répondre aux interrogations ou approfondir un sujet. **Et pour s'engager davantage, la MAIF a créé le Fonds MAIF pour l'Éducation, car favoriser l'accès à l'éducation pour tous aujourd'hui, c'est aider à construire demain une société plus juste où le savoir est mieux partagé.**



ASSUREUR MILITANT

* L'Assistance scolaire personnalisée est proposée par Agora Éducation, société anonyme au capital de 1 420 000 € - 12 rue de la Montagne Sainte-Geneviève - 75005 Paris - RCS Paris 503 055 915, filiale de MAIF et de rue des écoles.
MAIF - Société d'assurance mutuelle à cotisations variables - 79038 Niort cedex 9. Filia-MAIF - Société anonyme au capital de 114 337 500 € entièrement libéré - RCS Niort : B 341 672 681 (87 B 108)
79076 Niort cedex 9. Entreprises régies par le Code des assurances.